This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at `http://books.google.com/`

Über dieses Buch

Dies ist ein digitales Exemplar eines Buches, das seit Generationen in den Regalen der Bibliotheken aufbewahrt wurde, bevor es von Google im Rahmen eines Projekts, mit dem die Bücher dieser Welt online verfügbar gemacht werden sollen, sorgfältig gescannt wurde.

Das Buch hat das Urheberrecht überdauert und kann nun öffentlich zugänglich gemacht werden. Ein öffentlich zugängliches Buch ist ein Buch, das niemals Urheberrechten unterlag oder bei dem die Schutzfrist des Urheberrechts abgelaufen ist. Ob ein Buch öffentlich zugänglich ist, kann von Land zu Land unterschiedlich sein. Öffentlich zugängliche Bücher sind unser Tor zur Vergangenheit und stellen ein geschichtliches, kulturelles und wissenschaftliches Vermögen dar, das häufig nur schwierig zu entdecken ist.

Gebrauchsspuren, Anmerkungen und andere Randbemerkungen, die im Originalband enthalten sind, finden sich auch in dieser Datei – eine Erinnerung an die lange Reise, die das Buch vom Verleger zu einer Bibliothek und weiter zu Ihnen hinter sich gebracht hat.

Nutzungsrichtlinien

Google ist stolz, mit Bibliotheken in partnerschaftlicher Zusammenarbeit öffentlich zugängliches Material zu digitalisieren und einer breiten Masse zugänglich zu machen. Öffentlich zugängliche Bücher gehören der Öffentlichkeit, und wir sind nur ihre Hüter. Nichtsdestotrotz ist diese Arbeit kostspielig. Um diese Ressource weiterhin zur Verfügung stellen zu können, haben wir Schritte unternommen, um den Missbrauch durch kommerzielle Parteien zu verhindern. Dazu gehören technische Einschränkungen für automatisierte Abfragen.

Wir bitten Sie um Einhaltung folgender Richtlinien:

+ *Nutzung der Dateien zu nichtkommerziellen Zwecken* Wir haben Google Buchsuche für Endanwender konzipiert und möchten, dass Sie diese Dateien nur für persönliche, nichtkommerzielle Zwecke verwenden.

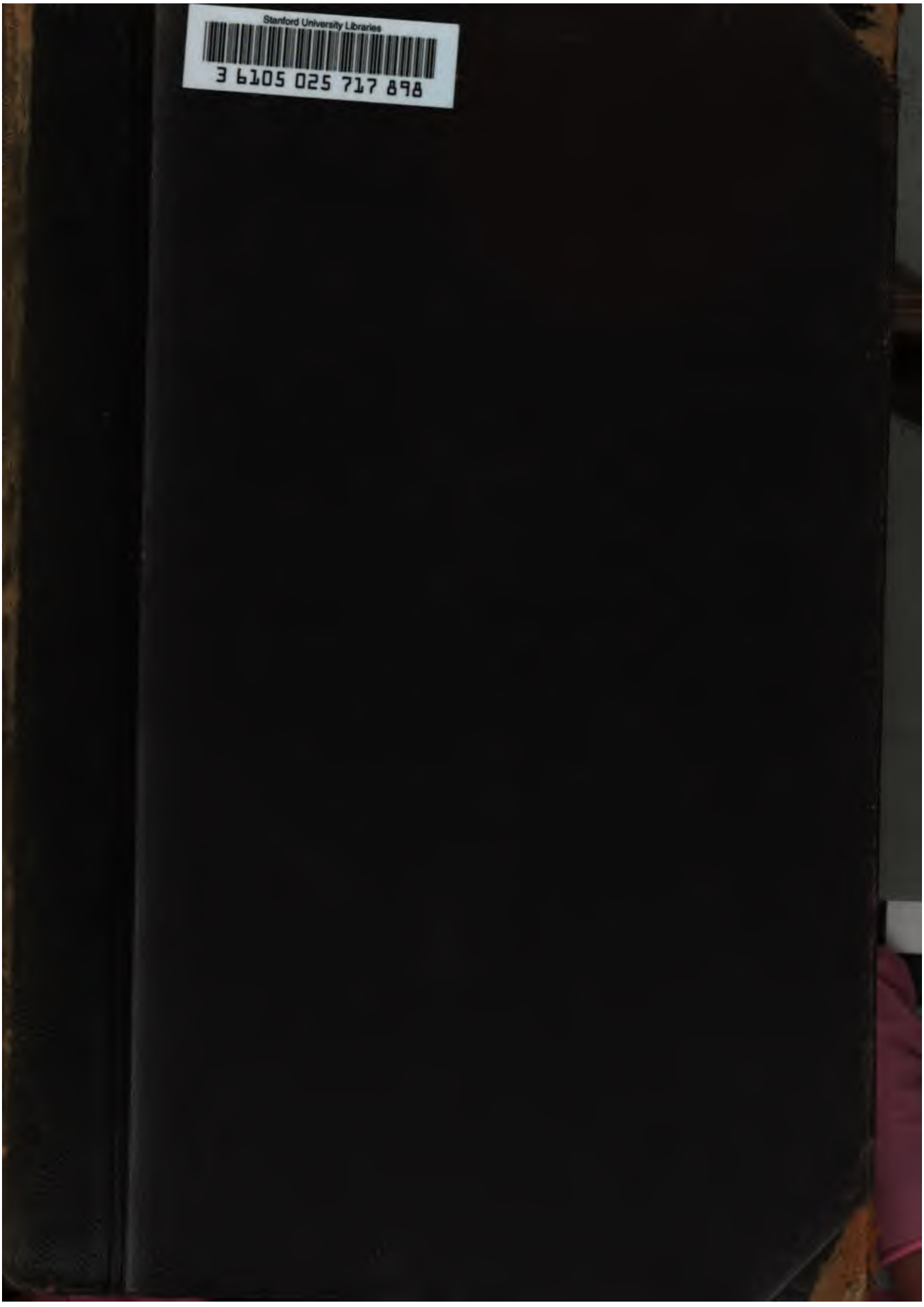
+ *Keine automatisierten Abfragen* Senden Sie keine automatisierten Abfragen irgendwelcher Art an das Google-System. Wenn Sie Recherchen über maschinelle Übersetzung, optische Zeichenerkennung oder andere Bereiche durchführen, in denen der Zugang zu Text in großen Mengen nützlich ist, wenden Sie sich bitte an uns. Wir fördern die Nutzung des öffentlich zugänglichen Materials für diese Zwecke und können Ihnen unter Umständen helfen.

+ *Beibehaltung von Google-Markenelementen* Das "Wasserzeichen" von Google, das Sie in jeder Datei finden, ist wichtig zur Information über dieses Projekt und hilft den Anwendern weiteres Material über Google Buchsuche zu finden. Bitte entfernen Sie das Wasserzeichen nicht.

+ *Bewegen Sie sich innerhalb der Legalität* Unabhängig von Ihrem Verwendungszweck müssen Sie sich Ihrer Verantwortung bewusst sein, sicherzustellen, dass Ihre Nutzung legal ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass ein Buch, das nach unserem Dafürhalten für Nutzer in den USA öffentlich zugänglich ist, auch für Nutzer in anderen Ländern öffentlich zugänglich ist. Ob ein Buch noch dem Urheberrecht unterliegt, ist von Land zu Land verschieden. Wir können keine Beratung leisten, ob eine bestimmte Nutzung eines bestimmten Buches gesetzlich zulässig ist. Gehen Sie nicht davon aus, dass das Erscheinen eines Buchs in Google Buchsuche bedeutet, dass es in jeder Form und überall auf der Welt verwendet werden kann. Eine Urheberrechtsverletzung kann schwerwiegende Folgen haben.

Über Google Buchsuche

Das Ziel von Google besteht darin, die weltweiten Informationen zu organisieren und allgemein nutzbar und zugänglich zu machen. Google Buchsuche hilft Lesern dabei, die Bücher dieser Welt zu entdecken, und unterstützt Autoren und Verleger dabei, neue Zielgruppen zu erreichen. Den gesamten Buchtext können Sie im Internet unter `http://books.google.com` durchsuchen.


Stanford University Libraries
3 6105 025 717 898

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie

der katholiſchen Theologie und ihrer Hülfswiſſenſchaften.

Wetzer und Welte's

Kirchenlexikon

oder

Encyklopädie der katholischen Theologie und ihrer Hülfswissenschaften.

Zweite Auflage,

in neuer Bearbeitung, unter Mitwirkung vieler katholischen Gelehrten

begonnen von

Joseph Cardinal Hergenröther,

fortgesetzt von

Dr. Franz Kaulen,
Professor der Theologie zu Bonn.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

Siebenter Band.

Kaaba bis Litanei.

LIBRARY
MILLS COLLEGE
UNIVERSITY

Freiburg im Breisgau.
Herder'sche Verlagshandlung.
1891.
Zweigniederlassungen in Straßburg, München und St. Louis, Mo.
Wien I, Wallfeile 33: B. Herder, Verlag.

Das Recht der Ueberſetzung in fremde Sprachen wird vorbehalten.

Die Verlagshandlung übt und genießt die Rechte des Urhebers.

Entered according to Act of Congress, in the year 1891, by *Joseph Gummersbach* of the firm of B. Herder, St. Louis, Mo., in the Office of the Librarian of Congress at Washington, D. C.

Buchdruckerei der Herder'ſchen Verlagshandlung in Freiburg.

Mit dem heiligen Vater und dem erlauchten Cardinalscollegium, die einen durch Tugend und Gelehrsamkeit hervorleuchtenden Berather verloren haben; mit dem Vaterland, das den entschiedenen Vorkämpfer des katholischen Glaubens und den warmen Beförderer seiner deutschen Interessen entbehren muß; mit der Wissenschaft, welcher der Verfasser unvergänglicher Schriften mitten aus einer vielversprechenden Thätigkeit genommen wurde, betrauert auch das Kirchenlexikon den Hingang

Sr. Eminenz

des hochwürdigsten Herrn

Joseph Cardinal Hergenröther,

welcher Freitag den 3. October 1890, Abends 8¼ Uhr, im Cistercienserstift Mehrerau aus diesem Leben abgerufen worden ist.

Der hohe Verstorbene war es, welcher im Jahre 1877 sich den Vorbereitungen für die zweite Auflage des Werkes unterzog und dadurch das lange verhinderte Erscheinen derselben möglich machte. Durch seine persönliche Verwendung fesselte er eine lange Reihe gelehrter Mitarbeiter an das Unternehmen und verfaßte selbst eine große Zahl von Artikeln, welche demselben zur Zierde gereichen. Seine unermüdliche Thätigkeit würde wohl bis zur Vollendung des Werkes demselben reiche Früchte getragen haben, wenn der Ruf des heiligen Vaters ihm nicht einen erhabenern und weiter reichenden Wirkungskreis angewiesen hätte. Obgleich er schon vor der Drucklegung des ersten Heftes die Leitung des Ganzen anderen Händen überlassen mußte, so ist er doch durch seine Theilnahme der Arbeit immer nahe gestanden, und für alle Zeit dient sein Name dem Kirchenlexikon zur Ehre und zur Zierde. Im Sinne unserer Leser handeln wir sicherlich, wenn wir an dieser Stelle auch in ihrem Namen aussprechen, daß wir einem der Größten, welche das deutsche Land hervorgebracht, über das Grab hinaus unsere Bewunderung, unsere Verehrung und unsere Dankbarkeit bewahren.

Bonn und Freiburg im Breisgau, 10. October 1890.

Dr. Franz Kaulen.
Herder'sche Verlagshandlung.

Joseph Cardinal Hergenröther

wurde am 15. September 1824 zu Würzburg als Sohn des Professors der Medicin Dr. Jacob Hergenröther geboren. Nachdem er 1842 das Gymnasium mit Auszeichnung absolvirt hatte, widmete er sich dem Studium der Philosophie und Theologie zuerst in Würzburg, dann seit 1844 in Rom als Zögling des deutschen Collegs und empfing auch daselbst, obwohl der Ausbruch der Revolution ihn für einige Zeit in die Heimat getrieben hatte, 1848 die Priesterweihe. Nach kurzer Verwendung in der Seelsorge erlangte er in München 1850 den Doctorgrad in der Theologie durch die Schrift Die Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit nach Gregor von Nazianz (Regensb. 1850) und durch eine Disputation, welche in den wissenschaftlichen Kreisen der Hauptstadt Bewunderung erregte. Als Döllinger im Namen der Facultät mit den Worten: Coronasti nos, coronamus te ihm das Doctorbiret überreichte, ahnte er nicht, daß ihm, der gerade in dieser Zeit unter den deutschen Theologen unbestritten die erste Stelle einnahm, in dem so geehrten jungen Manne später ein überlegener Gegner erwachsen werde. Hergenröther habilitirte sich als Privatdocent der Theologie mit der Schrift De catholicae Ecclesiae primordiis recentiorum Protestantium systemata (Ratisb. 1851) und wurde schon 1852 als außerordentlicher Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts nach Würzburg berufen. Das Ordinariat für beide Fächer erlangte er 1855. Neben den Pflichten, welche der Beruf ihm unmittelbar auferlegte, vertiefte er sich in den folgenden Jahren in weitausgreifende Studien über die Geschichte der morgenländischen Kirche. Als Früchte archivalischer Forschungen hierüber edirte er eine Reihe meist ungedruckter Werke griechischer Schriftsteller, so Photii Liber de Spiritus Sancti mystagogia, nunc primum editus, Ratisb. 1857; Prolegomena in Photii Amphilochia, mit 21 von A. Mai noch nicht edirten Quästionen, bei Migne, Patrologiae cursus completus, series graeca CI; Nicetae Thessalon. Patriarchae Dialogorum fragmenta, ib. CXXXIX; Becci Refutatio libri Photii de processione Spiritus Sancti, ib. CXLI; Gregorii Meliss. Patriarchae Apologia contra Ephesii confessionem et Marci Ephes. nonnulla, ib. CLX; Marci Ephes. Capita syllogistica cum respons. Scholarii et Bessarionis, ib. CLXI; veröffentlichte dann, zum Theil als Abwehr gegen die Darstellung von A. Pichler, Die Neuen Studien über die Trennung der morgenländischen und abendländischen Kirche, Würzb. 1864, bis endlich sein großes Werk über das orientalische Schisma unter dem Titel: Photius, der Patriarch von Constantinopel, 3 Bde., Regensburg 1867—1869, mit dem Anhange Monumenta graeca ad Photium ejusque historiam spectantia, ib. 1869, erschien. Das Buch, in welchem eine Fülle von theologischem, canonistischem und historischem Wissen niedergelegt ist, erregte nicht bloß in Deutschland, sondern auch in den gelehrten Kreisen von St. Petersburg und Athen berechtigtes Aufsehen. Gewissermaßen einen Abschluß dieser Studien liefern die Artikel über die Rechtsverhältnisse der orientalischen Riten, in Verings Archiv f. K.-R. VII—VIII. Die Kirchengeschichte des Abendlandes in neuester Zeit beleuchteten die Schriften: Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg 1860; Spaniens Verhandlungen mit dem römischen Stuhle, in Verings Archiv X—XV; Die französisch-sardinische Uebereinkunft vom 15. Sept. 1864, Frankfurt 1865. Wiederholt hatte Hergenröther Rom um seiner Archive willen besucht; am 18. November 1867 erhielt er von Papst Pius IX. die Aufforderung, neuerdings dahin zu kommen, um an den Vorbereitungsarbeiten für das Vaticanische Concil theilzunehmen. Am 9. Februar 1868 wurde er der Commission de disciplina ecclesiastica als Consultor zugetheilt und trug im Winter 1868/69 die Hauptlast der Arbeit in derselben. Ehe er nach Deutschland zurückkehrte, hatte sich daselbst eine heftige Opposition gegen das bevorstehende Concil und den päpstlichen Stuhl erhoben, eingeleitet im März 1869 durch fünf Artikel der Allgemeinen Zeitung über das Concil und die Civiltà (später in Buchform ausgegeben mit dem Titel: Der Papst und das Concil von Janus, Leipz. 1869). Hergenröther hatte seit Langem mit Schmerz beobachtet, daß ein Theil der deutschen Theologen seit der Münchener Gelehrtenversammlung im J. 1863 mit dem Schlagworte „der deutschen Wissenschaft" mehr und mehr in eine feindselige Stimmung gegen den römischen Stuhl gerieth; noch im J. 1865 hatte er in der Schrift „Kirche und nicht Partei" eine irenische Saite anzuschlagen versucht; jetzt aber, am Vorabende des Concils, *fand er sich gezwungen, „im Bewußtsein* einer heiligen Pflicht und um den

Forderungen des Gewissens nachzukommen, mit ausführlicher Begründung gegen eine Theologie zu protestiren, welche vom Katholicismus nur den Namen borgt, um ihn desto sicherer in seinem Lebensmittelpunkte zu bekämpfen". Hergenröther betrat als Apologet der katholischen Kirche in der allgemeinen Verwirrung, welche in Deutschland die Gemüther ergriffen hatte, die Höhe der Mission, zu der ihn Gott berufen hatte. In raschem Fluge entstanden die Streitschriften: Anti-Janus, Freiburg 1870; Die „Irrthümer" von mehr als vierhundert Bischöfen und ihr theologischer Censor, ebd. 1870; Die Conciliumsbriefe der Allgemeinen Zeitung, in den Histor.-polit. Bl. LXV—LXVI; Die päpstliche Unfehlbarkeit vor dem Vaticanischen Concil, ebd. LXVI; Ueber das Vaticanische Concil, im Katholik 1871; Kritik der v. Döllinger'schen Erklärung vom 28. März d. J., Freiburg 1871; Eine Erstlingsfrucht der Nürnberger Conferenz, in Verings Archiv XXV; Eine neue theologische Janusfrucht, ebd. XXV. Hatte er schon in diesen Schriften Roms Gegner, kaum daß das Wort ihrem Munde entflohen war, niedergeworfen, so schuf er endlich alles zusammenfassend eine wahre Rüstkammer zur Vertheidigung der Kirche in dem Werke: Katholische Kirche und christlicher Staat in ihrer geschichtlichen Entwicklung und in Beziehung auf die Fragen der Gegenwart. Historisch-theologische Essays und zugleich ein Anti-Janus vindicatus, Freiburg 1872 (abgekürzte Ausgabe 1873, Literaturbelege und Nachträge 1876). In achtzehn eng zusammenhängenden Untersuchungen über das Papstthum in seiner geschichtlichen Entfaltung, sein Verhältniß zu den europäischen Staatssystemen, seine geistliche Gerichtsbarkeit und seine lehramtliche Auctorität wurden die verschiedenen aufgetauchten Fragen auf dogmatischem und historischem Wege, angefangen von den Zeiten der Väter durch das ganze Mittelalter hindurch bis in die Neuzeit, dargestellt und in lichtvollster Weise gelöst. Nun konnte Hergenröther wieder auf das Gebiet seiner Lieblingsarbeit zurückkehren. Gerne nahm er den Vorschlag des Verlegers B. Herder an, für eine beabsichtigte, das Gesammtgebiet der theologischen Wissenschaften umfassende Bibliothek, für welche schon bedeutende Kräfte gewonnen waren, ein Handbuch der allgemeinen Kirchengeschichte zu verfassen. Das Werk erschien von 1876—1878 in zwei Bänden, die schon 1879 eine zweite Auflage erforderten; im J. 1880 kamen dazu als dritter Band die Quellen- und Literatur-Nachweise; in der dritten Auflage, 3 Bde. 1884—1886, wurden diese Nachweise in Notenform der Darstellung selbst beigegeben. Hergenröther verstand es, mit der ihm eigenen Klarheit den äußern und innern Entwicklungsgang der Kirche in lebensvoller Weise zur Darstellung zu bringen und zugleich in den wissenschaftlichen Nachweisen dem Weiterforschenden unerschöpfliche Quellen zu öffnen. Neben diesem Werke, das wieder einzig in seiner Art dasteht, gingen kleinere Arbeiten einher; außer zahlreichen Artikeln und Recensionen in Zeitschriften schrieb er: Ueber die Marienverehrung in den ersten zehn Jahrhunderten, Münster 1870; Athanasius der Große, Erste Vereinsschrift der Görresgesellschaft, Köln 1877; Piemonts Unterhandlungen mit dem hl. Stuhle im 18. Jahrhundert, Würzburg 1877; Cardinal Maury, ein Lebensbild, ebd. 1878; Abriß der Papstgeschichte, ebd. 1879. Eine neue, weitausschauende Arbeit trat an ihn heran, als B. Herder, mit dem er schon lange in Freundschaft verbunden war, ihm die Redaction der neuen Auflage des Kirchenlexikons antrug. Während aber Hergenröther noch mit den Vorbereitungen beschäftigt war, richtete Papst Leo XIII., dem neben den anderen großen Aufgaben seines Pontificates eine besondere Förderung der philosophischen und geschichtlichen Studien am Herzen lag, sein Augenmerk auf den deutschen Gelehrten, damit dieser den einen Theil der Wünsche zur Ausführung bringe. Hergenröther wurde am 12. Mai 1879 zum Cardinaldiacon mit dem Titel S. Nicola in Carcere (seit 1888 S. Maria in Via lata) erhoben und zum Präfecten der päpstlichen Archive ernannt. In dieser Stellung schuf nun der Cardinal eine Neugestaltung der Archivbestimmungen und öffnete dem Wunsch des Papstes gemäß die bisher schwer zugänglichen Schätze den Gelehrten der ganzen Welt. In Selbstlosigkeit und opfervoller Liebenswürdigkeit war er stets bereit, Allen zu dienen. Er selbst bearbeitete das lange vernachlässigte Pontificat Leo's X. und besorgte unter Ueberwindung ungewöhnlicher Schwierigkeiten die Herausgabe eines Theiles der Regesta Leonis X. P. M., Frib. in Brisgov. 1884 sq. Obwohl von Arbeitslast fast erdrückt, ließ er auch die noch in Deutschland vorbereitete Fortsetzung von Hefele's Conciliengeschichte nicht außer Augen und war so glücklich, den VIII. und IX. Band (Fortsetzung I und II), welcher die Zeiten zwischen den Concilien von Basel und Trient umfaßt, dem Drucke übergeben zu können (Freiburg 1887—1890). Jetzt aber war seine Körperkraft gebrochen. Ein Schlaganfall, der schon früher ihm eine Lähmung verursacht hatte, erneuerte sich, als er eben zu einem Besuche im Cistercienserstift Mehrerau bei Bregenz weilte. In Mitte der Ordensbrüder verschied er am 3. October 1890 und wurde am 7. October in der Gruft der Stiftskirche in Gegenwart vieler deutschen Bischöfe, des ganzen Klosterconventes und zahlloser Leidtragenden beigesetzt. [Streber.]

K.

Kaaba, Alkaaba (Würfel, Cubus) ist der Name des mohammedanischen Centralheiligthums in Mecca. Es ist ein altes, würfelförmiges, aus Granit behauenen Steinen zusammengefügtes Gebäude, welches inmitten kostbarer, großartiger Hallen mit vielen Thürmen und Wohnräumen steht. Der Koran sagt, daß dieß das vorzüglichste Gotteshaus der Welt sei (Sure 3, 89); nach der Prophetentradition steht dieser Tempel der Moschee El Aksa in Jerusalem, welche sonst als die zweite der Welt gilt, so weit voran, daß der Unterschied zwischen beiden die Tagreisenweite von 40 Jahren betrage (Moslim, Sahih im Cod. or. Mon. nr. 49, f. 83, a). Die hohe Verehrung, welche dieses Heiligthum genießt, ist unvordenklich. Der Mohammedaner glaubt, daß auf dem Platze der jetzigen Kaaba schon Adam einen Tempel gefunden, und daß er zu demselben vierzigmal bis aus Indien her eine Wallfahrt angestellt habe. Zur Zeit der Sintflut sei diese erste, himmlische Kaaba wieder in den Himmel und zwar in die vierte Region desselben entrückt worden (s. Samachschari zu Sure 2, 119, ed. Mar. 128); an Stelle derselben sei das jetzige Gebäude errichtet. In diesem soll schon Abraham geopfert haben (Sure 37, 107; 2, 119); zum Wahrzeichen seien die Hörner des geopferten Widders an der Dachrinne der Kaaba befestigt worden und geblieben, bis Mohammed sie entfernt habe, um Abgötterei zu verhüten. In die Mauer der jetzigen düsteren Halle ist an der Nordostecke ein schwarzer Stein eingelassen, der wegen früherer gewaltsamer Zertrümmerung jetzt in Silber gefaßt ist. Vermuthlich ist dieß ein Meteorstein, der wegen seines Ursprunges von den heidnischen Arabern göttlich verehrt wurde. Mohammed hielt es für besser, diesen Cultus in seiner neuen Religion bestehen zu lassen, während die Secte der Wahabiten die Verehrung des schwarzen Steines eben als Ueberbleibsel des Heidenthums verabscheut. Der Stein soll zu Abrahams Zeit als heller Hyacinth vom Himmel gekommen, durch die Berührung sündiger Personen aber kohlschwarz geworden sein (Samachschari a. a. O.). Es werden noch die Fußtritte gezeigt, welche Abraham auf dem steinernen Boden dieses Tempels zurückgelassen habe. Jedenfalls genoß die Kaaba mit dem schwarzen Stein ihre Verehrung sehr lange vor Mohammed. Sie soll früher 360 Götzenbilder enthalten haben; auch Bilder von Abraham und Ismael seien darunter gewesen, ein Beweis, daß von einem Zusammenhang dieses Bethauses mit Abraham nicht erst Mohammed zu reden anfing, sondern daß die arabische Nation hierüber eine Sage bewahrte. Die Kaaba war dem heidnischen Araber ein unantastbares Heiligthum, daher auch Asyl für Verbrecher (de Sacy, Chrest. ar. III, 76), und ein Mittelpunkt alles Verkehres. Hier wurden große Märkte gehalten und auf diesen, wie bei den großen Spielen der Griechen, auch die Erzeugnisse der schönen Redekünste dem Urtheile der Nation dargeboten. Dichtungen, welche bei solchen Volksversammlungen den Beifall der Kundigen erhalten hatten, wurden Moallakât, d. h. „die Aufgehobenen", genannt. Daß die preiswürdig erfundenen Gedichte an das Thor der Kaaba seien „aufgehängt" worden und davon den Namen Moallakât (d. h. suspensa) erhalten hätten, erklärt ein gelehrter Araber für einen Irrthum (El Chafâdschi in Amrui ben Kelthûm Moallaka, ed. Kosegarten, Jenae 1819, 66). Den Schlüssel der Kaaba zu bewahren galt als Ausdruck der höchsten Macht (Abulfeda, Spec. hist. Ar., Oxon. 1806, 474). Diesen nationalen Gebräuchen wollte Mohammed nicht entgegentreten; daher lehrte er (Sure 22, 28), schon Abraham habe von Gott Auftrag erhalten, alle Gläubigen zur Wallfahrt dahin einzuladen, und viele Stellen des Korans bemühen sich, die Verdienstlichkeit dieser Pilgerfahrt und des Gebetes an der heiligen Stätte hervorzuheben. Dem Buchstaben nach ist jetzt jeder Moslim verpflichtet, einmal im Leben nach Mecca zu wallfahrten (s. darüber den Art. Islam, VI, 1005). Bei dieser Wallfahrt gehen die Pilger siebenmal um die Kaaba herum und küssen den außen sichtbaren Stein, wodurch derselbe allmälig tief ausgehöhlt worden ist. Die silberne Thüre des Gebäudes wird nur dreimal im Jahre geöffnet: einmal zum Eintritt für Männer, ein anderes Mal zum Eintritt für Frauen, ein drittes Mal zur Ausstäubung und Reinigung. Außerdem bewahrt die Kaaba ihren heiligen Charakter als Kibla, d. h. als die Stelle, wohin alle Gläubigen, wo immer sie sein mögen, sich beim Gebet zu wenden haben. Obwohl Mohammed (Sure 2, 109) lehrt, die Anbetung Gottes des Allgegenwärtigen könne an jedem Orte und in jeder Richtung geschehen — „Gottes ist der Orient und der Occident; wo immer ihr euch hinwenden möget, dort ist das Antlitz Gottes" —, so verordnet er doch, daß alle Mohammedaner beim Gebete sich nach der Kaaba wenden sollen (Sure 2, 139). Die Beobachtung

der Gesichtswendung gegen Mecca ist seitdem jedem Moslim Gesetz. Dieses Gesetz ist dem Judenthume entlehnt, in welchem Salomon der Urheber des frommen Gebrauches der Gesichtswendung der Betenden gegen Jerusalem ist (3 Kön. 8, 48. 2 Par. 6, 34; vgl. Dan. 6, 10. Ez. 8, 16. 17), und in welchem jeder Fromme diesen Gebrauch (נוהג חסידים) noch beobachtet, obwohl derselbe nicht Gesetz ist (Sefer chasidim f. 6 b, ed. Frcf. 1724). In der mohammedanischen Traditionssammlung von Moslim (l. c. f. 83, b) versichert Ibn Azib, er habe mit Mohammed 16 Monate lang beim Gebete die Gesichtswendung gegen Jerusalem beobachtet, bis durch göttliche Offenbarung die Kibla nach der Kaaba gewendet wurde. Die Sorge für die Instandhaltung oder Ausschmückung der Kaaba ist ein Vorrecht oder eine Ehrenpflicht des Padischah von Constantinopel; namentlich erneuert dieser alljährlich die schwarzen, mit goldenen Koransprüchen bestickten Teppiche, welche die Wände bedecken. Als besondere Zierde des Heiligthums gelten die Tauben und andere Vögel, welche hier ein sicheres Asyl finden (s. de Sacy, Chrestom. arabe III, Par. 1806, 76). [v. Haneberg.]

Kabasilas, zwei Metropoliten von Thessalonich. 1. Nilus folgte zu Thessalonich auf den berühmten Hesychasten Gregor Palamas, starb aber noch vor Antritt seines Amtes. Er war Anhänger der streng orthodoxen Partei unter den Griechen und bekämpfte die Lateiner, vor Allem den päpstlichen Primat, in mehreren Streitschriften. Letztere sind mit viel Geist und Scharfsinn geschrieben und wurden daher von den Gegnern des Papstthums stets hochgehalten, ja neuestens sogar in's Russische übersetzt. In der Schrift Περὶ τῆς τοῦ Πάπα ἀρχῆς (De primatu Papae) sucht er ganz im Geiste der späteren Gallicaner und Febronianer darzuthun, daß der Papst nur einen primatus honoris, aber keinerlei Jurisdiction über die anderen Bischöfe habe, daß er an die Canones gebunden sei u. s. w. Im gleichen Geist ist auch das Buch De causa dissidii eccl. lat. et graec. geschrieben, worin alle Schuld am Schisma auf den Papst abgeladen wird, weil er die Differenzpunkte nicht einem allgemeinen Concil zur Entscheidung vorlegen, sondern als oberster Lehrer selbst entscheiden wolle, während alle Anderen als folgsame Schüler diesem Urtheil sich fügen sollten. Außer den genannten Schriften werden Nilus in verschiedenen Handschriften noch Tractate über das Fegfeuer und den Ausgang des heiligen Geistes zugeschrieben, allein seine Werke werden nicht selten mit denen seines Neffen Nicolaus verwechselt. Die beiden erstgenannten Schriften erschienen zuerst in London griechisch ohne Jahreszahl, dann zu Basel 1544 und 1559; zu Frankfurt 1555 mit der lateinischen Uebersetzung von Flacius Illyricus; zu Lyon 1595 und zu Hanau 1608.

2. Nicolaus, ein Schwestersohn des Genannten, folgte seinem Oheim auf dem erzbischöflichen Stuhl zu Thessalonich und starb daselbst im Mai 1371. Ueber seine Geburt und Jugendzeit ist nichts überliefert. Zum ersten Male wird er als Sacellarius (cfr. Du Cange s. v. σακελλίου) in Constantinopel erwähnt, in welcher Stellung er eine scharfe Strafrede gegen die Wucherer hielt. Der Patriarch Johannes verwendete ihn zu politischen Missionen an den Thronprätendenten Johannes Kantacuzenus, den er zum Verzicht auf seine Ansprüche vermögen sollte. Nicolaus stand somit Anfangs auf Seite der Paläologen; 1347 aber, als Kantacuzenus siegreich in Constantinopel einzog, begab er sich in's Lager des Siegers. Nicephorus Gregoras macht ihm deßhalb den Vorwurf, er habe aus Ruhmsucht denselben geistlichen und weltlichen Großen gedient, welche er früher gemieden, und habe sich dienstwillig mit Geschäften aller Art überladen lassen. Wie sein Oheim war auch Nicolaus heftiger Gegner der Lateiner. Er bekämpfte sie in verschiedenen Schriften nicht ohne Animosität. In dem berühmten Hesychastenstreit (s. d. Art. Hesychasten) stand er wie sein Gönner Kantacuzenus auf Seite der Athosmönche gegen Barlaam, Akindynus Nicephorus und Gregoras. Auch er war Vertheidiger des unerschaffenen göttlichen Lichtes, das er vom göttlichen Wesen unterschieden wissen wollte. Uebrigens war bei ihm diese Unterscheidung keineswegs eine rein mechanische und phantastische, wie bei den Athosmönchen; vielmehr schritt er auf Grund derselben zu einer tiefern Begründung und genauern Erklärung dogmatischer und mystischer Fragen, wodurch er eine bevorzugte Stellung in der griechischen Mystik einnimmt. Derselbe trennt von der absolut transcendenten, unnahbaren Wesenheit Gottes (οὐσία) die ungeschaffenen göttlichen Wirkungen, Kräfte und Gnaden (ἐνέργειαι). Diese letzteren seien es, wodurch der Mensch dem Ungeschaffenen genähert, vergöttlicht werde; in ihnen liege somit gewissermaßen ein Medium der Göttlichkeit, eine mittlere Region zwischen dem Absoluten und der menschlichen Natur. In diese Sphäre werden daher von Kabasilas die Mysterien, die Sacramente verlegt, durch welche der Empfangende Antheil erhalte am Göttlichen, an der Gottheit, ohne daß diese zu uns herabgezogen werde. Auf Grund dieser durch die Sacramente vermittelten Mittheilung des Göttlichen an den Menschen wird dann die Stellung des letztern als freiwollenden Individuums, mit anderen Worten, die Stellung des menschlichen Willens im Heilswerk genauer erörtert. Angefangen von dem sich mehr nur passiv, d. h. nicht widerstrebend verhaltenden menschlichen Willen im allerersten Anfang des Heilswerkes wird dessen Thätigkeit, bezw. Mitwirkung durch alle Stufen des Tugendlebens hindurch verfolgt, des Lebens nach Christus (κατὰ Χριστὸν) und des Lebens in Christus (ἐν Χριστῷ), bis hinauf zur höchsten Stufe der Alles überwindenden Liebe. Diese ist nach Nicolaus das φίλτρον, ein Geschoß, welches der Bräutigam den ihm Geweihten in's Herz senkt,

der Zauber, der die Martyrer gestärkt und begeistert hat, die unverlöschliche Glut der Sehnsucht, die übernatürliche Triebkraft, welche das Wachsthum und endliche Erblühen des Lebens in Christus hervorbringt. So bildete sich bei Kabasilas gegenüber der geistlosen Omphalopsychie der Athosmönche eine edle und würdige Mystik aus, welche unbestritten zu den besten derartigen Erzeugnissen der griechischen Kirche gehört. Am vollständigsten sind diese Gedanken dargestellt und durchgeführt in seinem Hauptwerk, den Λόγοι ἑπτὰ περὶ τῆς ἐν Χριστῷ ζωῆς (lat. Ingolst. 1604). Mystisch und symbolisch ist auch die Schrift Ἑρμηνεία κεφαλαιώδης etc., Compendiosa interpretatio in divinum officium, eine Darstellung der griechischen Liturgie, welche hauptsächlich die Cerimonien der heiligen Messe, die Heiligenverehrung u. s. w. behandelt; sie ist gedruckt griechisch und lateinisch Paris 1624. Auch eine Erklärung der Vision Ezechiels wird diesem Nicolaus zugeschrieben. Polemischer Richtung sind der Λόγος περὶ τῆς ἐκπορεύσεως τοῦ ἁγίου πνεύματος, und ganz besonders Ἔλεγχος κατὰ Λατίνων, eine Streitschrift gegen die betr. Schrift des hl. Thomas von Aquin. Außer den genannten Werken haben wir von Nicolaus noch mehrere Sermones, unter denen besonders der schon genannte gegen den Wucher bemerkenswerth ist, den Kabasilas als gegen das göttliche Gesetz verstoßend darzustellen sucht. Endlich sind von ihm noch 16 Briefe bekannt. Die Griechen rühmen an Nicolaus Kabasilas die Frömmigkeit, den tiefen theologischen Geist und den rhetorischen Schwung. (Vgl. Allatius, De Nilis, bei Fabricius, Biblioth. graec. ed. Harles X, 1810, 20 sq. 25; Le Quien, Oriens christianus II, 55; Oudinus, Comment. de script. eccl. III, 917; Demetracopolus, Graecia orthodoxa, Lips. 1872, 76 sq. 83; Migne, PP. gr. CL, 355 sq.; Gaß, Die Mystik des Nicolaus Kabasilas vom Leben in Christo, Greifswald 1849; Stein, Studien über die Hesychasten des 14. Jahrh., Wien 1873.) [Knöpfler.]

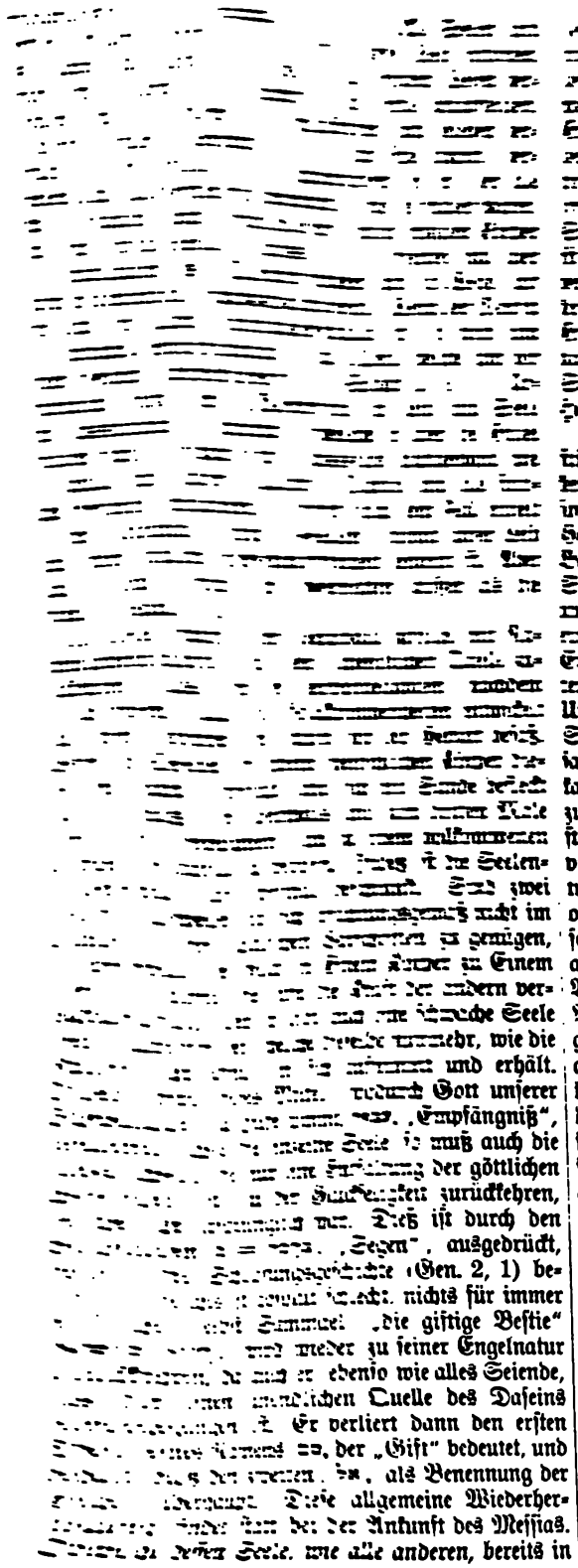
Kabbalá (קַבָּלָה) heißt eine bei den Juden ausgebildete speculative Geheimwissenschaft, welche in mancher Hinsicht mit dem Gnosticismus verglichen werden kann. Der hebräische Name bedeutet „Ueberlieferung", weil die Pfleger dieser Wissenschaft behaupten, der Inhalt derselben sei mündlich von Abraham oder auch von Adam her, der selbst ihn vom Engel Raziel empfangen habe, fortgepflanzt worden. Die Geheimnisse dieser Wissenschaft soll dann Moses auf eine dem gewöhnlichen Verstande nicht zugängliche Weise in die vier ersten Bücher des Pentateuchs eingekleidet und den Schlüssel zu seinem Verfahren Josue, dieser ihn den siebenzig Aeltesten mitgetheilt haben; von letzteren an Vertrauenspersonen übermittelt, seien die betreffenden Geheimnisse von Geschlecht zu Geschlecht auserwählten Männern mündlich überliefert worden, bis sie schließlich unter dem Druck äußerer Nothwendigkeit aufgeschrieben wurden und nunmehr *in zwei hebräischen Büchern zu* finden sind. Von diesen heißt das eine „Buch der Schöpfung" (סֵפֶר יְצִירָה), gewöhnlich die Jezira genannt, das andere „Buch des Lichtglanzes" (סֵפֶר זֹהַר) oder kurzweg der Sohar (nach Dan. 12, 3). Ersteres ist ein Monolog, welcher dem Patriarchen Abraham in den Mund gelegt ist, und enthält auf kurzem Raume angeblich die Erwägungen, durch welche derselbe vom Gestirndienst zur Erkenntniß und Verehrung des wahren Gottes durchgedrungen sein soll; es sind aphoristisch gehaltene Sätze über die Harmonie zwischen dem Verhältniß der geschaffenen Dinge und dem der zehn Grundzahlen und der zweiundzwanzig (hebräischen) Buchstaben zu einander. Dieses Buch wird schon von dem jerusalemischen und dem babylonischen Talmud erwähnt und kann nach Beschaffenheit seines sprachlichen Ausdrucks nur in der Periode, in welcher die ersten in der Mischna (s. d. Art.) genannten Lehrer lebten, d. h. von 100 vor bis 50 nach Chr., geschrieben sein. Gewöhnlich aber wird es dem etwas später lebenden R. Akiba (s. d. Art.) als Verfasser beigelegt. Es ward zuerst 1562 zu Mantua mit fünffachem rabbinischem Commentar gedruckt; seitdem sind viele Ausgaben und auch Uebersetzungen (in's Lateinische von Rittengel, Amsterdam 1642, in's Deutsche von Meyer, Leipzig 1830) davon erschienen. Der Sohar nun, die eigentliche Bibel der Kabbalisten, will ein Commentar über die 54 Paraschen des Pentateuchs sein; da er mit der Erklärung von Gen. 1, 4 beginnt, so führt er auch den Namen מִדְרַשׁ יְהִי אוֹר, „Midrasch zu: es werde Licht". Statt der Erklärung aber werden nur Reflexionen und speculative Auseinandersetzungen gegeben, deren Zusammenhang mit dem Text äußerst lose oder willkürlich ist; es soll damit in bunter Mischung von wunderbarer Gedankentiefe und lächerlichem Aberglauben die Lösung aller metaphysischen Probleme gegeben werden. Auch dieß geschieht ohne Zusammenhang in längeren und kürzeren Ausführungen, welche im Druck drei Quartbände füllen und nach ihrem mehr oder weniger aramäisch gefärbten Ausdruck auf ganz verschiedene Entstehungszeiten hinweisen. Der Sage nach soll der Sohar ein Werk des Rabbi Simon ben Jochai, eines Schülers von R. Akiba, sein, der unter Titus das Leben verwirkt, sich aber in eine Höhle geflüchtet, dort zwölf Jahre in der Verborgenheit gelebt und während derselben seinem Sohne R. Elieser und seinen Schülern den Inhalt des Buches mitgetheilt habe. Dieß ist aber nicht möglich, weil im Sohar schon die sechs Theile der Mischna, die Gemara, die Schule von Tiberias, die Mohammedaner und andere späte Schöpfungen erwähnt werden. Richtiger ist die Annahme, daß der Sohar in dem 13. Jahrhundert, in welchem er veröffentlicht wurde, auch erst aus vorhandenen Schriftstücken, von denen einige sicher schon im 7. Jahrhundert n. Chr. verfaßt sind, zusammengestellt worden ist; die eigene Frau und die Tochter des Herausgebers R. Mose von Leon (gest. 1305)

[illegible] Lehrer [illegible] Quellen [illegible] Zahar [illegible] [illegible] [illegible]

beherrschenden Gegensatzes zwischen männlichem und weiblichem Princip, sowie eine wunderliche, dem Uneingeweihten nicht verständliche Terminologie eine große Rolle spielen. Aus dieser obersten vollkommenen und unveränderlichen Welt ging nun durch Emanation zuerst die „Schöpfungswelt" hervor; auch diese umschließt nur geistige Substanzen, doch stehen dieselben, weil nicht unmittelbar aus dem En Soph hervorgegangen, den Sephiroth an Licht und Reinheit nach. In dieser Welt lebt und herrscht einzig der Metatron (s. u.). Aus ihr ging als Drittes die „Welt der Bildung" hervor, zwar auch noch durchaus immateriell, aber doch, weil von der Urquelle weiter entfernt, aus weniger lichtvollen und feinen Substanzen bestehend. Diese heißt auch die Engelwelt, weil in ihr die Engel wohnen, unkörperliche, aber persönliche Wesen, welche in ein Gewand von Licht gekleidet sind und nur, um den Menschen erscheinen zu können, eine sinnfällige Gestalt annehmen. Als letzte Welt geht aus der dritten die „Welt der Wirkung" oder der Materie hervor; diese Welt besteht aus Substanzen, welche beständigem Wechsel unterworfen sind, die eine oder die andere Gestalt annehmen, sich verbinden und sich trennen. Zu ihr gehört alles Materielle; sie ist die niedrigste Stufe alles Vorhandenen, und in ihr wohnt das Böse.

Die drei letzten Welten, lehrt die Kabbala weiter, sind durch fortgesetzte Emanation vom En Soph mit Engelwesen bevölkert worden. Diese zerfallen als gute und böse in zwei Klassen, von denen jedwede ihren besondern Regenten hat, und bewohnen die drei niederen Welten in folgender Ordnung. Die zweite oder Schöpfungswelt ist der Sitz des Metatron (μετὰ θρόνον, s. d. Art. Judenthum VI, 1967). Dieser allein bildet das Reich der reinen Geister und ist das „Kleid des Allmächtigen", d. h. die sichtbare Offenbarung der Gottheit. Er beherrscht die gesammte irdische Welt und bewahrt Einheit, Harmonie und Bewegung in allen Sphären des Daseins. Er ist auch der Herrscher über die zahllosen Myriaden von Engeln, welche die „Welt der Bildung" bewohnen. Diese seine Untergebenen sind in zehn Chöre getheilt (s. d. Art. Judenthum a. a. O.), welche für die verschiedenen Theile des Universums das nämliche Amt haben, wie Metatron für das All. Sie leiten die Bewegungen der Gestirne; Nuriel ist der Engel des Feuers, Uriel der Engel des Lichts; alle Erzeugnisse, alle Kräfte, alle Vorgänge der Natur sind Wirkungen der Engel. Neben ihnen bilden die bösen Engel ein gesondertes Reich, das seinen Sitz in der materiellen Welt hat. Die Dämonen sind wegen des weiten Abstandes vom En Soph die gröbsten und unvollkommensten Gestaltungen und heißen nur „Schalen" (קְלִיפוֹת) des Seins. Auch sie bilden zehn Chöre oder Abtheilungen, welche den zehn Engelchören entsprechen und stufenförmig an Dunkel und Unreinheit zunehmen. Die ersten beiden Stufen sind nur durch den Mangel aller sichtbaren Form und Organisation gekennzeichnet; die dritte Stufe heißt Finsterniß; die sieben folgenden Grade sind Personificationen aller Schwächen, Leidenschaften und Laster. Die letzteren bewohnen die „sieben Hallen" (שֶׁבַע הֵיכָלוֹת) oder Höllen, welche in unzählige Abtheilungen zerfallen; für jede Art von Schlechtigkeit gibt es hier eine besondere Strafart, und die Dämonen peinigen hier die Armen, welche sich von ihnen haben verführen lassen. Das Oberhaupt dieser finstern Welt heißt Sammael (סַמָּאֵל), „Gift"-, d. h. Todesengel, und der Sohar sagt ausdrücklich, daß der Engel des Todes, die böse Begierde, Satan und die Schlange im Paradies Eins sind. Er hat als Gattin die Unzucht oder das „Buhlweib" (אִשָּׁה זְנוּנִים), welche nicht selten mit der Lilith, dem Nachtgespenst des Talmud, identificirt wird. Beide zusammen werden gewöhnlich als Eine Personification gedacht, welche „die Bestie (חַיְיָא) heißt.

Der Mensch ist nach der Kabbala „zugleich der Inhalt und die höchste Stufe der Schöpfung; deßwegen ward er auch erst am sechsten Tage ‚geschaffen'. Mit der Hervorbringung des Menschen war Alles vollendet, sowohl die obere als die untere Welt, denn Alles ist im Menschen enthalten; er vereinigt in sich alle Formen" (Sohar III, 48 a). Allein er ist auch das Abbild Gottes nach der Gesammtheit seiner unendlichen Attribute; er ist die „Gegenwart Gottes auf Erden" (שְׁכִינְתָא תַּתְאָה). Er ward nicht vom En Soph, sondern vom Adam Kadmon geschaffen; alles, was dieser als Idee besitzt, ist bei ihm Wirklichkeit. Wie dieser der Makrokosmos, so ist der Mensch der Mikrokosmos. „Das Geheimniß des irdischen Menschen", heißt es im Sohar (II, 76 a), „entspricht dem Geheimniß des himmlischen Adam. Allein so wie wir am Firmament, das Alles bedeckt, verschiedene, von den Sternen und Planeten gebildete Zeichen sehen, welche verborgene Dinge und tiefe Geheimnisse enthalten, so gibt es an der Haut, die unsern Körper umgibt, Zeichen und Züge, welche die Sterne und Planeten unseres Körpers sind. Alle diese Zeichen haben einen geheimen Sinn und ziehen die Aufmerksamkeit der Weisen auf sich, die im Gesicht des Menschen zu lesen verstehen." Da die Seele des Menschen eine Emanation aus den zehn Sephiroth und er ein Ebenbild des Adam Kadmon ist, so besitzt auch er zehn Fähigkeiten, welche sich zu einer Dreiheit vereinigen. Diese bilden 1. die Psyche (נֶפֶשׁ), welche unmittelbar mit dem Leibe verbunden und die directe Ursache aller niederen Lebensfunctionen ist; 2. die Seele (רוּחַ), der Sitz des Willens und des sittlichen Lebens; 3. der Geist (נְשָׁמָה), der Sitz der Erkenntniß, die vollkommenste Stufe des Seins. Durch die Psyche gehört der Mensch zur „Welt der Wirkung", durch die Seele zur „Welt der Bildung", durch den Geist zur „Welt der Schöpfung" — eine Thatsache, welche Isaias 43, 7 in den Worten ausdrückt: „Ich habe ihn geschaffen (בְּרָאתִיו), ich habe ihn gebildet (יְצַרְתִּיו), ich habe ihn gewirkt (עֲשִׂיתִיו)." *Alle Menschenseelen* haben ihre Präexistenz in der



Seybiroth existirt, so kann sie
geboren werden, und es kann fol
Messias nicht eher erscheinen, als bis
sammter Seelen ihren Prüfungszustand
haben; folglich wird er erst
die Geborenen am Ende der Tage
Sie die Gesammtsumme aller Se
gereinigt und geheiligt, in
unendlichen Urquells zurückgel
das große Jobeljahr, und die
es gibt keine Sünde, keine St
Verdammung mehr, sondern ein Sabbat
Dann sind alle Seelen mit
Seelen vereinigt und vermehren jede
der andern in dem Heiligthum der fi

Der obigen Darstellung der wichtigsten kabb
Lehren zeigt sich leicht, daß die für's
sich ergebenden Schwierigkeiten nicht aufgeho
sondern nur umgangen sind. Der Uebergang
von der Materie, von dem absolut Guten
Bösen bleibt in tiefes Dunkel gehüllt. Das g
Bösen verläugnet die mosaische Glaubensl
trägt einen pantheistischen Charakter;
des frei schaffenden Gottes erscheint in di
Emanationssystem ein Fatum in einer vergött
der Natur. Man hat sich viele Mühe gegeben,
Ursprung dieses sonderbaren Lehrgebäudes auf
Spur zu kommen. Daß die Kabbala einen
Zusammenhang mit der Philosophie Plato's z
kann nicht geläugnet werden; allein aus Versch
zung der platonischen mit den jüdischen Le
stammt sie nicht, weil sie wesenhafte Unterscl
von jener in sich trägt. Ebenso wenig kann
trotz einiger Aehnlichkeit, aus der alexandrini
oder der neuplatonischen Speculation hergel
sein, da sie offenbar auf dem Boden von Palä
ausgebildet ist, wo man sich zu der griechi
Bildung feindselig gestellt hatte. Eine Einwir
Philo's auf die kabbalistische Geheimlehre ist
gendwo zu entdecken. Von einem Einfluß
christlichen Glaubenssätze auf die Ausbildung
kabbalistischen Speculation kann im Ernst
die Rede sein. Die kabbalistischen Anschauu
sind auch älter als das Christenthum; sie fi
sich schon in dem angedeutet, was die Ap
geschichte, Justinus, Irenäus von Simon M
erzählen. Wenn nun Simon als Vater der
stischen Häresien bezeichnet wird, so wird man
durch zur Beachtung der großen Aehnlichkeit
führt, welche der Gnosticismus der ersten d
lichen Jahrhunderte mit der Kabbala zeigt.
hier wie dort die Emanation als Grundpr
des Systems auftritt, kann nicht ohne innern
sammenhang sein. Es ist vielmehr mit Noth
digkeit anzunehmen, daß beide Verirrungen
Ursprung aus der sogen. „morgenländischen Wi
schaft", aus der orientalischen Philosophie ge
men haben, und daß nur aus der Einwirkun
letztern auch auf die griechische Speculatio
Aehnlichkeit neuplatonischer Anschauungen mi

balistischen Sätzen sich herschreibt. Die morgenländische Wissenschaft nun lernten die Juden während der babylonischen Gefangenschaft und später unter der persischen Herrschaft kennen, und aus dieser Zeit sind jedenfalls die Anfänge der kabbalistischen Speculation herzuleiten. Dieselbe mußte später als Mittel zur Reaction gegen den extremen Dogmatismus dienen, mit welchem das talmudische Judenthum Vernunft und Freiheit der Auctorität rabbinischer Aussprüche unterordnete, und ward eben in diesem Bestreben zum entgegengesetzten Extrem getrieben. Da es aber unmöglich war, einer bald allgemein herrschend gewordenen Ansicht und Methode entgegenzuwirken, so barg sich die jüdische Speculation unter dem Schleier einer Geheimlehre.

Es war eine ganz richtig angewandte Maßregel, wenn die Opposition gegen das talmudische Judenthum dieselbe Erkenntnißquelle für sich in Anspruch nahm, deren auch jenes sich rühmte, nämlich die Tradition. So ist der Name Kabbala zu erklären. Im Judenthum verstand es sich von selbst, daß jedes wissenschaftliche System auf die Bücher des alttestamentlichen Canons aufgebaut wurde. Wie daher die Gnostiker ihre anderweitig herstammenden Systeme in die Formen des Christenthums kleideten, so leiteten die kabbalistischen Lehrer ihr gesammtes System aus dem Pentateuch und den übrigen Büchern des jüdischen Canons her. Hierzu bedurfte es gewiß einer sehr künstlichen Auslegung, und darin haben die Kabbalisten das Höchste geleistet. Manche ganz willkürliche Erklärungen muß man wenigstens als geistreiche Einfälle anerkennen, wie wenn z. B. der Sohar folgendermaßen eine schon genannte Lehre begründet. „Eine Gestalt, in welcher man nicht das männliche und das weibliche Princip findet, ist keine himmlische, vollständige Gestalt. Der Heilige, gepriesen sei er, schlägt nicht seine Wohnung an einem Orte auf, wo diese beiden Principien sich nicht vollkommen vereinigt finden; der Segen kann nur da sein, wo diese Vereinigung ist, wie es uns die Worte sagen: ‚Er segnete sie und nannte ihren Namen Adam, da sie geschaffen wurden' (Gen. 5, 2); denn selbst der Name Adam (Mensch) kann nur einem Manne und einer Frau, welche zu Einem Wesen verbunden sind, gegeben werden" (I, 55 b). Daneben aber haben die Anhänger der Kabbala eine Reihe willkürlicher Auslegevorschriften ersonnen, mittels deren sie freilich alles, was sie wollen, aus dem Buchstaben des Alten Testamentes zu Tage fördern können; diese Vorschriften sind so eigenthümlicher Natur, daß man oft nur sie unter dem Namen der Kabbala versteht. Dieselben lassen sich hauptsächlich auf ein dreifaches Verfahren zurückführen, auf die Temura (תְּמוּרָה, „Verwechslung"), die Gematria (גַּמַטְרִיָּה, γεωμετρία) und das Notarikon (נוֹטָרִיקוֹן). 1. Die Temura besteht darin, daß man die Buchstaben eines biblischen Wortes nach bestimmten Regeln umstellt oder durch andere ersetzt, so daß *ein ganz neues Wort entsteht. Eine* dieser Regeln ist das Athbasch, wonach man die Buchstaben des in umgekehrter Ordnung gestellten Alphabets für die des richtiggestellten setzt, also ת für א, ב für ש u. s. f. Von diesem Verfahren finden sich sogar Spuren im masorethischen Text; das Wort שֵׁשַׁךְ steht nach derselben Jer. 25, 26; 51, 41 für בָּבֶל, wie es auch die LXX mit Βαβήλ wiedergeben. Ebenso steht Jer. 51, 1 לֵב קָמַי, das die LXX mit Χαλδαίους wiedergeben, offenbar nach jener Regel für כַּשְׂדִּים. 2. Die Gematria ist das Verfahren, jedes Wort durch ein anderes zu ersetzen, welches, die Buchstaben als Ziffern gerechnet, denselben Zahlenwerth darstellt. Nach dieser Regel soll für den Namen des höchsten Engels Metatron (מטטרון = 40 + 9 + 9 + 200 + 6 + 50) auch der Name des Allmächtigen (שדי = 300 + 4 + 10) gesetzt und so die erhabene Natur und Würde des Engelfürsten erkannt werden können. Das erste Wort der Genesis, בראשית, zählt 913 (400 + 10 + 300 + 1 + 200 + 2). Dieselbe Zahl steckt aber auch in בתורה יצר, „er bildete durch das Gesetz" (200 + 90 + 10 + 5 + 200 + 6 + 400 + 2); daraus soll folgen, daß das Gesetz schon vor der Welt da war. Der Name des Messias (משיח = 40 + 300 + 10 + 8) ist numerisch dem Wort für Schlange (נחש = 50 + 8 + 300) gleich, enthält aber mehr Buchstaben als dieses; ein Beweis, daß der Messias den Satan, der unter der Schlange vorgestellt ist, überwinden und das Reich des Bösen zerstören werde. 3. Nach dem Notarikon stellt man die Anfangs- oder Endbuchstaben einer Reihe von Wörtern zu Einem Worte zusammen oder betrachtet alle Buchstaben eines Wortes anagrammatisch als Anfänge anderer zu einer Reihe vereinigter Wörter. So bilden z. B. die Endbuchstaben von בָּרָא אֱלֹהִים לַעֲשׂוֹת (Gen. 2, 3) das Wort אמת, „Wahrheit", woraus folge, daß Gott die Welt nur geschaffen hat, um die Wahrheit herrschen zu lassen. Die drei Buchstaben des Wortes אָדָם, „Mensch", sind die Anfangsbuchstaben der drei Namen Adam, David, Messias; daraus soll zu entnehmen sein, daß die Seele Adams durch Metempsychose in den Leibern Davids und des Messias wohnen müsse. Diese Art, die heiligen Schriften auszulegen, läßt begreiflicher Weise der Phantasie einen sehr weiten Spielraum, und es bedurfte auch solcher Mittel, um bei Moses und den Propheten die abenteuerlichen Lehren der morgenländischen Speculation verschleiert zu finden. Will man Werth darauf legen, daß der Ausdruck Temura hebräischen, Gematria griechischen, Notarikon lateinischen Ursprungs ist, so darf man wohl auch an eine allmälige Erweiterung und Ausdehnung der kabbalistischen Methode denken, welche der fraglichen Lehre selbst entsprach.

Diese Erweiterung führte aber bald auch zu dem Mißbrauch, der oben mit dem Namen Maasith oder praktische Kabbala bezeichnet worden ist. Die „morgenländische Philosophie" beschränkte *ihre Speculation* nicht auf die Probleme des Den-

kens, sondern hatte sich schon frühzeitig in den Dienst der Magie begeben und Wege aufgesucht, auf denen man sich mit den Mittelwesen zwischen der Gottheit und dem Menschen in Einverständniß setzen könne, um durch ihre Hilfe übermenschliche Kenntnisse zu erlangen, Künftiges vorherzuwissen und übernatürliche Wirkungen hervorzubringen (s. Hug, Einl., 4. Aufl. II, 361 ff.). Die Analogie, welche die Speculation zwischen den höheren und niederen Welten statuirte, galt als innerer Zusammenhang und Ursache zur Wechselwirkung. Dem entsprechend bildeten auch einzelne Lehrer der Kabbala die geheime Wissenschaft aus, wonach man die geistigen Mächte auf die materielle Welt einwirken lassen und so übernatürliche Wirkungen erzielen oder Wunder wirken könne. Schon die babylonische Gemara berichtet (Sanh. 67 b): „R. Chanina und R. Oschaja beschäftigten sich an jedem Freitag mit dem Buch der Schöpfung und brachten so ein dreijähriges Kalb hervor, das ihnen dann zur Nahrung diente." Durch Aussprechen von Worten der heiligen Schrift, welche nach einer der obigen Regeln die Namen geistiger Mächte enthalten, oder durch Aufschreiben solcher Worte auf Amulete soll man nach den späteren Kabbalisten sich jene Mächte dienstbar machen und mit ihrer Hilfe Blut stillen, Krankheiten heilen, Brände löschen können u. dgl. Diese Anwendung ist es, welche die Kabbala in der christlichen Welt am meisten in Verruf gebracht und auch die Strafmittel der Kirche gegen sie aufgerufen hat.

Dagegen hat die theoretische Kabbala innerhalb der Kirche sich manche Freunde durch die Aehnlichkeit erworben, welche Aussprüche derselben mit christlichen Lehren haben. Die betreffenden Stellen sind oft gesammelt und veröffentlicht worden. Schon in Winers Chrestomathia Talmudica et Rabbinica, Lipsiae 1822, sind Nr. 18—24 Stellen aus dem Sohar gesammelt, welche die christlichen Hauptwahrheiten auszusprechen scheinen. Viel mehr solcher Aehnlichkeiten sind nachgewiesen bei Tholuck, Wichtige Stellen des Rabbinischen Buches Sohar im Text und mit Uebersetzung, Berlin 1824. Um nur Ein Beispiel anzuführen, so heißt es Sohar III, 65 (Tholuck 30): „Es sind drei Stufen in Gott, und jede Stufe ist für sich allein, wiewohl dennoch alle zusammen Eins sind, alle zu einer Einheit enge verbunden und nicht von einander verschieden sind." Dieses Beispiel kann aber auch genügen, um zu zeigen, wie weit diese vage Speculation noch von der Klarheit christlicher Erkenntniß entfernt bleibt. Indeß ist oft hervorgehoben worden, daß bedeutende Personen aus dem Judenthum durch das Studium der Kabbala zum Christenthum geführt worden seien: so Paul Ricci, der Leibarzt Maximilians I.; C. O. Rittengel, der letzte Herausgeber des Sepher Jezira, der später unter dem Titel גלי רזיא, Nürnberg 1605, die christlichen Glaubenssätze aus Talmud und Sohar nachzuweisen suchte; Leo der Hebräer, der Sohn des *berühmten Abrabanel, und Andere*, denen jedoch Jacob Frank mit seinen Anhängern nicht länger beigezählt werden sollte (s. d. Art. IV, 1690). Ist aber bei der Conversion jener Männer wirklich das Studium der Kabbala die bewirkende Ursache gewesen, so ist dieß nur daraus zu erklären, daß diese Beschäftigung den Bann des talmudischen Judenthums bei ihnen gebrochen und sie so der christlichen Speculation und Offenbarung zugänglich gemacht hat. Daß diese Convertiten in sich und in Anderen die Ueberzeugung erwecken konnten, die Kabbala sei das wirksamste Mittel, die Juden dem Christenthum entgegenzuführen, ist psychologisch wohl erklärlich. Schon längst war diese Ansicht auch sonst in der Kirche vorhanden. In Europa machte auf die Geheimnisse der kabbalistischen Speculation zuerst Raimund Lullus (s. d. Art.) aufmerksam, der als Autodidact freilich eben durch die Kabbala zum Irrthum verleitet wurde. Nicht anders erging es Picus von Mirandola, als er, nachdem die Kabbala bei den Christen wieder in Vergessenheit gekommen war, 1486 zu Rom die Conclusiones cabalisticae als Thesen zur Disputation veröffentlichte. Gleichzeitig mit ihm suchte Reuchlin die kabbalistische Weisheit zur Ehre der Kirche zu verwenden, doch hatte er in den beiden Gesprächen De Verbo mirifico, Basel 1494, und De Arte cabalistica, Hagenau 1517, sich von unkritischen Gewährsmännern leiten lassen. Gleichwohl ward durch ihn das Interesse für die Kabbala in der christlichen Welt mächtig angeregt. Agrippa von Nettesheim (s. d. Art.) war wohl der erste, der die Verwandtschaft der Kabbala mit dem Gnosticismus begriff, verirrte sich aber trotzdem zur praktischen Kabbala und gewann darin viele Nachfolger. Postel gab 1552 eine lateinische Uebersetzung des Sepher Jezira mit phantastischem Commentar heraus. Pistorius wollte in seiner Ars cabalistica, von welcher nur der erste Band, Basel 1587, erschien, die Resultate der bisherigen Forschungen über die Kabbala vereint darstellen. Paul Ricci suchte im vierten Buch seines Werkes De coelesti Agricultura (inter Opp., Aug. Vind. 1541) den Nutzen, welchen die Kenntniß der Kabbala zur Bekehrung der Juden biete, nachzuweisen und lieferte selbst eine Isagoge in Cabalistarum eruditionem. Woher die Anklänge an kabbalistische Anschauungen bei Jacob Böhme stammen (gest. 1624), ist schwer auszumachen. Der universell gebildete Kircher zog auch die Kabbala in den Kreis seiner Bemühungen; die Kenntnisse der jüdischen Geheimwissenschaft, welche er sich erwarb, beschränken sich jedoch auf die äußeren Formen derselben und sind im zweiten Band seines Oedipus Aegyptiacus, Romae 1653, Cl. 4, niedergelegt. Das vollständigste und genaueste Werk über die Kabbala lieferte als Frucht vieler Mühen Knorr von Rosenroth in der Kabbala denudata seu Doctrina Hebraeorum transcendentalis etc., 2 Tomi, Solisb. 1677, Francof. 1684. Durch dieses Buch ward die Kabbala in die Geschichte der Philosophie eingeführt und behielt

seitdem ihren Platz in derselben. Ueber die theologische Bedeutung der Kabbala blieben die Ansichten verschieden. Die Meinung, daß die wichtigsten Sätze der Kabbala mit den Grunddogmen der christlichen Religion nahe verwandt seien, suchte Wachter in den beiden Schriften: Der Spinozismus im Judenthum, Amsterdam 1699, und Elucidarius cabbalisticus, Halae 1706, als Irrthum darzustellen. Die rationalistische Theologie des vorigen Jahrhunderts dagegen glaubte von ihrem Standpunkt die Ausdrucksweise Johannes' des Evangelisten und die Angaben des Apostels Paulus über die Irrlehren seiner Zeit aus der Kabbala erklären zu können. Auf Grund der Baader'schen und Schelling'schen Anschauungen erhob sich J. Fr. Molitor zu einer überschwänglichen Begeisterung für die Kabbala, als für das wichtigste Mittel zur Bekämpfung des Pantheismus, Atheismus und Materialismus. Nach den Gedanken, welche er in der unvollendet gebliebenen „Philosophie der Geschichte oder über die Tradition" 1824—1853 niederlegte, sollte die Kabbala die Mystik des Judenthums bilden, welche nach innerer Nothwendigkeit der christlichen Apologetik die höchsten Dienste leiste. Indeß lieferte doch die nüchterne und besonnene Darstellung, welche der jüdische Professor Ad. Franck unter dem Titel La Kabbale ou La Philosophie religieuse des Hébreux 1843 zu Paris herausgab (deutsch von Gelinek, Leipzig 1844), den Beweis, daß die Kabbala nur eine Verirrung des Denkens bildet. Zwar versuchten andere Juden (Freystadt, Philosophia cabbalistica et Pantheismus, Regiom. 1832; Joel, Religionsphilosophie des Sohar, Leipz. 1849) den Beweis, daß die gesammte Ausdrucksweise der Kabbala bildlich aufzufassen sei, daß die Sephiroth als freie Schöpfungen des En Soph gedacht seien u. dgl., allein ohne die Ueberzeugung, daß in der Kabbala die jüdische Gnosis vorliege, erschüttern zu können. (Vgl. Munk, Palestine, Paris 1845, 519 sv.; Lutterbeck, Die neutestamentl. Lehrbegr. I, Mainz 1852; Stern, Analyse des Sohar in der Zeitschr. Ben Chananja I—V, 1858—1862; Löw, ebend. VI, 1863; Ginsburg, The Kabbalah, its Doctrines, Development, and Literature, London 1865; Steinschneider in Ersch und Gruber's Encykl. II, 27, Leipzig 1870, 400 ff.; Ginsburg in Smith's and Wace's Dictionary of Christian Biography I, Lond. 1877, 356 ff.) [Kaulen.]

Kadlubek, s. Vincenz von Krakau, der sel.

Kälberdienst, eine besondere Form des Götzendienstes, dem sich die Israeliten hingaben, tritt geschichtlich sehr früh, nämlich schon im Wüstenzug Ex. 32 und Deut. 9, 7. 21 hervor und ist hier schon älterer Herkunft in der Gemeinde, sei er aus gemein-semitischer Wurzel entsprossen, oder von Aegypten erst ihr zugekommen. Durch Moses mittels seines ihm treu zur Seite getretenen Stammes scheinbar ausgerottet, ward der Dienst der goldenen Kälber *(egel, pl. agalim, Os. 10, 5* auch fem. egla) für das Nordreich durch Jeroboam I. zur religiös-politischen Grundlage gemacht und verschwindet in der Geschichte desselben, sowohl als Verehrung Jehova's unter dem betreffenden Bilde, wie als wirklicher Götzendienst, nicht mehr vor dem Untergang des nördlichen Reiches. Der Gegenstand dieses Cultes ist entweder durchweg oder doch in den meisten Fällen als junges Stierkalb zu denken, da hierfür die Analogie des Stiercultes anderer semitischer und auch arischer Völker spricht, und der einmalige weibliche Gebrauch des Wortes in der Mehrzahl bei Osee a. a. O. wohl die Geringschätzung des Götzendienstes ausdrücken soll.

Der Stierdienst war in Aegypten eine sehr alte Cultform, indem Ptah-Osiris im schwarzen Stier Apis zu Memphis und der Sonnengott Horus im weißen Stier Mnevis zu Heliopolis, das wahrscheinlich in dem von Israel bewohnten Gessen lag, und somit die durch beide symbolisirte Naturkraft durch ganz Aegypten in ihnen angeschaut und göttlich verehrt wurde. Daß Israel bei mehrhundertjährigem Aufenthalt in Aegypten diesen Dienst kennen lernte und annahm, ist an sich wahrscheinlich, um so mehr, wenn er alten Neigungen des Volkes entgegenkam. Aegyptische Einflüsse sind demnach Ex. 32 keinenfalls abzuweisen, wenn auch an Annahme von Apis- oder Mnevisdienst, Einführung von förmlichem Götzendienst, oder gar einer Mehrheit von Göttern, die sie gegen Jahve vertauschten, nicht zu denken ist, sondern nur daran, daß man die lebendige Gegenwart Jahve's im greifbaren Bilde, an dessen Anblick man sich gewöhnt hatte, als höchstes Rettungsmittel behalten wollte. Die Annahme eines ägyptischen Einflusses bei hebräisch-canaanitischem Stierdienst findet jedenfalls eine Stütze darin, daß später Jeroboam I., welcher den Stierdienst im Nordreich einführte, sich länger vorher in Aegypten aufgehalten hatte. Wenn im Berichte von Aarons Stierbild wie in demjenigen von Jeroboams Stierculte (3 Kön. 12, 28) der Stier als Bild der Gottheit eintritt, welche Israel aus Aegypten führte, so galten die Stiere wohl als Jahvebilder, aber damit noch nicht auch zugleich als Gegenstand altsemitischen Jahvecultes; als solcher ist der Stiercult überhaupt noch immer problematisch. Dagegen ist er in der ganzen alten Welt als eigenthümlich ägyptische Institution bekannt. Israel aber zeigt sich, seitdem es als Volk in die Geschichte tritt, in religiöser Sitte und Cult oft stark abhängig von seiner Umgebung. Daß dieß auch während seines langen Aufenthalts in Aegypten stattgefunden habe, ist nur ein erlaubter Rückschluß aus seinem schnellen Abfalle in der Wüste. Auch beim Verbot abgöttischer Verehrung von Böcken (Lev. 17, 7) ist am nächsten an ägyptische Unsitte zu denken (Jos. C. Ap. 2, 7; Her. 2, 42. 46). Das Volk ahmte auch sonst gern ägyptische Superstition nach (Jos. 24, 14. Ez. 20, 7 f.; 23, 3. 8); um so eher ist dieß bei dem erzählten Abfall (Ex. 32) anzunehmen. Waren damals seine Gedanken auf abgöttischen Dienst gelenkt, so leiteten

ſich dieſelben faſt mit Nothwendigkeit nach dem eben verlaſſenen Aegypten und zu den Hauptgeſtalten im Pantheon desſelben zurück. Zudem zeigt das Orgiaſtiſche am Feſt des goldenen Kalbes (Ex. 32, 3. 6. 19) die ägyptiſche Unſitte, ausgelaſſenes Treiben mit dem Cult zu verknüpfen, an dem ſelbſt die Prieſter theilnahmen. Jeroboam mußte wohl beabſichtigen, durch eine an ſich fremde, aber heimiſch gewordene Cultusform die neue Herrſchaft zu befeſtigen. Dieſelbe blieb aber gerade dann unſicher, wenn ſie nicht ſchroff dem bildloſen Cult zu Jeruſalem entgegentrat. Daß wir über die Verehrung von Stierbildern in Aegypten nichts wiſſen ſollen, ſcheint unrichtig und in ſich unwahr, faſt unmöglich zu ſein. Denn wenn die kleinen Apisbilder, die man aufgefunden, auch bei Proceſſionen herumgetragen wurden, ſo ſchloß dieß deren Anbetung nicht aus, ſondern ein. Apis und Mnevis waren in ganz Aegypten verehrt und lebende ſymboliſche Thiere. Ihre Verehrung war gegenüber der Anbetung von Bildern nur eine noch grellere Handlung, welcher die von Thierbildern voran und nebenher ging. Mela berichtet (De situ orbis 1, 9, 7) von ihnen: colunt effigies multorum animalium atque ipsa magis animalia, und Strabo ſagt von den ägyptiſchen Tempeln, wo überhaupt in ihnen Bilder vorhanden ſeien, da hätten ſie nicht Menſchen-, ſondern Thiergeſtalt. Herodot weiß (2, 129 sq.) von einer hölzernen hohlen Kuh, welche jährlich beim Feſt des Oſiris in Proceſſion umhergetragen wurde und an den Theilen, die nicht vom Gewand bedeckt waren, ſehr ſtarke Vergoldung trug. Er hält ſie fälſchlich als zum Andenken der Tochter des Mykerinus gefertigt, welche in ihr beigeſetzt und mit täglichem religiöſen Dienſt geehrt worden wäre. Es war natürlich ein Götterbild der Iſis, und die goldene Kuh iſt doch unverkennbar eine Vorgängerin des goldenen Kalbes. Das Gold weist auf den Sonnendienſt, und das goldene Kalb zu Dan iſt wohl Nachbildung des nach Allem ſpäter aufgekommenen, weiß ſtrahlenden Mnevis. Ein nahegelegenes Bild für Kraft, Macht, menſchliche und göttliche Herrſchaft war dem Hebräer immerhin der Stier und ſein Horn. Dasſelbe brauchte nicht erſt von einem der verwandten ſemitiſchen Völker entlehnt zu werden, ſondern war den Hebräern von Uralters her ebenſo geläufig wie den Babyloniern oder den ſemitiſirten Phöniciern. Als ein allgemeines, nicht bloß ſemitiſches oder gar bloß hebräiſches Symbol erſcheint das Horn des Altars. Es iſt zu nüchtern, eigentlich zu nichtsſagend, die Anbringung desſelben daraus herzuleiten, daß auf dem Altar gehörnte Thiere geopfert wurden, oder daß die Hörner den Schutzflehenden als Handhaben zum Anfaſſen des Altares dienten. Eher mag ihrer Verwendung urſprünglich der Gedanke eingewohnt haben, daß ſie paſſende Symbole für die ſühnende Kraft und die befreiende und erhörende Macht der auf den Altar herabkommenden Gottheit ſeien. Als Embleme ſolcher oder ähnlicher Bedeutung finden ſich die genannten Zieraten allerwärts, auch bei alten ariſchen Völkern.

Daß der Stierdienſt durch ſemitiſche Völker weiter nach Weſten gebracht wurde, iſt durch die Sage von Wanderungen perſonificirter anthropomorpher Gottheiten, deren Bedeutung ſich leicht unter dem ſymboliſchen Gewand erkennen läßt, vielfach bezeugt. Es ſind durchweg Baal, der phöniciſche Sonnenſtier, und ſeine Gefährtin Aſtarte, welche die Wanderungen unternehmen. Die Ziele der Wanderungen waren zunächſt die öſtlichen Inſeln des Mittelmeeres, dann auch Sicilien und die Südküſte von Spanien (Cypern, Kreta, Rhodus, Gades). Die Hörner, mit denen dieſe Symbole ausgeſtattet erſcheinen, ſind freilich nicht ſelten irreführend und können auch die der Mondſichel bedeuten.

Das Auftreten des hebräiſchen Stierdienſtes in Ex. 32 iſt wohlbeglaubigt, wie das hohe Alter desſelben überhaupt. Daß man die Erzählung als eine Polemik gegen die radikale Neuerung Jeroboams I. auf religiöſem Gebiet anzuſehen habe, welche im Gewand eines hiſtoriſchen Berichtes in die moſaiſche Zeit zurückgetragen worden wäre, iſt eine bodenloſe Vermuthung, eine Folgerung aus nicht minder grundloſen Prämiſſen. Nimmt man das Hauptfactum an, wie man muß, ſo erſcheinen auch die Einzelheiten des Berichtes einfach, kunſtlos und ſachentſprechend dargeſtellt. Während Moſes mit Joſue in der Wolke (24, 18) auf dem Berg verweilte, wurde das Volk, welches den Anblick des göttlichen Befreiers und Führers nicht miſſen konnte, gegen Ende der vierzig Tage ungeduldig. Verwöhnt durch die beſtändigen Gnadenerweiſe, hat es bald den Herrn, ſomit auch den von ihm beſtellten Führer, deſſen es nicht mehr anſichtig wurde, vergeſſen. So verlangt es thöricht nach den ſichtbaren Göttern, von denen Moſes, der unſichtbar geworden, es losgeriſſen hat. Es holt ſie ſich aus Aegypten. Der Mittelsmann mit ſeinem unſichtbaren Gott iſt, ſcheint es, hinweg, die Schranke entſchwunden, das Heidenthum wieder da. Aaron macht das Kalb und gibt ihm, als dem ägyptiſchen Gott, der ſie aus Aegypten geführt (V. 4) habe, den Namen Jahve. So ſchwer war es (und blieb es in der Folge) dem aus dem Heidenthum ſoeben geriſſenen Volk, den unſichtbaren Gott feſtzuhalten. Von den abverlangten Ohrringen heißt es: „er bildete ſie (ins auf das Gold collect. bezogen) mit dem Meißel“ (V. 4), was weder unmittelbar auf das Gold der Ringe zu beziehen, noch auf ein Modell, nach dem der Guß des Goldes zu einem Kalb erſt vorgenommen werden ſoll. Vielmehr iſt die Darſtellung eine Art Hyſteron Proteron, in welchem der Guß als die Hauptſache ſchon vorausgeſetzt und dann durch „machte es zu einem gegoſſenen Kalb“ nachgetragen wird. An einer ausreichenden Menge Ohrringe für einen ſolchen Guß iſt nicht zu zweifeln, da es ſich um ein kleineres Bild handelte, vor dem ein kleiner Altar aufgeſtellt wurde (V. 5). Das

Bild ist daher als massiv golden zu denken, und nicht als im Kerne hölzern und mit Goldblech überzogen. Die ganze Fülle des neuen Lebens erscheint in dem einen Moses concentrirt (Baumgarten); darum soll jetzt das abgefallene Volk untergehen und Moses als der allein Schuldlose in dessen Stelle eintreten. Dagegen will Moses den Zusammenhang, den Gott selbst durch Bestimmung des Volkes zum Träger der Heilsgeschichte gemacht, aufrecht halten und appellirt an „Jahve's Volk" (V. 11 f.), dessen Ehre vor allen Heiden offenbar werden soll. Sein Gebet wird erhört. Was der Herr in Gnaden geschaffen, bleibt unvernichtet, aber die Auflehnung dagegen nicht ungestraft. Von nun an ist dieß das Grundgesetz für die Geschichte Israels. Denn 23000, sicher die vorzugsweise Schuldigen, fallen durch das Schwert der Leviten (V. 28). Levi erscheint dabei von größerer Reinheit und selbstloser Entschlossenheit (V. 29), und der Stamm hat sich durch seine That die priesterliche Weihe errungen. Unrichtig gilt V. 11 bis 14 als aus neuer Quelle genommen oder als Bemerkung des sogen. Redactors, denn nur der erste Ausbruch des göttlichen Zornes, der scheinbar die alsbaldige Vertilgung des Volkes beabsichtigte, ist abgewandt; noch ist aber die Vergebung für den Abfall selbst nicht erlangt; den feinen psychologischen Fortschritt in der Darstellung verwischt man durch die mechanische Annahme einer neuen Quelle oder einer Bemerkung des „Redactors". Moses „verbrannte und zerrieb das Bild und streute den Staub in das Wasser", nämlich in den Bach (Deut. 9, 21), aus welchem Israel das Trinkwasser zu schöpfen hatte. Das Trinken erscheint jedenfalls von Bedeutung. Das Wasser wurde zum Fluchwasser (Num. 5, 24). Noch heute gilt umgekehrt bei den Arabern das Trinken von Wasser, in welchem ein Papier mit einem Koranspruch sich befindet, als die heilsamste Arznei. Die Israeliten sollte durch das Trinken die Strafe ereilen, erklärt das Targum. Das Verbrennen des goldenen Bildes ist keine Calcinirung, oder ein dem ähnliches Verfahren, sicher auch nicht „das elementare Feuer, welches durch die Glut des göttlichen Eifers in Mose wunderbar erhöht wurde, ein Analogon desjenigen Feuers, das am Tag des göttlichen Zornes die Elemente der Welt zerschmelzen wird" (Baumgarten). Ein einfacher Verbrennungsproceß ist freilich auch nicht gemeint, sondern eine Schmelzung dadurch, daß das Bild dem Feuer ausgesetzt, in seiner Form zerstört, sodann zerrieben oder auch schon während des Schmelzens mit irgend einem Stoffe versetzt wurde. Auch V. 30—35 ist keine neue Quelle, sondern „am Tag der Ahndung" besagt, daß auch noch Andere frühzeitig in der Wüste sterben müssen und Gott die Schuldigen durch den Engel, der ihnen voranziehe, aus seinem Buch auslöschen werde. Die Verse sind eine Ergänzung zu V. 28 und stellen eine künftige vollkommene Strafe in Aussicht. Ewald (Gesch. Isr. 3. Aufl., II, 258 f.) denkt beim goldenen Kalb an ein altes Bild der Hyksos, das Israel sich jetzt aneignen konnte, da es als Feind Aegyptens in die Fußstapfen desselben getreten war. Mit diesem Einfall ist lediglich nichts anzufangen.

Zum zweiten Mal tritt der Stierdienst als gewaltsame Reaction von gewaltigen Folgen unter Jeroboam I. auf (3 Kön. 12, 28 ff. 2 Paral. 11, 15). Die von diesem König zu Bethel und Dan, d. h. an der nördlichen und südlichen Grenze des von ihm gegründeten Zehnstämmereiches, aufgestellten beiden goldenen Stiere zerrissen den einheitlichen Nationalcult des unsichtbaren bildlosen Jahve und fälschten die Grundidee von demselben, ohne sie aufzuheben. Hier ist nicht an Einführung einer Götterdualität oder Göttermehrheit zu denken, sondern Jeroboam meinte den einen Gott Jahve, den er nur, wie um ihn lebendig darzustellen, versichtbarte. Damit kam er der alten Neigung jener Stämme nach sinnlicher Anschauung und Greifbarkeit des Göttlichen entgegen, zog aber den Unsichtbaren durch seine Verbildlichung in's roh Irdische herab; denn der über alles Irdische Erhabene widerstrebt jeder Materialisirung, durch welche der Gedanke seiner unendlichen Erhabenheit geschwächt und befleckt wird. Die Bestellung einer nichtlevitischen Priesterschaft und die Verlegung des Hauptfestes auf den achten Monat sollte den Riß erweitern. Eine ganz neue Religion hätte dieß nicht gethan, sondern hätte dem König unübersteigliche Hindernisse auch für Durchführung seiner politischen Plane, auf welche gerade seine religiösen Neuerungen abgesehen waren, entgegengestellt. Der König steifte sich auf Aaron, da seine ganz wie dessen Worte Ex. 32, 8 lauten (12, 28), und Israel nur den als Gott anerkennt, der es aus Aegypten geführt hat. „Siehe da dein Gott, Israel, der dich aus dem Lande Aegypten herausgeführt hat." Sachlich ist es der Singular, da dort nur von Einem Kalbe die Rede ist, da Nehemias 9, 18 die Einzahl gebraucht, und da der Name Elohim auch sonst den Plural des Prädicats bei sich hat. Aber der Bericht wollte durch die beim Abfall in der Wüste gebrauchten Worte Aarons andeuten, daß in den Bildern sich die in der Wüste begangenen Sünden erneuerten, und daß Jeroboam dasselbe Unheil auf sich herabziehen werde. Es war die Sünde gegen das Grundgesetz (V. 30), zu welcher, wie später wiederholt gesagt wird, der König das Volk verleitete. Indem er zur Errichtung der Bilder die altgeheiligte Stätte Bethel im Süden und Dan im Norden wählte, erleichterte er dem Volk den Besuch und entwöhnte es von der Hauptstätte des bildlosen Dienstes. In seltsamer Verdrehung des Sachverhaltes nimmt nun eine neue Schule an, daß die zehn Stämme umgekehrt das Reich fortgesetzt und den Namen Israel bewahrt hätten, während sich im Süden ein einzelner Stamm von der Gesammtheit losgerissen hatte. Man findet dann im Bau des Tempels durch Salomon nach phönicischem Muster eine Gewaltthat gegen die Vertreter des altlegalen Cultus und

in Jeroboam den conservativen Restaurator desselben. Der eifernde Widerstand sämmtlicher Propheten gegen Jeroboam und seine modernen Schutzherren darf nämlich daran nicht irre machen, daß hier radicaler Widerstand das Oberste zu unterst zu kehren und die lautersten Geschichtsquellen zu trüben versucht hat.

Der Stierdienst hielt sich aufrecht, indem er häufig auch nach Juda verpflanzt wurde, und stürzte Volk und Reich in den Untergang (4 Kön. 17, 16). Dem Prophetenthum galt er als Götzendienst, und ohne Zweifel verirrte er sich auch zu Menschenopfern. Os. 13, 2: „Die da Menschen opfern, küssen Kälber", kann nur den Sinn haben, daß sie den Stierdienst mit solchen Opfern verbinden. Vom Molochsdienst ist hier keine Rede, sondern von Menschenopfern, welche in engste Verbindung mit Kälberdienst gebracht sind, und daß Menschenopferung den Hauptnachdruck hat, läßt die Abschwächung der Worte zu Opfernden unter Menschen nicht zu. (Vgl. Selden, De diis Syris syntagmata, Lond. 1617, Amst. 1680; Ewald, Gesch. des Volkes Israel, 3. Aufl., Gött. 1864, II, 256 ff. III, 470 ff.; Köhler, Lehrb. d. bibl. Geschichte Alten Testaments I, Erlangen 1875, 275 ff.; Duhm, Theologie der Propheten, Bonn 1875, 47 ff.; P. Scholz, Götzendienst und Zauberwesen bei den alten Hebräern, Regensburg 1877.) [v. Himpel.]

Kärnthen, Landschaft und Bestandtheil der österreichischen Monarchie. Das alte Carantanien umfaßt im weitern Sinne die jetzigen österreichischen Herzogthümer Kärnthen, Krain und Steiermark. A. Politische Geschichte. I. Bis zur Vereinigung mit dem fränkischen Reiche (788). Die Bewohner des Landes vor der Eroberung durch die Römer (15 v. Chr.) waren Kelten vom Stamm der Taurisker (Bergbewohner, vom altkeltischen taur, Berg). Unter römischer Herrschaft bildete es einen Theil der Provinz Noricum; im J. 476 kam es unter die Herrschaft Odoakers, dann 493 unter die der Ostgoten, 537 unter die der Franken, und zwar wahrscheinlich unter Verwaltung des bayerischen Herzogs. Nachdem die Langobarden in Italien (569) eine neue Heimat gefunden hatten, wurden Slaven aus ihren Wohnsitzen jenseits der Karpathen durch die Avaren westwärts in das Gebiet der Drau und Save gedrängt. Da im Lauf der Völkerwanderung das Land fast völlig menschenleer geworden war, so bildeten diese Slaven, welche von den Avaren zum Schutz gegen die Langobarden verwendet wurden, fast die einzige Bevölkerung. Die Slavisten fassen sie zusammen unter dem Namen der korutanischen Slaven. Als Stammesnamen sind verzeichnet: Chorwati (daher der steirische Dorfname Kraubath und der kärnthnische pagus Crauuati), Suselzer (das Gebiet Susile bei Leibniz) und Stoderaner in den krainischen Alpen (Schafarik, Slavische Alterthümer II, 337; Weiß, Weltgeschichte II, 609). Oestlich verbreiteten sie sich bis zur Enns (Mon. boic. XI, 106; Urkunde von 834), westlich wird das Kloster Innichen am Beginn des Pusterthals 769 bezeichnet als gelegen ad terminos Sclavorum (Mon. boic. IX, 9). Nach dem Hauptort, welcher unter römischer Herrschaft Virunum, später nach dem slavischen Idiom, oder vielleicht noch nach dem keltischen caran, Provinz, Civitas Carantana (so noch 982) genannt wurde, hießen die eingewanderten Slaven Carantani, das Land Carantania, Carinthia, pagus Karintriche. (So nach Zeuß, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme 618. Nach Ankershofen II, 32 hieß die Urform Goratan, vom slavischen gor, Berg, Gebirgsland; die Civitas Carantana ist nicht verschwunden, wie Zeuß annimmt, sondern ist das heutige Karnburg; l. c. II, 442 e.) Zum ersten Mal erscheint der Name Carantanum als Wohnsitz der gens Sclavorum in der Zeit des Langobardenkönigs Grimoald (662—672; Paul. Diac. 5, 22). Carnia, Carneola, ebenfalls als Sclavorum patria bezeichnet (Paul. Diac. 6, 52), das jetzige Krain, ist von dem slavischen kraj, die Grenze, abzuleiten. Von dem harten Druck, der durch die Avaren über die Slaven geübt wurde (Fredeg. Chron. c. 48 sqq.), wurden sie durch Samo gerettet. Dieser war angeblich ein Franke aus dem Sennonengau (Soignies) und errichtete 623 einen großen Slavenbund, der aber nach seinem Tod (um 658) wieder zerfiel. Einige Slavenstämme kamen jetzt bereits unter die Herrschaft der Bayern. Doch werden noch von der Mitte des 8. Jahrhunderts an eigene Herzoge der slavischen Carantanen erwähnt: der noch heidnische Boruth, sein Sohn Cacatius, sein Neffe Chettimar, Waltunch (Walchun), welche Christen waren, obschon noch eine fanatisch heidnische Partei im Lande war (v. Ankershofen II, 56 ff.). Im J. 772 unterwarf Herzog Thassilo II. von Bayern, gereizt durch den Widerstand dieser Partei, das Land der bayrischen Oberhoheit (Chron. Salisb. in Pez, SS. Rer. Austr. I, 334) und gründete an der Grenze zur Bekehrung des Slavenvolkes das Kloster Innichen (Intica, India, das alte Aguntum; Meichelbeck, Hist. Frising. I, 64).

II. Carantanien als fränkisches und deutsches Herzogthum (788—1335). Nach Thassilo's Absetzung (788) kam Carantanien unter die unmittelbare Herrschaft des fränkischen Reiches und wurde Anfangs von dem Herzog Wonimir, dann von Erich von Friaul verwaltet. Um 798 stand es unter dem fränkischen Herzog Ingo. Dieser förderte eifrig das Christenthum. So erzählt die Sage von einem Gastmahl, bei welchem er die leibeigenen Bauern in vergoldeten Gefäßen bewirthet, den Vornehmen aber vor der Thüre Speise und Trank in irdenen Gefäßen gereicht habe, weil jene durch die Taufe gereinigt, diese aber noch im Unrath des Heidenthums seien. Diese symbolische Handlungsweise habe die Vornehmen zur Annahme der Taufe bestimmt (v. Ankershofen II, 319; Dimitz I, 120). Ob Ingo mit dem als selig verehrten Herzog

Domitian identisch und vielleicht nach der Taufe so benannt ist, muß dahingestellt bleiben. (Vgl. Hansiz, Germ. sac. II, 104. Die Bollandisten, AA. SS. 5. Febr. I, 699, lassen Domitian oder Dmitian erst auf Ingo folgen.)

Untergeordnet unter den fränkischen Herzog kommen aber noch bis ca. 821 slavische Stammesfürsten Pribislav, Cemicas, Stoimir, Etgar vor. Nach dem Sturz des avarischen Reiches (796) erbaute Karl die Ostgrenze des Reiches, und von da an unterschied man Carantanum, welches das heutige Kärnthen, einen Theil von Steiermark und das östliche Tirol umfaßte, die windische Mark, zu welcher der Marburger und Cillier Kreis von Steiermark, sowie Kraina oder Chreine in der Marcha gehörten, welches zuerst (974) in einer Urkunde Otto's II. genannt wird. Für letzteres hat eine andere von demselben Jahre die Bezeichnung comitatus, qui Carniola et vulgo Creinamarcha appellatur (Mon. Boic. XXVIII, 1, 210; XXXI, 1, 220). Durch den Vertrag von Verdun (843) wurde dieses gesammte Gebiet ein Bestandtheil des ostfränkischen oder deutschen Reiches unter Ludwig dem Deutschen. Der Enkel desselben, Arnulf, erhielt schon vor 880 die Verwaltung Kärnthens und führte den Herzogstitel. Nachdem Arnulf 887 den deutschen Königsthron bestiegen hatte, stellte er eigene Statthalter über das wichtige Grenzgebiet auf; 895 findet sich als solcher Liutpold, ein Verwandter des Königs. Von ca. 934 an blieb es einige Jahrzehnte in Personalunion mit dem bayrischen Herzogthum, bis die Umtriebe und die gefahrdrohende Macht des bayrischen Herzogs Heinrich des Zänkers Kaiser Otto II. veranlaßten, einen eigenen, vom Reichsoberhaupt unmittelbar abhängigen Herzog von Kärnthen aufzustellen. Dieser gebot zugleich über Istrien und fast ganz Friaul. Als erster erscheint 976 Herzog Heinrich I. (Hezilo, der jüngere Heinrich), Sohn des bayrischen Herzogs Berthold aus der Familie der Schyren (v. Ankershofen II, 328 ff.). Heinrich von Kärnthen ließ sich aber mit Heinrich dem Zänker in eine Empörung gegen den Kaiser ein; daher wurde er schon 978 seines Herzogthums entsetzt und dieses an Otto, Grafen in Wormsfeld, vergabt. Im J. 983 kam es wieder zugleich mit Bayern durch Personalunion an den amnestirten Heinrich den Jüngern, nach dessen Tod 989 an Heinrich den Zänker, und nach dessen Ableben 995 abermals an den Rheinfranken Otto und dessen Sohn Konrad. Aehnlich wechselnd ist die folgende Zeit: Adalbero von Eppenstein, Konrad II. von Rheinfranken, Welf von Altorf (1047), Cuono (von Lothringen?), Berthold von Zähringen, dessen gleichnamiger Sohn; dann Marquard (1036), Liutold (1077), Heinrich von Eppenstein (1090), Heinrich von Sponheim (1122) ꝛc. (Vgl. Weiß, Kärnthens Adel, Wien 1869.) — Aus den Urkunden jener Zeit gewinnt man Kenntniß von der Niederlassung zahlreicher Deutschen mitten unter den in diesen Gebieten angesessenen Slaven. Unter den Heinrichen mögen *aus Friaul Lombarden* gekommen sein, unter Herzog Otto Franken; die meisten Ansiedler kamen wohl aus Bayern. Für Steiermark bestätigen dieß die Ortsnamen Baierwiesen, Bairisch-Kölldorf, Baierdorf (2), Baier-Dorfviertel (Schneller, Gesch. von Oesterreich u. Steiermark III, 272). Die bedeutenden Güter, welche die Bisthümer Salzburg, Brixen und Freising in Kärnthen und Krain besaßen, wurden von deutschen Officialen verwaltet, welche Landsleute als Ansiedler dahin zogen. Auch die meisten Cleriker waren wohl aus dem bayrischen Salzburg, zu welcher Diöcese diese Gebiete gehörten, so daß das deutsche Element bald einen bedeutenden Einfluß auf die Bildungsverhältnisse des Volkes gewann. Auf Colonisation aus politischen Gründen, wie sie Karl der Große vielfach vorgenommen, deuten die Ortsnamen: Sachsendorf, Sachsenfeld, vielleicht auch Friesach. Eine deutsche Insel im slavischen Gebiete von Krain bildete das Ländchen der Gotscheer, zur Zeit Kaiser Ludwigs Guduscani, von den Griechen Γουτζησκοί genannt, wahrscheinlich Nachkommen der oberdeutschen Vandalen (Zeuß 589 ff.). — Im nordöstlichen Grenzland waren seit längerer Zeit die Grafen von Traungau erbliche Markgrafen; um 979 erbauten sie am Zusammenfluß der Enns und der Steier die Stirapurg, welche der Markgrafschaft, Marchia Styriae, den Namen gab. Ottokar VI. erhielt 1180 die herzogliche Würde; als mit ihm 1192 das Geschlecht der Traungauer erlosch, fiel die Steiermark durch Erbvertrag an Herzog Leopold V. von Oesterreich. Nach dem Aussterben der Babenberger mit Friedrich II. dem Streitbaren (1246) besetzten die Ungarn das Land, wurden aber 1260 durch den von den Ständen 1259 zum Herzog erwählten Ottokar von Böhmen wieder vertrieben. — Kärnthen und das meistens unter die nämliche Verwaltung gestellte Krain fielen nach dem Tode des kinderlos verstorbenen Herzogs Ulrich III. von Ortenburg (1269) durch Erbvertrag an seinen Verwandten Ottokar von Böhmen. Rudolf von Habsburg aber betrachtete alle während des Interregnums vorgenommenen Besitzveränderungen als unrechtmäßig, und die Consequenz dieses Princips führte 1278 zum Sturze Ottokars und zur Einziehung der von ihm widerrechtlich besessenen Reichslehen. Mit (Oesterreich,) Steiermark und Krain belehnte Rudolf 1262 seine Söhne Albrecht und Rudolf, mit Kärnthen 1286 den Grafen Mainhard von Görz und Tirol unter der Bedingung, daß nach dem Aussterben seines Mannsstammes auch dieses Land an das Haus Habsburg zurückfalle. — Bei der Einsetzung des letztern erwähnt zum ersten Mal Ottokar von Horneck in seiner Reimchronik die eigenthümliche Inthronisations- und Huldigungsfeier, welche ziemlich lang in Uebung blieb. Der Herzog erschien in genau vorgeschriebenem grauem Bauerngewand vor dem steinernen Sitz, Fürstenstein genannt, welcher nahe der Kirche von Karnburg, an der Stelle der alten Carantaner-Pfalz sich befand. Auf demselben saß

ein Bauer aus der Familie der Edlinger, auch Herzoge zu Glasendorf oder Herzogbauern genannt, welcher Familie dieses Recht erblich für den Senior zustand. Ihn umgab in weitem Kreise das kärnthnische Volk. Der Bauer stellte in windischer Sprache eine Art von Examen über die Gerechtigkeit und Rechtgläubigkeit des Fürsten an, auf welches des Herzogs Begleiter antworteten. Nach einer Ermahnung und einem leichten Backenstreich, den er dem Herzog gab, räumte er demselben seinen Sitz ein. Der Herzog bestieg nun den Stein, schwang das Schwert nach den vier Himmelsgegenden und gelobte, ein gerechter Richter zu sein und von dem Wege des Glaubens nicht abzuweichen. Die Sage führt diese Sitte auf den oben genannten Herzog Ingo zurück, welcher die christlichen Bauern gegenüber den heidnischen Vornehmen bevorzugt habe. Nach Anderen geht sie zurück auf Herzog Walchun, welcher um 770 mit Hilfe der christlichen Bauern über einen von den heidnischen Adeligen aufgestellten Rivalen gesiegt habe. Nach der in der Kirche zu Maria-Saal gefeierten heiligen Messe und nach dem Festmahl folgte die Huldigung bei dem Herzogsstuhl auf dem nahen Saalfeld. Die Inauguration fand in der beschriebenen Weise zum letzten Mal den 18. März 1414 statt, da Herzog Ernst der Eiserne sich der alten Sitte unterzog; die Huldigung empfing dort zum letzten Mal Erzherzog, später Kaiser Ferdinand II., am 28. Januar 1596; Ferdinand III. und IV. empfingen (1631 und 1651) sie durch Stellvertreter (v. Moro, Der Fürstenstein in Karnburg, Wien 1884).

III. Unter österreichischer Herrschaft (1335 bis jetzt). Die oben erwähnte Bedingung des Rückfalls von Kärnthen an das Haus Oesterreich ward 1335 bei dem unbeerbten Tode des Herzogs Heinrich V. erfüllt. Kärnthen fiel an die Söhne Kaiser Albrechts: Albrecht II., den Lahmen, und Otto III., den Freudigen, Herzöge von Oesterreich, Krain und Steiermark. In dieser Vereinigung sind die Länder bis jetzt geblieben; nur Krain hat in Folge des Wiener Friedens von 1809—1813 einen Theil der unter Frankreich stehenden illyrischen Provinzen gebildet.

B. Kirchengeschichtliches. Aus römischer Zeit sind in diesem Gebiet mehrere christliche Niederlassungen bekannt. Eine ist die von Aemona, an der Stelle des jetzigen Laibach, von wo (wahrscheinlich 284 unter Kaiser Numantius) der Martertod eines vornehmen Jünglings Pelagius berichtet wird (Dimitz I, 85). Der Synode von Aquileja 381 wohnte ein Bischof von Aemona, der hl. Maximus, bei. Noch 579 wird ein Patricius (al. Petrus) Episcopus Emenensis erwähnt (Gams, Ser. Epp. 327). Ein zweiter Bischofssitz war zu Tiburnia (Teurnia) im oberkärnthnischen Lurnfeld; dieses stand zur Zeit des hl. Severin unter der Leitung des Priesters Paulinus, welcher vom Volk (um 482) als Bischof postulirt wurde und *als solcher seinen Sitz in jener Stadt* behielt (Eugipp. Vita S. Severini c. 22; Gams l. c. 327). Pettau hatte schon am Ende des 3. Jahrhunderts einen Bischof Victorinus, welcher als Martyrer starb (s. II, 91). Auf der Synode von Aquileja (381) ist eines Bischofs Marcus aus Pettau gedacht, in dessen Stelle sich ein Arianer Julius Valens eindrängen wollte (Rettberg I, 243). Noch 591 wird ein Episcopus Becconensis (Pettau, Petavio) erwähnt (Gams 258; vgl. d. Art. Bayern II, 92). Auch in Cilli (Celeja Claudia), dem Geburtsort des dort auch gemarterten hl. Maximilian, muß mindestens eine Christengemeinde, wenn nicht ein Bischofssitz gewesen sein (Vita S. Maximiliani bei Pez, SS. rer. Austr. I, 23). Die Bischofssitze Aemona und Teurnia standen unter der Metropole Aquileja, von wo aus diese Christengemeinden gegründet worden sein mögen. Von Celeja und Petonia läßt sich dieser Metropolitanverband nicht mit gleicher Bestimmtheit behaupten (Muchar, Noricum II, 289). — Unter der noch heidnischen Bevölkerung ward der keltische Belenus verehrt und der römische Göttercultus betrieben. In Pettau errichteten die römischen Soldaten noch in der Mitte des 4. Jahrhunderts dem Jupiter einen Altar (Rettberg I, 237; Muchar a. a. O. 266 ff.). Sehr verbreitet war im ganzen Gebiet der Cultus des persischen Mithra. In Virunum hatte derselbe eine sehr besuchte Cultusstätte (v. Ankershofen I, 638 ff.). In Krain wurden drei Altäre desselben gefunden: zu St. Oswald, zu Treffen und bei Tschernembl (Dimitz I, 181), ebenso einer zu Rohitsch in der Steiermark (Schneller a. a. O. III, 278). Auch der Dienst der Isis, des syrischen Jupiter Dolichenus und vielleicht auch des Jupiter Serapis ist in Kärnthen nachgewiesen (v. Ankershofen I, 638). — Mit dem Vordringen der Goten hatte, wie oben angedeutet, der Arianismus in jenen Gebieten Platz gegriffen. Unter dem Anprall der heidnischen Slaven war das Christenthum bald wieder geschwunden. Ein Versuch des hl. Amandus (s. d. Art.), dasselbe dort wieder zu begründen, war nicht von Erfolg begleitet. Auch dem hl. Rupert wird eine umfassende Missionsthätigkeit im Carantanerland und bei den Vandalen (Vindelicien?), und die Gründung von Kirchen und Schulen, welche aber nicht namhaft gemacht werden, zugeschrieben (AA. SS. Boll. Mart. III, 702; Schafarik II, 322. Uebrigens wird diese Ausdehnung seiner Thätigkeit v. Ankershofen II, 96 und Rettberg II, 557 in Abrede gestellt). Einen neuen Aufschwung gewann das Christenthum unter dem noch heidnischen Herzog Boruth, welcher, von den Avaren bedrängt, bei den Bayern (um 748) Hilfe suchte und fand; diesen mußte er seinen Sohn Cacat und seinen Neffen Chettimar (Ceitumar, Chotimir) als Geiseln geben, die dann in Bayern christlich erzogen wurden. Chettimar wurde auf Chiemsee (s. d. Art. III, 131) von dem Priester Lupus getauft oder aus der Taufe gehoben. Bei seiner Rückkehr in die Heimat (um 753) brachte er aus dem Salzburger Kloster

einen Priester Majoran mit, und von jener Zeit an blieb Salzburg in inniger Beziehung zu Carantanien. Auf Chettimars Bitte sandte der hl. Virgilius, Bischof von Salzburg, seinen Chorbischof Modestus, die Priester Wato, Reginbert, Chozar, Latinus und den Diacon Ekhard, und diese entfalteten eine geordnete Missionsthätigkeit. Sie errichteten die Kirche St. Maria in Solio, jetzt Maria-Saal, die Kirche in der spätern Pfalz Liburnia, wohl an der Stelle des alten Tiburnia (St. Peter im Holz im Lurnfeld), die ad Undrimas, nach Muchar Ingerinbach im Bezirk Spielberg, nach Tangel bei Weiskirchen im Bezirk Judenburg (v. Ankershofen II, 109 ff.). Der hl. Modestus wird jetzt noch als Apostel Kärnthens verehrt. Nach seinem Tode sandte der hl. Virgilius die Priester Latinus, dann Madalhoh und Warman. Aber unter einer heftigen heidnischen Reaction verödeten die Kirchen wieder, bis Herzog Waltunch (Wladuch) neue Glaubensboten von Salzburg erbat: Heimo, Reginbald, Dupliter, Majoran, Gezhar, Augustin, Gundhar u. A. (Anonymus de conversione Carant., um 873 von einem Salzburger Cleriker verfaßt, ed. Freher 17; v. Ankershofen II, 114 Note). Erst mit der Gründung des Klosters Innichen durch Thassilo (769) begann eine regelmäßige Seelsorge in Kärnthen. Arno (s. d. Art.) bereiste, nachdem er 798 in Salzburg erzbischöfliche Rechte erhalten hatte, persönlich das Slavenland, d. h. Carantanien und Unterpannonien, weihte Kirchen, ordinirte Priester und stellte einen gewissen Theodorich als Regionarbischof für Carantanien unter Abhängigkeit von Salzburg auf. Ein Streit zwischen Aquileja, zu welchem dieses Gebiet früher in Metropolitanverband gestanden war, und zwischen Salzburg wurde im J. 811 durch Karl den Großen dahin geschlichtet, daß die Drau als Grenze zwischen dem Patriarchat von Aquileja und der Erzdiöcese Salzburg festgesetzt wurde (s. o. I, 1415). Demzufolge wurden von Salzburg aus auch die folgenden Chorbischöfe Otto (gest. 853), Oswald (gest. 865), dann der Archipresbyter Altfrid aufgestellt. Uebrigens übten die Salzburger Erzbischöfe vielfach persönlich das Oberhirtenamt in Carantanien, z. B. Adalwin 864, Adalbert II., welcher im Mai 927 in der Marienkirche bei der Carantaner-Pfalz, dem heutigen Maria-Saal, eine Diöcesansynode hielt und diesen Ort seinem Chorbischof Gotabert als bleibenden Sitz anwies (v. Ankershofen II, 530, Regestenabtheilung Nr. 21). Außer den genannten Kirchen werden in dieser Zeit noch erwähnt: die St. Andreaspfarrkirche in Globzach (jetzt Glantschach), zwei Kapellen im Lavantthal, die Kirche zu den hl. Martyrern Primus und Felician in Werd, die St. Peterskirchen in Civitate carantana und bei Osterwitz, eine St. Lorenzkirche, eine Marienkirche an der Drau, die Kirche in Friesach (a. a. O. II, 535).

Eine Benedictinerabtei Osciwach, Ossiach, wurde angeblich um 1026 von Peppo, Graf von Tiffen, Patriarch von Aquileja, gegründet und zu Ehren seines Vaters Ozzius so genannt (a. a. O. 537. 884). Unter Erzbischof Hartwig (991 bis 1023) wurde bereits das Frauenkloster St. Georgen am Längsee gestiftet. Derselbe ertheilte der St. Aegidiuskirche in St. Paul Pfarrrechte. Unter Erzbischof Balduin (1041—1060) wurde das Frauenkloster in Gurk gegründet; er consecrirte die dortige Marienkirche und ertheilte (6. Januar 1043) dieser und neun anderen Kirchen pfarrliche Rechte. Noch einflußreicher und nachhaltiger wirkte der hl. Erzbischof Gebhard, der Zeit- und Geistesgenosse des hl. Adalbero von Würzburg und des hl. Altmann von Passau, besonders durch die Gründung des Bisthums Gurk (1072; s. d. Art. V, 1371) für das Kärnthner Gebiet, dessen ersten Bischof Günther von Krapfeld er am 6. Mai consecrirte, indem er ihm zugleich das Generalvicariat über die noch zu Salzburg gehörigen Gebiete in Kärnthen und Steiermark übertrug (v. Ankershofen II, 858 ff. 895 ff.). Im J. 1085 stiftete Graf Engelbert von Spanheim das Kloster St. Paul im Lavantthal und besetzte es mit Benedictinern aus Hirsau unter dem ersten Abt Wezilo, einem Ostfranken (a. a. O. 908 ff.). Um's Jahr 1085 stiftete der bayrische Pfalzgraf Arbo (Aribo) das Benedictinerkloster Millstatt (Milstat) am gleichnamigen See in Oberkärnthen mit dem ersten Abt Otto (a. a. O. 920). — Ueber die Einrichtungen, welche die Patriarchen von Aquileja in dem ihnen untergebenen Theil Kärnthens trafen, finden sich wenige Nachrichten. Im 10. und 11. Jahrhundert sind erwähnt die Kirche in Villach, frühzeitig Sitz eines Archidiacons, sowie die in St. Kantian und in St. Michael. Bei der Kirche Maria Jun in Doberndorf (jetzt Eberndorf, im Jaunthal) gründete der Patriarch Ulrich um 1085 ein Chorherrenstift aus den Mitteln, welche ein Graf Chazelin ihm zur Verfügung gestellt hatte (a. a. O. II, 856 ff.). Selbstverständlich waren auch die Bischöfe von Freising und Brixen auf den ihnen von den Kaisern geschenkten Gütern in Carantanien für die Pflege des Christenthums thätig. Dem Bisthum Bamberg hatte Kaiser Heinrich der Heilige schon bei der Gründung bedeutende Güter als Dotation zugewiesen (Hirsch, Jahrbücher des deutschen Reiches unter Heinrich II. Bd. I, 176; II, 133), unter diesen namentlich Villach, Wolfsberg und das Schloß Arnoldstein. Letzteres wurde, nachdem es seit 45 Jahren dem Bisthum entfremdet gewesen war, von dem Bamberger Bischof Otto dem Heiligen, nachdem er vom Papste zu Anagni als Bischof consecrirt worden war, im J. 1107 wieder erworben und in das Benedictinerkloster St. Georgen umgeschaffen, dessen erste Bewohner nach der Haustradition aus dem Kloster Michelsberg zu Bamberg kamen (Herbord, Vita S. Ott. in Jaffé, Mon. Bamb. 714; v. Ankershofen II, 925. 944). — Collegiatstifte zählte man in Unterkärnthen zwölf: St. Andreas, gegründet 1212, Domcapitel 1228; Unterdrauburg, etwa

aus derselben Zeit; Völkermarkt 1231; Gurnitz; Maria-Saal, das älteste von allen; Kreig; das einst Freising'sche Stift zu Werd, 1513 dem St. Georgenorden einverleibt; Straßburg, von Bischof Gerold von Gurk (1326—1333) gegründet; zu Friesach die Stifte Bartholmä, Virgilienberg, St. Mauriz und St. Magdalena, welche beide letztern am Ende des 15. Jahrhunderts aus Frauenklöstern in solche umgewandelt wurden (Hermann I, 395 ff.). Als Ordensleute im eigentlichen Kärnthen sind verzeichnet: Cistercienser in Viktring, Prämonstratenser in Griffen, Chorherren in Eberndorf, die Benedictiner in den Propsteien Wieting und Sagritz, die adeligen Benedictinerinnen zu St. Georgen am Längsee, die Frauen desselben Ordens zu Gurk, Ossiach und Millstatt. Clarissen waren (etwas nach 1323) in St. Veit. Die Johanniter besaßen eine Commende zu Pulst, die Deutschherren ein Haus zu Millstatt. Der 1468 von Kaiser Friedrich und Papst Paul II. zum Schutz gegen die drohende Türkengefahr gegründete St. Georgsorden wurde mit den Gütern des Benedictinerklosters zu Millstatt dotirt und erhielt hier seinen Hauptsitz. Minoriten waren zu Villach und Wolfsberg, beide gestiftet von dem Bamberger Bischof Heinrich von Schmiedefeld, welcher in der Klosterkirche zu Wolfsberg 1257 seine Ruhestätte fand (Bamb. hist. Ver.-Bericht XXXVIII, 83 ff.). Provinzialcapitel der Minoriten wurden 1241 in Graz, 1257 in Judenburg gehalten (Frieß, Geschichte der österreich. Minoritenprovinz, Archiv für österr. Geschichte LXII, 120 ff.). Augustiner-Eremiten waren seit 1263 in Völkermarkt, Dominicaner um dieselbe Zeit in Friesach; daselbst waren auch Cistercienserinnen; ein Frauenkloster zu Neustift in Friesach ist nicht näher bezeichnet (Hermann I, 406 ff.). Die meisten dieser Klöster gingen durch die Reformationsstürme oder durch die josephinische Säcularisation vom J. 1780 ff. zu Grunde. — Zum Zwecke besserer Verwaltung der kirchlichen Angelegenheiten gründete Erzbischof Eberhard II. im J. 1228 für das Kärnthner Gebiet noch ein zweites Bisthum, Lavant, mit dem Sitz zu St. Andreä im Lavantthal, übrigens von sehr geringem Umfang. Zeitweilig führten jetzt die Bischöfe von Lavant das Generalvicariat für den noch unter Salzburg stehenden Theil Kärnthens. Gemäß der letzten Circumscription 1859 umfaßt das Bisthum Untersteiermark (die Kreise Cilli und Marburg) und einen kleinen Theil Kärnthens, und der Bischofssitz ist jetzt in Marburg. — Der Sprengel des Patriarchats von Aquileja (Krain und ein Theil von Kärnthen) wurde lange durch Archidiaconen regiert; solche finden sich in Villach, Eberndorf, Arnoldstein, sogar in den zur Salzburger Diöcese gehörigen Klöstern Ossiach und Viktring (Hermann I, 390). Auch in Laibach war seit 1217 ein aquilejischer Archidiacon. Im J. 1120 stiftete Bischof Hugo von Brixen, wahrscheinlich *nach der Regel des hl.* Bernhard, das Kloster Cruskilach in der Wochein, in welchem er selbst sein Leben schloß, das aber nicht lange bestehen sollte; derselben Regel folgte das 1132 eröffnete Kloster Sittich, dessen erste Bewohner aus dem steirischen Rain kamen. In Michelstetten wurde 1221 ein Kloster der Dominicanerinnen gegründet. Die Templer sollen schon 1167 nach Laibach gekommen sein; bei Möttling hatten sie drei Kirchen (Dimitz I, 163 ff.). Die ersten Franciscaner kamen 1233 nach Laibach; der Deutschorden gründete 1223 Häuser in Möttling und Tschernembl, vor 1237 in Laibach; die Cistercienser kamen 1234 nach Landstraß, die Karthäuser 1255 nach Freudenthal. In Michelstetten entstand 1238 ein Kloster der Dominicanerinnen (a. a. O. 170 ff.). Clarissenklöster wurden 1287 zu Lack, 1300 zu Münkendorf gestiftet; in Laibach erschienen Elisabethinerinnen 1345, Augustiner 1366 (a. a. O. 217. 238). Die Karthause Pletriach wurde 1413 unter dem zweiten Prior Hartmann vollendet; Franciscanerklöster entstanden 1467 in Rudolfswert, 1493 in Stein (a. a. O. 321). Im J. 1462 wurde durch Kaiser Friedrich III. und Papst Pius II. das Bisthum Laibach geschaffen, welchem die vom kaiserlichen Patronat abhängigen Pfarreien der Diöcese Aquileja in Krain und Kärnthen, eine von der Diöcese Salzburg, dann die dem Benedictinerstift zu Oberburg incorporirten Pfarreien in der Steiermark zugewiesen wurden. Die dem Patronat des Patriarchen von Aquileja untergebenen Pfarreien in Krain blieben auch ferner bei dieser Diöcese; ebenso behielt der Bischof von Triest die Pfarreien an der Poik (a. a. O. 303). Die Diöcese wurde dem heiligen Stuhl unmittelbar unterstellt (Weiteres s. Band V, 804). — In der Steiermark sind aus der Zeit 850—1300 über 150 Pfarreien urkundlich erwähnt, und selbstverständlich sind die in den Urkunden aufgeführten nicht die einzigen, welche bestanden. Die zahlreichen, vom J. 1004 an beginnenden Klosterstiftungen s. o. Bd. V, 1059, die Gründung des Bisthums in Seckau ebd. 1057, des in Leoben 1061. — Eine Handschrift vom Jahre 1446 nennt in der Steiermark 20 geistliche Standesherren: den Bischof zu Seckau, die Aebte zu St. Lambrecht, Admunt, Neuenberg, Rhein, Oberburg; die Pröpste zu Seckau, Stainz, Vorau; die Prioren zu Gayrach und Seiz; die Commandeure zu Grätz, Suntag und Fridau, zu Fürstenfeldt; die Johanniter zu Melbing bei Marburg; die Abtissinnen zu Göß und zu Judenburg; die Priorinnen zu Grätz, Märenburg und Studenberg. Dazu kommen noch 14 auswärtige geistliche Körperschaften, welche in der Steiermark begütert waren: die Bischöfe von Salzburg, Freising, Gurk, Chiemsee und Lavant; die Aebte zur heiligen Dreifaltigkeit in der Neustadt, Farnbach, St. Peter in Salzburg, Gärsten; die Pröpste zu St. Stephan in Wien, Suben, Spital am Pyrn, der Prior zu Gäming, die Abtissin zu Traunkirchen (Schneller III, 415).

Reformationswirren. In der Reformationszeit hatte Erzbischof Matthäus Lang von

Salzburg am 5. October 1524 ein kirchliches Reformationsdecret publicirt und eine Provinzialsynode auf den 7. April 1525 nach Mülldorf berufen; diese konnte aber bei den herrschenden Unruhen, die in dem steiermärkischen Bauernaufstand zum furchtbaren Ausbruch kamen, nicht abgehalten werden (Dalham, Concil. Salisb. 287). Die Unruhen der Zeit benutzte Wolfgang Todt, Guardian der Minoriten zu Wolfsberg, um Luthers Grundsätze zu predigen, und legte dadurch den Grund zum Abfall im Lavantthal, während der Führer der aufständischen Bergknappen zu Gastein, Veitmoser, das Lutherthum in das kärnthnische Liefer- und Maltathal verpflanzte, wo es jetzt noch seinen festesten Sitz hat (Hermann II, 2, 171). Dazu kam das Wandern vieler Studenten nach lutherischen Universitäten. Zwischen 1525 und 1557 studirten 29 adelige und bürgerliche Kärnthner in Wittenberg, nach dem letztgenannten Jahre gleichzeitig sogar 32, dazu 5 Krainer. Selbst Stiftungen für kärnthnische Landsleute wurden an der dortigen Burse gemacht (a. a. O. 173). Die Freiherren von Ungnad hielten auf ihren Burgen zu Sonnegg und Waldstein die ersten Prädicanten. Als Klagenfurt nach dem großen Brand von 1514 allmälig neu erbaut wurde, kamen auf Einladung zahlreiche Gewerbsleute, besonders aus Schwaben, in die menschenleere Stadt, unter ihnen auch viele Protestanten; der Priester Martin Knorr aus Katau in Böhmen, welcher hier 1560 als Vicar angestellt wurde, trat drei Jahre später als Seelsorger der lutherischen Gemeinde auf. Die späteren Prädicanten waren durchgehends Anhänger des Flacius Illyricus (s. d. Art.), bis die Stände gegen denselben auftraten und 1578 zu Bruck an der Mur den Beschluß faßten, daß nur die Augsburger Confession zu dulden sei. Dieß hatte einen Protest der Flacianer zur Folge, wofür diese inhaftirt wurden (a. a. O. 178 ff.). Aehnliche Wirren kamen in St. Veit, Völkermarkt ꝛc. vor. In den Besitzungen des Bischofs von Bamberg wurde durch den protestantischen Statthalter Johann Friedrich Hofmann, Freiherrn auf Grünbüchel und Strechau, welcher 1578 an die Stelle des Domherrn Georg von Wichsenstein getreten war, die Reformation verbreitet, was eine scharfe Rüge des Papstes Gregor XIII. an den Bischof von Bamberg, Johann Georg Zobel von Giebelstatt, zur Folge hatte (Hermann II, 2, 207; Ussermann, Episc. Bamb. 221). Dagegen hatte die windische Predigt der Reformation und Trubers windische Bibelübersetzung bei der slovenischen Bevölkerung wenig Erfolg. — Zum Zweck der Gegenreformation wurden zwischen 1522 und 1576 acht Provinzialconcilien in Salzburg gehalten (Dalham, Conc. Salisb. 281—587). Auf dem unter Aquileja stehenden Gebiet wurde 1581 durch den Generalvicar Paulus Bigazius, Bischof von Cattaro, eine Visitation vorgenommen, bei welcher 2000 lutherische Bücher verbrannt wurden; 1594 erschien der Patriarch selbst in Villach. Hier und auf den übrigen bambergischen Besitzungen wirkten besonders eifrig die Bamberger Bischöfe Ernst von Mengersdorf und Neithard von Thüngen durch ihre Vicedome, die Domherren Johann und Wolfgang von Redwitz und Johann Georg von Stadion; im übrigen Kärnthen die Fürstbischöfe von Lavant, Georg Stobäus von Palmberg und von Gurk, Christoph Andreas von Spaur, mit ihnen Erzherzog Ferdinand (Hermann a. a. O. 206 ff.). Gegen die revoltirenden Bauern mußte vielfach Gewalt angewendet werden. Im J. 1598 wurden von Erzherzog Ferdinand die Jesuiten in Millstatt eingeführt, welche zahlreiche Missionen hielten. Die Corporis-Christi-Bruderschaft wurde resuscitirt 1609; die erste Marianische Congregation ward am Gymnasium in Klagenfurt errichtet, und ihr folgten bald andere. Es wurden Exercitien, Synoden und Visitationen gehalten, Clericalseminarien für Gurk und Lavant errichtet. Der Bamberger Vicedom Johann Kaspar von Lammersheim berief 1629 die Kapuziner nach Villach. Uebrigens machte die dadurch zurückgedrängte Häresie im 18. Jahrhundert einen neuen Anlauf. Die (um's Jahr 1680) von Joseph Scheidberger unter den Bergarbeitern von Hallein angeregte Bewegung pflanzte sich auch nach Kärnthen fort und erfaßte die dort noch vorhandenen Kryptolutheraner. Im Juni 1734 wurden die Kirchen von Wölau, Nikelsdorf und Fesernitz erbrochen, und der Pfarrer von Paternion ward mißhandelt, infolge dessen 17 Ansässige und 6 Unansässige im October desselben Jahres nach Siebenbürgen transportirt wurden. Andere wanderten im folgenden Jahre freiwillig aus (Hermann a. a. O. 238 ff.). — In Krain wurde die Reformation besonders durch Primus Truber verbreitet, der seit 1531 Prediger am Dom zu Laibach war. Als ihm Bischof Rauber wegen seiner Angriffe gegen den Cölibat und wegen seiner Agitation für die Communion unter beiden Gestalten das Predigen verbot, räumte ihm der Stadtmagistrat eine unter seinem Patronat stehende Kirche ein; dort predigte er bis 1540 und gewann selbst einige Domherren für seine Lehre (Dimitz II, 198); doch waren sie noch nicht formell apostasirt, und Truber wurde sogar 1544 wieder Prediger am Dom. Hier eiferte er gegen die bei Katholiken und Protestanten gleichmäßig verhaßten Wiedertäufer, welche seit längerer Zeit nahe bei Laibach sich gezeigt hatten (a. a. O. 210). Im J. 1547 stellte Bischof Urban Textor eine Untersuchung gegen zahlreiche Geistliche an, welche der Neuerung verdächtig waren. Aber dennoch griff diese um sich. Truber ging über Nürnberg nach Rothenburg a. d. Tauber, verheiratete sich dort und ließ unter dem Pseudonym Philopatridus Illyricus in Tübingen einen größern und einen kleinern Katechismus in windischer Sprache drucken; 1555—1560 übersetzte er die heilige Schrift in's Windische und veröffentlichte zahlreiche Schriften im protestantischen Sinn. In dem letztgenannten Jahre kam er wieder nach

Laibach und predigte daselbst deutsch und windisch. Er starb 1586 als protestantischer Pfarrer in Derendingen bei Tübingen. An letzterer Universität stiftete Professor Michael Tiffernus ein Stipendium für zwei protestantische Theologie studirende Krainer. Georg Dalmatin aus Gurkfeld in Unterkrain, welcher in Tübingen unter Trubers Einfluß protestantisch geworden war, gab von 1583 an in Wittenberg die Bibel in slovenischer Uebersetzung in Druck, wozu die Stände von Kärnthen, Krain und Steiermark bedeutende Subventionen leisteten (a. a. O. III, 194). Auch Sebast. Crell, Georg Juritschitsch, Hans Tulschak, Anton Dalmata, Stephan Consul u. A. veröffentlichten Reformationsschriften in windischem, illyrischem und croatischem Idiom (a. a. O. 277). Im J. 1569 gab es bereits 24 von der Landschaft besoldete Prädicanten. Auch Feldprädicanten für die unter den Waffen stehenden Soldaten bestellte die Landschaft und warf Stipendien aus für die zu Straßburg, Tübingen und Heidelberg protestantische Theologie studirenden Krainer (a. a. O. 148 ff.). — Im J. 1560 tauchten auch zwinglianische Prediger in St. Christoph bei Laibach auf. Im J. 1583 zeigte sich die Secte der Springer (auch Marterer, Werfer oder Stifter), gegründet von Maruscha, der Ehefrau des Leonhard Medud, welche an die Flagellanten des Mittelalters und an die amerikanischen Shakers erinnert, und fand großen Anhang. Nach zeitweiligem Verschwinden tauchte sie 1602 und 1637 wieder auf (a. a. O. 212 ff. und 472). — Zum Zweck der Gegenreformation wurden 1576 die Jesuiten nach Laibach berufen und wirkten dort Hand in Hand mit dem 1597 zum Bischof ernannten Thomas Chroën, welcher, von protestantischen Eltern stammend, ein eifriger Reformator im katholischen Sinn war; 1612 ließ er auf seine Kosten eine katholische slovenische Uebersetzung der Evangelien drucken, welche in 3000 Exemplaren verbreitet und 1625 abermals aufgelegt wurde (a. a. O. 363). Kapuziner kamen 1608 nach Laibach, 1634 nach Gurkfeld, 1640 nach Krainburg, 1654 nach Rudolfswerth, 1705 nach Lack; Augustiner 1643 nach Grubenbrunn, von wo sie 1657 nach Laibach übersiedelten; ebenda wurde 1648 ein Kloster der Clarissen, 1700 ein solches der Discalceaten (Franciscaner), 1702 eines der Ursulinen gegründet. Auch in der Steiermark hatte die Reformation durch ihre bekannten Lockmittel, den Reiz der Neuheit und die Begierde nach Kirchengut, viele Anhänger gewonnen. Wiedertäufer und Zwinglianer waren daselbst ebenfalls vertreten. Bald gingen die Protestanten zur Offensive über, und die Katholiken schienen in Gefahr, durch die lutherischen Stände ganz aus dem Lande gedrängt zu werden. — Die Geschichte der Reformation und Gegenreformation der Hauptstadt ist übrigens im Wesentlichen die des ganzen Landes (s. d. Art. Graz V, 1046 ff.). Für die letztere wirkten insbesondere die Jesuiten in ihren verschiedenen Anstalten in Graz, Leoben und Judenburg (V, 1049. 1060). Die Franciscaner wurden 1585 in Judenburg und Lankowitz wieder eingesetzt, zahlreiche andere Mendicantenklöster neu gegründet (a. a. O. 1060). Trotz der josephinischen Säcularisation erfreut sich die Steiermark immer noch einer stattlichen Reihe klösterlicher Institute (a. a. O. 1061 f.).

Statistisches. Kärnthen zerfällt außer dem Gebiet der Hauptstadt Klagenfurt (Celovec) in sieben Bezirkshauptmannschaften und hat (nach der Zählung von 1885) 353 485 Einwohner, von welchen 71 Procent Deutsche, die übrigen Slovenen sind. Etwa 5 1/2 Procent sind Protestanten, die übrigen Katholiken. Krain hat außer dem Bezirk der Hauptstadt Laibach (Ljubljana) 11 Bezirkshauptmannschaften mit 491 562 Einwohnern, von welchen nur etwa 30 000 Deutsche sind, die meisten in dem Ländchen Gottschee, etwa 600 in Weißenfels in Oberkrain; etwa 600 sind Italiener oder Friauler. Alle übrigen sind Slovenen und Croaten. Die Bohinci in der Wochein, die Gorenjec an der obern Save, die Dolenjec in Unterkrain, die Ipavec an der Wippach sind übrigens in Mundart und Tracht sehr verschieden. Mit Ausnahme von etwa 300 Protestanten, 310 unirten und etwa ebensoviel nichtunirten Griechen sind die Einwohner Katholiken. Steiermark hat nebst den Stadtbezirken von Graz (Hradec, Hauptstadt), Marburg und Cilli 19 Bezirksmannschaften mit 1 241 651 Einwohnern, von welchen in Nord- und Mittel-Steiermark etwa 67 Procent Deutsche, im Süden 33 Procent Slovenen sind. 99 Procent sind Katholiken, 3/4 Procent Protestanten, 3/20 Procent Israeliten (Ritter, Geographisch-statistisches Lexikon, Leipzig 1883; Andree, Atlas, Bielefeld und Leipzig 1881).

In kirchlicher Beziehung zerfallen diese drei Länder in folgende Diöcesen: 1. Gurk (s. d. Art). — 2. Lavant (die Kreise Cilli und Marburg des Herzogthums Steiermark), Sitz in Marburg: 478 730 Katholiken; 449 Welt-, 48 Ordenspriester; 188 Pfarreien, 31 Localien, 187 Kaplaneien, 7 Beneficien. — 3. Seckau (s. d. Art.). — 4. Laibach (Herzogthum Krain), 568 260 Katholiken, 800 Andersgläubige; 546 Welt-, 48 Ordenspriester; 273 Pfarreien, 2 Localkaplaneien, 19 Exposituren, 46 Beneficien, 11 Kaplaneien, 230 Cooperaturen (Taschenbuch für den katholischen Clerus, Würzburg und Wien 1889). — Die früheren Metropolitanverhältnisse wurden im Laufe der Zeit in der Weise geordnet, daß Laibach, welches bei der Lostrennung von Aquileja unmittelbar dem heiligen Stuhl unterstellt worden war, nach mannigfachem Wechsel (s. V, 805) im J. 1830 unter die Metropole Görz (s. d. Art.) kam. Die Bischöfe von Gurk, Lavant und Seckau blieben Suffragane von Salzburg; sie alle haben Titel und Rang als Fürstbischöfe. Das Salzburger Metropolitanrecht hat aber eine Ausdehnung, welche einzig in der Kirche dasteht. Im Falle der Erledigung der bischöflichen Stühle von Seckau

und Lavant hat der Erzbiſchof jedesmal die Ernennung, Confirmation und Conſecration des Biſchofs vorzunehmen; die Ernennungen des Biſchofs von Gurk vollzieht je zweimal der Kaiſer von Oeſterreich, jedes dritte Mal der Erzbiſchof; die Confirmation und Conſecration ſteht in jedem Fall dem Erzbiſchof zu. Hinſichtlich dieſer drei Bisthümer hat derſelbe auch das Translationsrecht, ohne die Löſung des Bandes vom Papſt erbitten zu müſſen. Dieſen Biſchöfen kann der Erzbiſchof auch Coadjutoren an die Seite ſtellen, und etwaige Reſignation derſelben hat nur in die Hand des Erzbiſchofs zu geſchehen. Sede vacante ſpricht derſelbe auch das Recht der Adminiſtration an. Dieſe weitgehenden Privilegien wurden dem Erzbiſchof ſeit dem 13. Jahrhundert von Rom titulo fundationis zugeſtanden und werden noch jetzt unbeſtritten geübt. (Vgl. Schöpf, Kathol. Kirchenrecht. 3. Aufl., Schaffhauſen 1863, I, 258 ff.)

Literatur. v. Koch-Sternfeld, Rückblicke auf Oeſterreich, Steyermark, Kärnthen, Crayn und Salzburg, München 1845, in den Denkſchriften der königl. Akademie; Frölich S. J., Specimen Archontologiae Carinthiae, Vindob. 1758; v. Ankershofen, Handbuch der Geſchichte des Herzogthums Kärnthen, 2 Bde., Klagenfurt 1850; Hermann, Handbuch der Geſch. des Herzogthums Kärnthen, 3 Bde., Klagenfurt 1860; Vonend, Die Herrſchaften des vormaligen Hochſtifts Bamberg in Oberkärnthen, Villach 1858; Dimitz, Geſchichte Krains, 4 Bde., Laibach 1874. Die Literatur über die Steiermark ſ. im Art. Graz V, 1069. [Weber.]

Kaiſer, Eugen, Theologe, geb. zu Gerolzhofen 1750, trat zu Würzburg in den Orden des hl. Auguſtinus, war Profeſſor der Dogmatik, Moral, Polemik, Hermeneutik und der orientaliſchen Sprachen am Lyceum zu Konſtanz bis zum Jahre 1811 und Verfaſſer folgender Schriften: 1. Oblatio munda sive Missae sacrificium a propheta Malachia praedictum, Const. 1775; 2. Hermeneuticae sacrae canones praecipui, ib. 1784, u. a. m. (Hurter, Nomencl. liter. III, 322. 582; Programm der Studienanſtalt von Münnerſtadt 1860.) [Keller O. S. Aug.]

Kaiſersberg, ſ. Geiler.

Kaiſerthum. I. Das altrömiſch-byzantiniſche. Der Titel „Kaiſer" ſtammt von der römiſchen Familie der Cäſaren, und zufolge der Zugehörigkeit zu dieſer Familie trugen den Namen Cäſar die ſämmtlichen Prinzen der römiſchen Herrſcherfamilie von Octavian, dem Neffen und Adoptivſohn des Cajus Julius Cäſar, bis auf Nero, mit welchem ſie ausſtarb. Von da an war der Name Cäſar ein Titel und bezeichnete den Anſpruch auf die Würde des Imperators oder Auguſtus, wie auch nach der Theilung in das oſt- und weſtrömiſche Reich (395) officiell der Herrſcher hieß. Damit war der Urſprung und die Bedeutung des Namens vergeſſen; der Familienname war Amtsname geworden, welchem allerdings in radice der Gedanke zu Grunde lag, daß der zum Cäſar (καῖσαρ, gotiſch kaisar, althochdeutſch cheisar, mittelhochdeutſch keiser) Gewählte würdig ſei, der Erbe und Inhaber der Macht des großen Dictators C. J. Cäſar zu ſein. Auch bei den Deutſchen hat ſich die Erinnerung an den Urſprung des Namens lange erhalten:

Dû santin si den edelin Caesarem,
dannin noch hiude küninge heizzint keisere
(Annolied 269, nach Kehreins Ausg., Frkf. 1865).

In der Umgangsſprache wurde übrigens Cäſar und Καῖσαρ ſehr frühzeitig als Amtstitel des Regenten ſelbſt gebraucht. Die heilige Schrift nennt nur dieſen, nie den Imperator (Matth. 22, 17 ff. Luc. 2, 1; 3, 1; 20, 22 ff. Joh. 19, 12 ff. Apg. 17, 7; 25, 8 ff. Phil. 4, 22). Nach dem Sturz des Romulus Auguſtulus Momillus (476) ſandte Odoaker die in ſeine Hand gefallenen Inſignien der weſtrömiſchen Kaiſerwürde an den byzantiniſchen Kaiſer Leo, und ein Schreiben des römiſchen Senates an denſelben ſprach den einſtimmigen Wunſch aus, es möge die kaiſerliche Thronfolge in Italien nicht länger fortgeſetzt werden (Weiß, Weltgeſchichte II, 290. 562). Damit war aber der Einfluß der byzantiniſchen Kaiſer auf das Abendland thatſächlich zu Ende, und auch die Siege Beliſars und Narſes' über die Oſtgoten waren nicht im Stande, denſelben wieder dauernd zur Geltung zu bringen. Die diplomatiſchen Noten, durch welche Kaiſer Conſtantin Kopronymus (752) den Papſt Stephan aufforderte, von dem Langobardenkönig Aiſtulf die Rückgabe des Exarchats zu verlangen, und durch welche er (755) von Pipin die durch denſelben gemachten Eroberungen reclamirte, ſind ebenſo viele Beweiſe ſeiner Machtloſigkeit, ſo ſehr auch er, wie ſeine Vorfahren und Nachfolger, vom Größenwahn befangen war (ſ. d. Art. Byzantinismus). Nur in der Geſchichtſchreibung diente die Reihenfolge der byzantiniſchen Kaiſer noch lange als der Faden, an welchen die abendländiſchen Chroniſten ihre Berichte anknüpften. Marius von Avenches (Lauſanne) berichtet am Ende des 6. Jahrhunderts die Siege, welche Narſes über die Goten, Heruler und Franken erfocht, wie wenn er ein Angehöriger des byzantiniſchen Reiches wäre. Selbſt das Chronicon Wirziburgense, welches in der Mitte des 11. Jahrhunderts entſtanden iſt, die Chronik Regino's von Prüm und die große Weltchronik Ekkehards von Aura (1099) bedienen ſich zur Zeitrechnung der Regierungsjahre der byzantiniſchen Kaiſer. Der letztere aber verbindet damit ſeit Pipin dem Aeltern die Regierungsjahre der Hausmeier und der Könige aus dieſem Geſchlecht; erſt ſeit Karls Kaiſerkrönung wird ihm dieſer mit ſeinen Nachfolgern der chronologiſche Leitfaden (Wattenbach, Deutſchl. Geſch.-Quellen, 5. Aufl. II, 171). — Durch den von ſeinem eigentlichen Ziel abgelenkten vierten Kreuzzug wurde mit der Eroberung Conſtantinopels (12. April 1204) das byzantiniſche Kaiſerthum nach Nicäa und Trape-

zunt verdrängt und an seine Stelle das Kaiserthum von Romania mit Balduin von Flandern als erstem Kaiser gesetzt; dieses schloß aber schon am 25. Juni 1261 sein kurzes Dasein. Der Thron wurde wieder durch Michael Paläologus von Nicäa aus eingenommen. Sein definitives Ende fand das oströmische Reich am 29. Mai 1453 durch den Tod Constantins XII. bei der Eroberung Constantinopels durch Sultan Mohammed II. Wie das byzantinische Kaiserthum nur die Cerimonie der Krönung durch den Patriarchen, nicht aber eine eigentliche Weihe und Salbung kannte (Weiß, Weltgeschichte II, 486), so thaten nach Constantin I. die wenigsten Vertreter desselben etwas für die Förderung der großen Culturaufgaben der Kirche. Viele standen auf Seite der Häresie (Arianismus, Nestorianismus, Monophysitismus, Monotheletismus); Julian war selbst Sectenstifter, Zeno suchte durch das Henotikon eine Verschmelzung unvereinbarer Gegensätze zu erzielen, Spätere waren Ikonoklasten, Andere förderten das Schisma und machten es stabil, so daß das kirchliche Leben im Orient zum bloßen Formalismus entartete; fast alle huldigten dem ausgedehntesten Cäsaropapismus (s. d. Art.).

II. Das römische Kaiserthum deutscher Nation. Dieses zweite, weit bedeutungsvollere Kaiserthum war bereits dadurch angebahnt, daß Papst Gregor II. dem fränkischen Hausmeier Karl Martell das römische Patriciat, die Schirmherrschaft über das Patrimonium Petri anbot, um ihn zum Schutz des Kirchenstaates gegen die andrängenden Langobarden zu bestimmen. Dieselbe Würde verlieh Papst Stephan II. am 28. Juli 754 dem Frankenkönig Pipin und dessen Söhnen Karl und Karlmann durch einen feierlichen Act in der Kirche St. Denis bei Paris. Pipin und Karl erfüllten mit Kraft und Erfolg die Pflichten dieses Amtes, und als letzterer zu Ostern 774 in Rom erschien, ließ ihn der Papst mit den Insignien dieses Amtes empfangen. Nach einer Aufzeichnung Cassiodors wurde in älterer Zeit die Würde des Patriciats ertheilt durch Anlegung eines Mantels (mantum), Uebergabe eines Ringes für den rechten Zeigefinger, eines goldenen Reifes auf das Haupt und einer bezüglichen Urkunde (Mabillon, Annal. Bened., ed. Lucae 1739, II, 211). Das ist augenscheinlich die Tracht, welche Karl auf Bitten der Päpste Hadrian und Leo in Rom trug (Einhard, Vita c. 23). Welchen Werth Karl selbst auf diese Würde legte, geht daraus hervor, daß er nach dem Tod des Papstes Hadrian einen Gesandten Angilbert (796) an den neuen Papst Leo III. schickte, um von demselben die Bestätigung des Patriciats (firmitatem patriciatus nostri) einzuholen (Ep. 10 bei Jaffé, Mon. Carol. 356). Die Bedeutung dieses Patriciats wird sehr verschieden aufgefaßt. Sicher war es nicht eine kaiserliche Statthalterschaft im ältern Sinne (wie Abel 129 meint), und die Uebertragung desselben durch *den Papst war von dessen* Seite keine Usurpation. Denn thatsächlich übten seit langer Zeit im Kirchenstaat nicht die Byzantiner, sondern die Päpste alle Rechte souveräner Fürsten. Eben deßhalb waren aber Pipin und Karl als Patricier nicht die Souveräne des Kirchenstaates geworden, sondern sie waren defensores ecclesiae und übten ihre Gerichtsbarkeit nur executorisch, abhängig vom Papste und auf dessen Verlangen. Umschreibende Bezeichnungen ihres Amtes waren tutela, defensio, patrocinium, patronatus. Die päpstliche Souveränität blieb vollkommen intact (Hergenröther, K.-G. I, 726, Note 2, gegen Abel 130, Note 1). — Im Laufe des folgenden Vierteljahrhunderts hatte Karl nicht bloß die Vertheidigung des Kirchenstaates gegen die Lombarden kräftig bethätigt, sondern auch durch seine Kriege gegen die Araber das christliche Frankenreich vertheidigt, durch die Feldzüge gegen die Sachsen und die Avaren der Kirche ein neues Feld ihrer civilisatorischen Thätigkeit eröffnet und ihre gesammte äußere und innere Wirksamkeit hingebend und mit großartigem Erfolg gefördert. Dieses segensreiche Wirken Karls, dazu wohl auch noch der von ihm der Person des Papstes bei der Empörung des Paschalis und Campulus unmittelbar gebotene Schutz (s. d. Art. Karl der Große), brachten den Gedanken zur Reife, das bisherige Patriciat über den Kirchenstaat zu einer Schutzherrlichkeit über die ganze Kirche zu erweitern, und zwar durch Erneuerung der seit 476 erloschenen weströmischen Kaiserwürde. Der historische Vorgang war folgender. Am ersten Weihnachtsfeiertag des Jahres 800, für das Frankenreich der Neujahrstag 801, wohnte Karl in der St. Peterskirche dem Pontificalamt des Papstes Leo III. bei. Am Schluß desselben trat dieser zu Karl und setzte ihm eine Krone auf's Haupt, während das Volk jubelnd rief: Carolo, piissimo Augusto, a Deo coronato, magno pacifico Imperatori, vita et victoria! Dann salbte der Papst ihn zum Kaiser, seinen Sohn Pipin zum König (Liber pontif. in Vita Leonis III., ed. Mogunt. 1602, 184; Einhard, Annal. ad ann. 801, M. G. SS. I, 188). Von da an lautete Karls officieller Urkundentitel: Karolus serenissimus augustus a Deo coronatus, magnus pacificus imperator, Romanum gubernans imperium, qui et per misericordiam Dei rex Francorum et Langobardorum (Sickel, Urk. der Karol., Wien 1867, I, 262 f.). Die hohe Bedeutung dieses Vorgangs liegt zunächst darin, daß der Papst durch diese Salbung und Krönung der weltlichen Macht des gewaltigen Frankenkönigs eine höhere Weihe und Würde gab, und daß Karl als Kaiser sich zum Schutz der Kirche und zur Förderung ihrer culturellen Aufgabe besonders verpflichtete. Die Christenheit hatte jetzt zwei Häupter, ein geistliches und ein weltliches. Es war die Ueberzeugung von dieser erhabenen Würde des Kaiserthums, welche Karl veranlaßte, im Jahre 802 sich im ganzen Reiche eine neue eidliche Huldigung von allen Gemeinfreien leisten zu lassen (Weiß a. a. O.

564; der Inhalt des Eides findet sich M. G. Legg. I, 91). Karl hatte zu dem Vorrang, welchen ihm die Größe seines Reiches vor den übrigen Fürsten gab, noch denjenigen erhalten, welcher aus den mit dem Kaiserthum verbundenen geistlichen Zwecken entsprang. Die Aufgabe des Kaisers ging weiter als die des Frankenkönigs. Er erhielt eine gewisse Oberhoheit über die Fürsten außerhalb des Reiches, die sich allerdings nicht auf deren Gebiet, sondern auf die Förderung des Christenthums und den Schutz der Christen in demselben bezog (Kiesel, Weltgeschichte, Freiburg 1867, II, 189; vgl. auch Wernz, Die Kaiseridee des Mittelalters, in Stimmen aus M.-Laach X, 198 ff.). Im Sinne des deutschen Volkes gestaltete sich übrigens das Kaiserthum geradezu zum dominium mundi. Der Pfaffe Konrad läßt um 1140 Karl den Großen von sich sagen (Rolandslied von Grimm 262, 7):

ich haize der uoget uon rome,
alle wertliche chrone
di sculen mir sin unter tan.

Und Jehan Droyn, der Uebersetzer von Brants Narrenschiff, sagt (1498) von Maximilian, der doch nicht Kaiser im historischen Sinn war: Tu es seigneur quasi de tout le monde (Grimm, Deutsches Wörterbuch V, 36). Einen kräftigen Ausdruck findet der Gedanke dieser kaiserlichen Schutzpflicht, welche sich vielfach nur durch gewaltsame Unterwerfung ungläubiger Nationen bethätigen ließ, in dem Charfreitagsgebet für den Kaiser: ut Deus et Dominus noster subditas illi faciat omnes barbaras nationes, ad nostram perpetuam pacem. Und wieder: Omnipotens sempiterne Deus, in cujus manu sunt omnium potestates et omnium jura regnorum, respice ad Romanum benignus Imperium, ut gentes, quae in sua feritate confidunt, potentiae tuae dextera comprimantur (Missale Rom.). — Die Uebertragung dieser Würde geschah durch den Papst allein; das Volk gab nur beifälligen Zuruf zu der vollendeten Thatsache. Fremde Rechte wurden dadurch nicht verletzt, da der byzantinische Einfluß im Abendland seit langer Zeit thatsächlich verschwunden war. Es war nur zum Heil der Kirche, daß den cäsaropapistischen Gelüsten der Byzantiner, welche überdieß bereits stark dem Schisma entgegentrieben, dadurch auch formell eine Schranke gezogen und der Papst gegen die von jener Seite oft versuchte Beeinflussung (Wernz a. a. O. 207) gesichert war. Andererseits erscheint der Papst hier wie so oft in der Folgezeit als Schiedsrichter in völkerrechtlichen Fragen.

Daß Verhandlungen über die Erneuerung dieser Würde zwischen Leo und Karl vorausgegangen seien, wird behauptet und bestritten. Für das erstere wird angeführt der Brief Alcuins (Ep. 206, ed. Jaffé 699), in welchem er einen seiner Schüler beauftragt, zum Weihnachtsgeschenk Karl eine Prachthandschrift der heiligen Schrift zu überreichen. In dem an Karl gerichteten Begleitschreiben (l. c. 697) spricht er von splendor imperialis potentiae vestrae. Und Lorentz (Alcuins Leben, Halle 1829, 233—236) faßt es auf als ein zur Kaiserkrönung längst vorbereitetes Festgeschenk (nach ihm Weiß und Papencordt); es ist aber kein Jahr genannt, und Jaffé setzt den Brief zwischen 801 und 803, jedenfalls nach der Kaiserkrönung (Mon. Alc. 697, not. 5; vgl. auch Hergenröther, K.-G. I, 731, Note). Dagegen erzählt Joannes Diaconus aus Neapel geradezu (Murat., R. ital. SS. I, 2, 312), der Papst habe in Paderborn Karl die Kaiserkrone versprochen, wenn er ihn schützen werde, und dieser habe mit Freude das Versprechen acceptirt (vgl. Weiß, Weltgesch. II, 562; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom, Paderborn 1857, 105). Andererseits berichtet Einhard (Vit. Carol. c. 28), Karl habe versichert, er würde an jenem Tage die Kirche nicht betreten haben, wenn er des Papstes Absicht vorher gekannt hätte. Vielleicht lassen sich die beiden Berichte dahin vereinigen, daß Vorbesprechungen stattgefunden, der Papst aber die noch obschwebenden Bedenklichkeiten Karls durch einen raschen Schritt abgeschnitten und ihm gewissermaßen sanfte Gewalt angethan habe, indem er, was einmal geschehen mußte, jetzt gleich that (Damberger, Synchron. Gesch. II, 559). Die diplomatische Ausdrucksweise Einhards mag übrigens auch auf die Empfindlichkeit der Byzantiner berechnet gewesen sein, welche es unliebsam aufnahmen, daß 324 Jahre, nachdem Odoaker an Kaiser Zeno gemeldet hatte, das westliche Kaiserthum sei zu Ende, dasselbe in glänzenderer Weise wieder auflebte. Es dauerte lange, bis (812) die Byzantiner die vollendete Thatsache anerkannten und Karl den Titel Imperator et Basileus gaben (Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Großen, Münchener Hist. Jahrb. 1865, 358; Einhard, Annal. ad ann. 812, M. G. SS. I, 199; Hergenröther, Photius II, 170 ff.).

Das Verhältniß zwischen dem Papst, dem höchsten geistlichen Machthaber der Christenheit, und dem Kaiser, dem höchsten weltlichen Machthaber der abendländischen Christenheit, war ein so inniges, daß Einer des Andern kräftige Stütze wurde, ein Verhältniß, welches übrigens mit der mittelalterlichen Lehensherrlichkeit nichts gemein hatte und die beiderseitige Souveränität nicht alterirte. Die Stellung des Papstes als Herrn des Kirchenstaates gestaltete sich nach dem Vorbild der sogen. Immunitätsgebiete, d. h. der einem Bischof oder Abt unterworfenen Territorien, welche von der administrativen, richterlichen und militärischen Gewalt der königlichen Grafen exemt waren. Die Verwaltung dieser Hoheitsrechte, welche die geistlichen Fürsten nicht selbst üben konnten, war für das betreffende Gebiet einem eigenen, von dem Immunitätsherrn aufgestellten Beamten, dem advocatus (Vogt) ecclesiae oder monasterii, anvertraut. Dieser hatte zugleich die Immunitätsrechte des Gebietes und seines Herrn zu vertheidigen. Einer solchen Vogtei oder Schirm-

herrschaft glich das Verhältniß, in welchem der Kaiser zum Kirchenstaat, aber auch zur ganzen Kirche stand. Der Papst nahm als Herr des Kirchenstaates gegenüber dem Frankenkönig, welcher zugleich König von Italien war, die Stellung eines solchen Immunitätsherrn ein, nur mit dem Unterschied, daß die päpstliche Immunität die Anerkennung einer schon längst bestehenden Souveränität war, während die Immunität der übrigen geistlichen Gebiete eine Minderung früherer Abhängigkeit ist. Das Verhältniß wurde aber dadurch oft schwierig und verwickelt, daß die Gewalt des Königs von Italien, gegenüber welcher die Schirmherrschaft auszuüben war, mit der des Kaisers, welcher dieselbe auszuüben hatte, meistens in einer Person vereinigt war. Das neue Kaiserthum aber fand seinerseits eine kräftige Stütze an der Kirche, die zu schützen es berufen war. Karl nannte sich devotus s. Ecclesiae defensor atque adjutor in omnibus apostolicae sedis (M. G. SS. I, 33), sah aber im Clerus die Hauptstütze des Reiches, per quem (scil. clerum) omne pollet imperium (l. c. 191). Bei der großen Verschiedenheit der im Frankenreich zusammengefaßten Volksstämme konnte die Universalität des Kaiserthums sich nur durch engen Anschluß an ein anderes, bereits anerkanntes universelles Reich legitimiren und nur durch die Kirche in den Augen der Völker eine höhere Weihe erlangen. Darum sollte die Grundlage des neuen Reiches eine streng religiöse, katholische sein; darum hieß es Sanctum Romanum Imperium. Je mehr der Kaiser das Gebiet der Weltkirche erweitern half, desto höher mußte seine eigene Macht steigen; und je inniger er sich an das Oberhaupt der Kirche anschloß, desto tiefere Wurzeln gewann sein Ansehen in den Herzen der christlichen Völker.

Aus der Geschichte der Entstehung der kaiserlichen Schutzherrlichkeit und aus deren Aufgabe geht hervor, daß dieselbe nur durch den Papst übertragen und daß die Kaiserkrönung nur durch ihn oder seinen Bevollmächtigten legal vorgenommen werden konnte. Es geht daraus ferner hervor, daß die Ernennung und Krönung zum Kaiser nicht die Uebertragung der Herrschaft über das Reich (das Frankenreich, später auf Deutschland) war; diese geschah durch die Wahl von Seite des freien Volkes, später der geistlichen und weltlichen Großen, zuletzt durch die Kurfürsten. Es war vielmehr die Uebertragung eines auf den Kirchenstaat und auf die ganze Kirche sich beziehenden Amtes, wodurch allerdings auch die Königsgewalt eine Erweiterung und Steigerung erhielt. (Suarez [Tract. de legibus, lib. III, c. 7, n. 13, edit. Vivès V, 199] bezieht dieß auf das Recht, die übrigen katholischen Fürsten zur Vertheidigung der Kirche aufzubieten, „vielleicht" auch auf die Schlichtung von Streitigkeiten unter ihnen, welche Kriege veranlassen und die Kirche schädigen würden. Jedenfalls betrachtet er dieß nicht als directe *zeitliche Herrschergewalt, sondern als* einen Bestandtheil der indirecten Gewalt des Papstes, als dessen Gehilfe und Stellvertreter er diese Macht besitzt, deren Gebrauch deßhalb stets vom Papste abhängig ist.) Vermöge dieses Amtes hatte der Kaiser im Kirchenstaat auch Gerichtsbarkeit zu üben, aber nur nach Maßgabe der von dem Souverän des Kirchenstaates ihm zugestandenen Gewalt. Darum sollte der Eid, welchen der Bewerber um die Kaiserwürde vor der Krönung dem Papste abzulegen hatte, und welcher nicht Unterwürfigkeit, sondern Huldе, d. i. Ergebenheit und Ehrerbietung, zur Pflicht machte, eine Schranke bilden gegen das etwaige Ueberschreiten der kaiserlichen Gewalt (Kiesel a. a. O. 190; Hergenröther, K.-G. I, 730 ff.). Der Schutzpflicht entsprachen aber auch gewisse Rechte, namentlich die Anordnung von Maßregeln zum Schutz des Kirchenstaates, der Anspruch auf Erhebung des Fodrum (Naturalleistungen für das Heer) von den päpstlichen Besitzungen, besonders zur Zeit der Kaiserkrönung, u. dgl. (Wernz a. a. O. 278). — Ein Bestätigungsrecht der Papstwahl hatte der Kaiser nicht. Doch bildete sich frühzeitig der Gebrauch aus, daß man nach geschehener Wahl des neuen Papstes dem Kaiser officiell das Resultat derselben mittheilte, und daß dann die Consecration, oder wenn er schon Bischof war, die Inthronisation in Gegenwart der kaiserlichen Vertreter vorgenommen wurde, welche infolge der kaiserlichen Schutzpflicht zur Verhütung etwaiger Unruhen abgesandt worden waren. Erst unter Johann IX. (898) wurde diese Uebung durch ein Decret fixirt, welches der Papst aus freiem Entschluß erließ. Dasselbe involvirt also nicht sowohl ein Recht als eine Pflicht. (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 566 ff. nimmt gegen Damberger IV, 173 u. Kritikheft 71 an, daß dieses Decret nur die Erneuerung eines vorgeblich bereits 816 von Stephan V. erlassenen sei, was Hergenröther, K.-G. II, 2, mit gewichtigen Gründen bestreitet.) (Die neuere Literatur über das Verhältniß der Kaiser zum Thronwechsel der Päpste s. in d. Innsbr. Ztschr. f. kath. Theol. XIV, 1890, 167.)

Eine Aenderung an den Rechten des Papstes war es nicht, daß schon Karl der Große auf dem Reichstag zu Aachen 813, dem letzten seines Lebens, seinen Sohn Ludwig zum Kaiser ernannte (Einhard, Vita c. 30). Sicher war dieß ebenso mit des Papstes Zustimmung geschehen, wie dieser das Theilungsproject von 806 genehmigt hatte (Einhard, Annal. ad ann. 806, M. G. SS. I, 193; Hergenröther, K.-G. I, 154). Jedenfalls wurde Ludwig 816 von Papst Stephan IV. (V.) zum Kaiser gekrönt (Einhard l. c. 203; Chron. Moissiac. l. c. 312) und ist erst seitdem als wirklicher Kaiser zu betrachten (vgl. Bd. III, 985). Auch Ludwig II. spricht in einem Schreiben an Basilius den Macedonier als unzweifelhaft aus, daß die abendländische Kaiserwürde durch die Salbung und Weihe von Seite des Papstes verliehen werde (Baronius ad ann. 871, ed. Antverp. 1603, 486 sq. M. G. SS. V, 521 sq. Vgl. Hergen-

röther, Photius II, 173 ff.). So blieb es thatsächlich unter allen Karolingern der directen und später der weiblichen Linie in Frankreich, Deutschland und Italien, welche die Kaiserwürde innehatten. Mit Otto I. beginnt (962) die Reihe der römisch-deutschen Kaiser im eigentlichen Sinn. Die bisher gewöhnliche Titulatur Imperator Augustus änderte sich in einigen Urkunden Otto's vom Jahre 966 in Imperator Augustus Romanorum et Francorum (über den muthmaßlichen Grund s. v. Borch im Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft VIII, 101 ff.). Erst seit Otto III. wurde der Titel Romanorum Imperator stabil. Von Otto I. an blieb kraft eines Gewohnheitsrechtes, welches sich aus einem stillschweigend zugestandenen päpstlichen Privilegium herausgebildet hatte (Wernz a. a. O. 272 f.), die Kaiserkrone 844 Jahre bei der deutschen Nation, wenn auch die Könige Karl IV. und Heinrich II. von Frankreich sich eifrig um dieselbe bemühten (Weiß, Weltgeschichte III, 681. IV, 535). Aber die unmittelbare Mitwirkung von Seite des Papstes bei Erhebung des Kaisers verschwand seit dem 16. Jahrhundert und damit der eigentliche kirchliche Charakter der Kaiserwürde. Heinrich II. war von Benedict VIII. gleich nach dessen Wahl (1012) zum Schutz der Kirche und zur Kaiserkrönung eingeladen worden, weßhalb sich Heinrich bereits 1013 „König der Römer" nannte, obschon er erst 1014 die Kaiserwürde erhielt. Seit Konrad III. von Hohenstaufen (1138—1152), welcher nicht Kaiser war, wurde die Sitte stabil, den deutschen Herrscher „Römischen König" zu nennen; Eugen III. selbst nennt ihn so in einem Brief vom 11. December 1146 und in mehreren folgenden (Jaffé, Reg. Pontiff. n. 6273. 6305. 6333), als Ausdruck der Anwartschaft, eines Prioritätsrechtes auf die Kaiserkrone, eines jus ad rem. Dagegen war der erste Anstoß zu den Wirren Ludwigs des Bayern mit Johann XXII., daß dieser dem König vorwarf, er übe in Italien Kaiserrechte aus, bevor noch die Kirche seine Wahl gutgeheißen habe (Weiß III, 676). Denn schon in dem Streit zwischen Philipp von Schwaben und Otto IV. hatte Papst Innocenz II. mit großer Klarheit das Recht entwickelt, daß die deutschen Fürsten nach altem unantastbaren Recht ihren König wählten; daß sie aber in ihrem König zugleich den künftigen Kaiser wählten, sei durch den päpstlichen Stuhl an sie gekommen. Da es sich bei dem Rex Romanorum in Imperatorem promovendus um die seinerzeitige Uebertragung eines kirchlichen Amtes handele, so habe die Kirche das Recht, zu untersuchen, ob der Gewählte die erforderlichen Eigenschaften besitze (Hergenröther, Kirche und Staat 169), wie das Albrecht von Oesterreich unumwunden Bonifatius VIII. gegenüber anerkannte (a. a. O. 197). Schon Friedrich I. hatte sein autokratisches Selbstgefühl durch die Grundsätze des römischen Rechtes, welche die Juristen von Bologna zunächst rechtsgeschichtlich vortrugen, später auf dem *Reichstag von Roncaglia* (1158) auch zur praktischen Anwendung empfahlen, bis zur Idee einer absoluten Herrschaft nach dem Vorbild Justinians gesteigert, welcher Alles, auch das Papstthum unterworfen sein sollte; und in der Hitze des Streites über ein von Hadrian IV. auf dem Reichstag von Besançon vorgelegtes Schreiben verstieg er sich zu der Behauptung, er habe das regnum und das imperium von Gott allein mittels der Wahl durch die Fürsten empfangen (Hergenröther, Kirche und Staat 162; K.-G. II, 263). War das nur eine vereinzelte, in der Leidenschaft ausgesprochene Behauptung gewesen, so kam ein völliger Wirrwarr in die Kaiserfrage durch den gelehrten Vertheidiger Ludwigs des Bayern, Marsilius von Padua, welcher von aller geschichtlichen Begründung absah und die Behauptung aufstellte, der Papst habe nur als Mandatar des römischen Volkes Karl den Großen gekrönt und könne den Kaiser nicht absetzen, wohl aber von ihm abgesetzt werden; alle zeitlichen Güter der Kirche seien dem Kaiser unterworfen, der sie nach Gutdünken in Besitz nehmen könne (Marsilius, Defensor Pacis 2, 30, bei Goldast, Monarchia Rom. Imp. II, 308). Der Minorit Wilhelm Occam sah, wie Dante (Monarchia 3, 15, ed. Firenze 1882, 402 sqq.), in dem Kaiserthum eine absolute, von Gott stammende, über den ganzen Erdkreis sich erstreckende Gewalt, bedingt durch die Wahl von Seite der Kurfürsten, nicht durch die Krönung von Seite des Papstes (Occam, Quaest. octo, bei Goldast l. c. II, 379 sqq.; vgl. auch Silbernagel, Occams Ansichten über Kirche und Staat, Historisches Jahrbuch VII, 423 ff.). Selbst Lupold von Bebenburg (s. d. Art. II, 158), später Bischof von Bamberg, welcher über den historischen Theil der Frage vollkommen richtige Ansichten hat (Hergenröther, Kirche und Staat 161), vertheidigt bis zu einem gewissen Grade den vom Frankfurter Reichstag 1338 ausgesprochenen Satz, daß ein von der Majorität der Kurfürsten gewählter römischer König sofort, ohne päpstliche Einwilligung und Bestätigung zu bedürfen, als König und Kaiser zu achten sei (die Acten desselben bei Hartzheim, Conc. Germ. IV, 328 sqq.). Jedenfalls fing man seit jener Zeit an, den deutschen König ohne Rücksicht auf die päpstliche Krönung schlechtweg Kaiser zu nennen, wie das selbst die Glossen zum Sachsenspiegel thun (Friedberg, De finium inter Eccl. et Civit. regund. judicio, 85, not. 4. 5). Dagegen unterscheidet noch Hans Sachs in „All römisch Kayser nach ordnung" gewissenhaft die Titel, und nennt den König, welcher nicht in Rom war, wie Rudolf von Habsburg, Ruprecht von der Pfalz, nicht Kaiser (Grimm, Deutsches Wörterbuch V, 37). — Friedrich III. wurde 1452 von Nicolaus V. feierlich zum Kaiser gekrönt. Sein Sohn Maximilian dagegen führte mit Rücksicht auf das Krönungsrecht des Papstes nur den Titel „erwählter römischer Kaiser", welchen ihm *Julius II.* (1508) förmlich zugestand; und diesen

Titel führten fortan die deutschen Könige, mit Ausnahme Karls V., welcher als der letzte (am 24. Februar 1530 von Clemens VII. zu Bologna) die Kaiserkrönung empfing (Hergenröther, Kirche und Staat 217 f.). Uebrigens hatte die Abdication Karls und die Neuwahl Ferdinands I. (1558), ohne daß dem Papst Nachricht davon gegeben worden war, ernste Beschwerde von Seite Pauls IV. zur Folge. Erst dessen Nachfolger Pius IV. erkannte 1560 die Wahl Ferdinands an, welcher durch seinen Gesandten anzeigen ließ, er werde, sobald die Zeitlage es gestatte, nach alter Sitte die Krönung nachsuchen; doch geschah dieß weder von ihm, noch von einem seiner Nachfolger (Schmid, Die deutsche Kaiser- und Königswahl ꝛc., Hist. Jahrbuch VI, 3 ff.). Das Kaiserthum selbst war zum Schattenbild seiner ehemaligen Bedeutung geworden. Die deutschen Könige und „erwählten" römischen Kaiser zeigten regelmäßig ihre Wahl in Rom an, und ebenso regelmäßig erfolgte von dort ihre Anerkennung. Aber sie standen zum apostolischen Stuhle kaum in innigeren Beziehungen als die übrigen Souveräne. Doch hatten sie ihre kirchliche Schutzpflicht nicht ganz vergessen. Als im J. 1609 die Wahl eines Fürstbischofs für Bamberg bevorstand, ermahnte Kaiser Rudolf als regierender römischer Kaiser und oberster Advocat und Schutzherr der Kirche, das Bamberger Capitel, einen würdigen Bischof zu wählen, mit der Andeutung, daß er zu dem ihm bekannt zu gebenden Wahltermin einen Gesandten, als welchen er den Fürstbischof Julius von Würzburg bezeichnete, nach Bamberg senden werde. Wie gering man diese Schutzherrlichkeit achtete, geht daraus hervor, daß das Capitel drei Tage nach der Wahl des Fürstbischofs Johann Gottfried von Aschhausen dieselbe als fait accompli dem Kaiser meldete (s. meine Schrift Johann Gottfried ꝛc., Würzburg 1889, 6 f.). Wie Joseph II. seine kaiserliche Schutzpflicht auffaßte, zeigt am deutlichsten die Geschichte des Emser Congresses (s. d. Art.). Franz II. nahm (am 11. August 1804) noch vor Auflösung des deutschen Reiches den Titel eines Erbkaisers von Oesterreich an, und am 6. August 1806 legte er den Titel eines römischen Kaisers nieder. Er war der 54. seit Karl dem Großen, der 20. aus dem Hause Habsburg. Sein neues Kaiserthum ist eine selbstgewählte Titulatur, unter welcher sich seine verschiedenen königlichen (Böhmen, Ungarn, Dalmatien, Croatien) und herzoglichen Titel subsumiren. Der Titel des französischen Kaisers (1804 und 1852) wurde gewählt, um den Bruch mit dem legitimen Königthum auszudrücken. Das neue deutsche Kaiserthum von 1870 ist eine von den deutschen Bundesfürsten dem König von Preußen erblich übertragene föderativ-militärische Würde. [Weber.]

Kaisheim (Cheigisheim, latinisirt Caesarea, in Rückübersetzung später Kaisersheim), eine ehemalige Reichsabtei des Cistercienserordens in *Schwaben, nördlich von Donauwörth*, wurde um 1135 vom Grafen Heinrich von Lechsgemünd gestiftet und mit Mönchen aus dem Cistercienserkloster Lützel (Lucella) im Sprengel von Basel besetzt. Der erste Abt, der sel. Ulrich, erhielt im Anfange des Jahres 1155 von Kaiser Friedrich I. den Schutz- und Bestätigungsbrief; der vierte Abt Kunrat II. erlangte am 4. März 1184 von Papst Lucius III. eine Bulle, wodurch das Kloster in alle Privilegien des Cistercienserordens eingesetzt und des Schutzes des päpstlichen Stuhles theilhaft wurde. Die Stiftung entfaltete sich sehr glücklich. Unter Abt Richard (1240—1252) wurden von ihr die Frauenklöster Ober- und Niederschönenfeld und Zimmern gegründet, denen sich später Kirchheim und Lauingen anreihten; von Kaisheim aus wurde 1273 die Abtei Stams im Innthale besetzt, 1282 die Abtei Schönthal im Odenwalde reorganisirt. Ueber 300 Jahre lang beobachtete man die ganze Strenge der alten Cistercienserregel; erst Abt Johannes V. erbat 1480 vom päpstlichen Stuhle die Dispense, daß an Fasttagen Fische und zu anderen Zeiten zweimal wöchentlich Fleisch und viermal Eier gereicht werden durften. Obwohl Kaiser Karl IV. am 18. Februar 1370 das Kloster in unmittelbaren Schirm des Reiches gestellt und den Kaiser als alleinigen Vogt- und Gerichtsherrn erklärt hatte, maßten sich doch die wechselnden Besitzer der Grafschaft Greifsbach als Landesherren die Schirmvogtei an und bedrängten die Abtei wiederholt in schwerer Weise, bis endlich Pfalz-Neuburg durch Vergleich vom 24. März 1656 den Abt von Kaisheim als unmittelbaren Reichsstand anerkannte und gegen eine bedeutende Entschädigung auf allen Erbschutz, auf die Kastenvogtei und die Advokatie verzichtete. Hundert Jahre später ließ sich das Reichsstift, da die alten Streitigkeiten wieder erneuert wurden, trotz des Widerspruches Bayerns bleibend in den schwäbischen Kreis aufnehmen und erhielt auf den Kreistagen unter den Prälaten zwischen Ursberg und Roggenburg Sitz und Stimme. Unter Abt Cölestin II. (1771—1783), welcher als Reichsprälat großen Prunk entfaltete und eine Schuldenlast von 600 000 Gulden hinterließ, zehrte die französische Aufklärung und die Kantische Philosophie am Ordensleben, und die alte Abtei trieb ihrer Auflösung entgegen. Nachdem sie noch die Bedrängnisse der Kriegsjahre 1796—1800 getragen hatte, wurde sie 1802 von Kurbayern occupirt. Das Klostergebäude wurde zuerst zu einem Centralkloster für die aufgehobene bayrische Franciscanerprovinz bestimmt, 1816 aber in ein Strafarbeitshaus verwandelt. Die ehemalige Klosterkirche, ein großartiges Werk der Frühgotik (1352—1387), dient jetzt als Pfarrkirche. (Vgl. Steichele, Das Bisthum Augsburg, II, Augsb. 1865, 610 ff.) [Streber.]

Kaland (Kalende) bezeichnete 1. im Mittelalter eine Verbrüderung geistlicher und weltlicher Personen, hauptsächlich in den sächsischen Ländern, welche sich zu gewissen Zeiten in einem hierfür errichteten Hause (dem Kalandshause oder Kalands-

hofe) zu Zwecken der Andacht und Wohlthätigkeit versammelten. Unter den verschiedenen Ansichten über die Entstehung des Wortes „Kaland" hat die am meisten für sich, welche es von Kalendae abstammen läßt. Freilich versammelte sich die Gesellschaft nicht regelmäßig am ersten Tage eines jeden Monats; vielmehr ist historisch erwiesen, daß die Mitglieder alljährlich nur zweimal, wie z. B. zu Nordstrand, oder viermal, wie zu Stargard in Pommern ꝛc., und auch nicht am ersten Tage eines Monats zusammenkamen. Die älteste Urkunde dieser Genossenschaft ist von dem Kalande zu Ottberg vom Jahre 1226, und viel weiter hinauf wird auch ihr Ursprung nicht datirt werden dürfen. Zweck dieser Genossenschaft war Stiftung und Unterhaltung redlicher Freundschaft, gütliche Beilegung etwaiger Mißhelligkeiten, gemeinsame Unterstützung in Unglücksfällen, Förderung der christlichen Zucht und Sitte; besonders war die Kalandgesellschaft besorgt, daß ihren Mitgliedern eine feierliche Beerdigung zu Theil wurde und daß man ihrer häufig in Darbringung des heiligen Meßopfers, in Gebet und Fürbitten gedachte. Eintreten in eine solche Gesellschaft konnten nicht bloß Geistliche, sondern auch Laien beiderlei Geschlechts, wie schon aus den Worten erhellt, deren sich der päpstliche Legat Antonius Bonumbra im Eingange seiner Confirmation des Kalands zu Stargard vom Jahre 1473 bedient: Dilectis nobis in Christo fidelibus utriusque sexus ecclesiasticis et secularibus confratribus fraternitatis Calendarum. Einen geistlichen Orden bildeten also die Kalandsgesellschaften nicht, doch hatten sie ihre eigenen Regeln und Statuten, welche von dem Bischofe jeder Diöcese approbirt wurden. Der Vorstand hatte den Namen Dechant (decanus), auch Propst (praepositus) oder, doch seltener, provisor generalis. Ihm zur Seite stand ein Kämmerer, bald Provisor, bald Testamentarius, bald Thesaurarius genannt; hin und wieder kommt noch ein dritter Beamter vor, Eleemosynarius genannt, der für richtige Vertheilung des Almosens zu sorgen hatte, während dem Kämmerer die Verwaltung des gemeinschaftlichen Vermögens oblag. Wegen des schönen und humanen Zweckes flossen nämlich den Kalanden bald reichliche Gaben, Schenkungen und Privilegien zu. Gewöhnlich heißen die Mitglieder einer solchen Gesellschaft Kalandsbrüder (fratres calendarii) oder Kalander. In manchen Städten gab es zwei Kalande, einen großen und einen kleinen. Die Mitglieder des großen (die Kalandsherren) bestanden nur aus adeligen Personen und aus den Vornehmsten der Geistlichkeit, und bildeten nicht selten, wie zu Bergen auf Rügen, eine Mittelsperson zwischen dem Landesfürsten und dem übrigen Adel. Diese Genossenschaften arteten bald aus; die Kalandshäuser wurden herabgewürdigt zu Bierhäusern, und bei den Zusammenkünften der Mitglieder ging oft der geistige Mensch leer aus, während der sinnliche sich um so ungezemender entschädigte; daher die Redensart: *sie* haben gekalandert, so viel als: sie haben unmäßig gegessen und getrunken. Kein Wunder, daß sie im 16. Jahrhundert meistens eingingen. Am längsten erhielt sich ihrem ursprünglichen Zwecke getreu die Kalandsbrüderschaft zu Brilon in Westfalen, welche erst in der Säcularisation aufgelöst wurde. Aus der Blütezeit der Kalandsgesellschaften stammt das didaktische Gedicht „Der Kaland", welches nach 1229 der Priester Konemann zu Dingelstedt (Reg.-Bez. Magdeburg) verfaßte (vgl. W. Schatz, Der Kaland, ein Gedicht des 13. Jahrh., Halberstadter Programm 1851). (Vgl. Feller, Diss. de fratribus calendariis, Lips. 1691; Blumberg, Ueber die Calandsbrüder, Chemnitz 1721; Wilda, Das Gildewesen im Mittelalter, Halle 1831; Ledebur in den Märkischen Forschungen IV, Berlin 1850, 7 ff.)

2. Früher nannte man auch die Capitels- und Pastoralconferenzen der Geistlichen (s. d. Art. Conferenzen) Kalandgesellschaften, weil sie regelmäßig am ersten Tag eines jeden Monats abgehalten wurden. [Fritz.]

Káldi, Georg, gelehrter ungarischer Jesuit, geboren 1570 zu Tyrnau in Ungarn, wurde, nachdem er im Orden verschiedene Aemter bekleidet, zu Wien gepredigt und zu Olmütz Theologie gelehrt hatte, zuletzt Rector des Collegiums zu Preßburg, erbaute dasselbe von Grund auf neu und starb daselbst, allgemein betrauert, am 30. October 1634. Er war vieler Sprachen kundig und erwarb sich sowohl als Prediger wie als Uebersetzer der Bibel in die ungarische Sprache große Verdienste. Zugleich war er ein frommer und tugendhafter Mann und hatte den Muth, dem Fürsten von Siebenbürgen, Gabriel Bethlen, vorzuwerfen, er trage die Schuld, daß so viele Christen in türkische Sklaverei geriethen. Dieß nahm der Fürst dem allgemein geachteten Manne so wenig übel, daß er ihn zu Tisch behielt und mit 100 Thalern zur Unterstützung der Druckerei beschenkte. Ein Theil der Predigten Káldi's in ungarischer Sprache erschien zu Preßburg 1631 in Folio. Seine Bibelübersetzung kam zu Wien 1626 in Folio heraus und entsprach um so mehr einem Bedürfniß der Katholiken, weil der Prediger der Reformirten zu Gönz, Kaspar Karoly, schon 1590 die ganze heilige Schrift in die ungarische Sprache übertragen hatte. (Vgl. de Backer, Les écrivains de la Comp. de Jésus s. v.; Art. Bibelübersetzungen II, 770 f.) [Schrödl.]

Kalekas, Manuel, O. Pr., griechischer Theologe, lebte um die Mitte des 14. Jahrhunderts und gehörte der Familie des Patriarchen Johannes Kalekas von Constantinopel (1333—1347) an, welcher von der durch die Palamiten beeinflußten Kaiserin Anna abgesetzt wurde. Nach Angabe Turrecremata's, der hierfür jedoch keinerlei Beweise erbringt, soll er Mitglied des Dominicanerordens gewesen sein. An den erregten Streitfragen, welche damals die griechische Kirche beunruhigten, dem Hesychastenstreit und der Frage

nach der Processio Spiritus Sancti, nahm er lebhaften und thätigen Antheil, wobei er sich immer mehr auf die Seite der Lateiner neigte und deßhalb auch zu den λατινόφρονες gerechnet wurde. Im Streit gegen Palamas stellte er sich auf Seite Barlaams (s. d. Art.), indem er auf das Unpassende und Unzutreffende der Unterscheidung von Wesen und Wirksamkeit (οὐσία und ἐνέργεια) in Gott hinwies. Er verfaßte hierüber ein Werk Περὶ οὐσίας καὶ ἐνεργείας, worüber auf der palamitischen Synode zu Constantinopel 1351 verhandelt wurde. Combefis gab die Schrift in lateinischer Uebersetzung mit Noten heraus unter dem Titel De essentia et operatione Dei, Par. 1672 (Auct. noviss. II, 1 sq.). Sein zweites hervorragendes Werk waren Libri IV adversus errores Graecorum de processione Spiritus Sancti, die auf Befehl Martins V. von Ambrosius Camaldulensis in's Lateinische übersetzt wurden (mit Commentar versehen herausgegeben von Petr. Stenart, Ingolstadt 1616). Eine dritte Schrift Περὶ πίστεως καὶ περὶ τῶν ἀρχῶν τῆς καθολικῆς πίστεως in 10 Kapiteln wurde von Combefis gleichfalls in's Lateinische übersetzt (De fide deque principiis catholicae fidei, Auct. noviss. II, 182 sq.). Eine vierte Schrift Περὶ τῆς ἁγίας Τριάδος erwähnt Leo Allatius, De perpetuo consensu etc. 855. Außerdem werden Kalekas noch eine Reihe λόγοι über verschiedene theologische Fragen und 2 Homilien auf den Tag des hl. Stephanus und das Fest der Beschneidung zugeschrieben. (Vgl. Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 718 sq.; Fabricius, Biblioth. graeca, ed. Harles XI, 453; Oudin, Comment. de script. eccl., Lips. 1712, 1059; Engelhardt, Die Arsenianer und Hesychasten, in Illgens Zeitschr. f. histor. Theol. VIII, 1838, 131.) [Knöpfler.]

Kalendarium heißt 1. der Kalender überhaupt (s. d. Art. Zeitrechnung); 2. der kirchliche Kalender, der für ein bestimmtes Jahr den Verlauf und die Feier der heiligen Zeiten und der Feste mit dem auf jeden Tag einfallenden canonischen Officium und der entsprechenden Messe verzeichnet (s. d. Art. Directorium III, 1817); 3. im engern Sinne das von der kirchlichen Auctorität festgestellte, an die Tagesfolge des bürgerlichen Kalenders sich anschließende Verzeichniß der Feste, welche mit Officium und Messe zu begehen oder in der canonischen Tagesfeier zu commemoriren sind. Während die Festzeiten des Kirchenjahres mit Ostern, als dem sie bestimmenden Hauptfeste, sich nach Wochen abgrenzen und sich jährlich verschieben (festa mobilia), ordnet das Kalendarium seine Feste und Gedächtnißtage nach den Monaten und setzt jedes Fest auf einen bestimmten Kalendertag, auf ein stehendes Datum an, ohne auf die Wochentage Rücksicht zu nehmen (festa fixa). Demselben entspricht, mit Ausnahme der Feste nach Weihnachten, das Proprium Sanctorum des Breviers und Missals; die Wochentheilung der Festzeiten dagegen ist in *dem Proprium de Tempore* durchgeführt. Im Gegensatze zu dem Kirchenkalender, welcher für ein einzelnes Jahr die Festfeier im Einzelnen ordnet (Kalendarium proprium anni . . ., Kalendarium liturgicum), wird jenes Verzeichniß Kalendarium perpetuum oder Kalendarium schlechthin genannt.

I. Solche Verzeichnisse bestimmter Gedenktage sind aus der religiösen Pietät erwachsen, mit welcher von Anfang an die einzelnen Kirchen den Jahrestag des Todes (natale, dies natalis, dies natalitius) oder der Beisetzung (depositio) ihrer Bischöfe und Martyrer zu begehen sich angelegen sein ließen. Die Feier dieser Tage wurde dadurch vorgesehen, daß dieselben mit ihrem Tagesdatum in eigenen Katalogen (diptycha, fasti) zusammengestellt und weiterhin als Gedächtnißtage, Feste, in dem Kalender angemerkt wurden. Derartige Aufzeichnungen scheint Tertullian anzudeuten: Habes tuos census, tuos fastos (De corona 13). Wenn der hl. Cyprian (Ep. 37) die Cleriker anweist, „die Todestage der Martyrer aufzuzeichnen und ihm die Tage anzuzeigen, an welchen unsere seligen Brüder in den Gefängnissen durch einen ruhmvollen Tod in die Unsterblichkeit eingehen, damit wir ihr Andenken (commemorationes) bei der Gedächtnißfeier der Martyrer (inter memorias Martyrum) begehen können", so läßt sich daraus schließen, daß diese Aufzeichnungen als eine in das kirchliche Leben eingreifende Angelegenheit schon frühe von den Bischöfen überwacht wurden, obgleich diese „Commemorationen" und die „Gedächtnißfeier der Martyrer" erst in späterer Zeit in eigenen Officien ihre liturgische Ausgestaltung gewonnen haben. — Neben den Festen, welche, wie die Feste des Herrn und der Apostel, als allgemeine Feste der gesammten Kirche angehören, begingen die einzelnen Kirchen zunächst die Jahrestage ihrer eigenen Heiligen, und zwar vorerst der Martyrer; die Festverzeichnisse hatten darum zunächst locale Geltung. Der Wechselverkehr der einzelnen Kirchen aber brachte es mit sich, daß die berühmteren Heiligen und vor allen diejenigen, welche den in hohem Ansehen stehenden Orten und Provinzen angehörten, über ihren heimatlichen Bereich hinaus Verehrung und sonach Aufnahme in die Kalendarien der einzelnen Kirchen fanden. Die Feste der Mutterkirchen gingen naturgemäß auf die von ihnen ausgegangenen Kirchen über; die Glaubensboten brachten mit dem Christenthum auch die Festfeier ihrer Heimat, mit dem Glaubenslicht auch die Verehrung ihrer Heiligen in ihre Missionsbezirke; im weitern Verlauf, zumal während des Mittelalters, mehrten sich die Feste durch die Elevationen (inventio, Auffindung) und Translationen von Reliquien und sodann in höherem Maße durch die Canonisationen. — Für die Beurtheilung des Alters eines Kalendariums gelten (nach Binterim, Denkwürdigkeiten V, 1, 20) folgende Kriterien: 1. Die kurze, einfache Bezeichnung des Festes gehört zur Charakteristik des Alterthums; 2. die alten Kalendarien setzen auf Einen

Tag nur Ein Fest an; erst im 9. Jahrhundert scheinen die Commemorationen von Secundärfesten neben der Hauptfeier eines Tages aufgekommen zu sein; das hohe Alterthum hat 3. wenig Marienfeste, 4. wenig Vigilien und 5. in den Monaten, in welche die vierzigtägige Fastenzeit und Ostern einfallen, keine Heiligenfeste; 6. vor dem 5. Jahrhundert findet sich kein Fest eines Bischofs oder Bekenners, der nicht zugleich Martyrer war.

Das älteste bekannte Kalendarium der römischen Kirche bieten die beiden Verzeichnisse vom Jahre 354, welche mit dem Liberianischen Papstkatalog Aegidius Bucherius (De doctrina temporum, Antverp. 1634) zuerst veröffentlicht hat: 1. Depositiones episcoporum [sc. Romanorum] von Lucius I. bis Sylvester, und 2. Depositio martyrum mit 25 Gedächtnißtagen; dieses letztere nennt de Rossi (La Roma sott. I, 116) „il ‚feriale' della chiesa romana, la tabella delle feste solenni non mobili", das Kalendarium jener „natales", welche im 4. Jahrhundert in Rom und den suburbicarischen Bisthümern mit größerer Feierlichkeit begangen wurden (vgl. dess. Bullettino 1866, 93). Zu den Kalendarien einzelner Kirchen und Ländergebiete, welche in dem Art. Acta Sanctorum, 1 (I, 177) besprochen sind, können die folgenden nachgetragen werden. Aus zwei Evangeliencapitularien von Lucca und Florenz hat Zaccaria (Bibl. ritualis I, 186) ein Kalendarium zusammengestellt, welches die in diesen Kirchen im 10. und 11. Jahrhundert geltende römische Festordnung wiedergibt. Trierische Kalendarien aus dem 10.—13. Jahrhundert s. bei Hontheim, Prodromus hist. Trevir. 373, Kalendarien aus Süddeutschland bei Gerbert, Monumenta vet. Lit. Alemann. I, 469, das Kalendarium Mozarabicum bei Migne, PP. lat. LXXXV, 95, das Kalendarium Goticum daselbst LXXXVI, 37 (vgl. Binterim a. a. O. 12 ff.). Durch die Vereinigung von Kalendarien sind die Martyrologien entstanden; wie jene schließen sich diese an den bürgerlichen Kalender an und verzeichnen Tag für Tag diejenigen Martyrer und andere Heilige, deren Gedächtniß auf den betreffenden Tag einfällt, fügen aber den Namen derselben weitere Angaben über ihre Heimat, ihren Tod, den Ort, wo sie beigesetzt sind oder in besonderer Verehrung stehen, bei. Vom 9. Jahrhundert an wurden in die Kalendarien der Meßbücher vielfach auch die Todestage hervorragender Persönlichkeiten geistlichen und weltlichen Standes, welche Wohlthäter der Kirchen und Klöster waren, eingetragen, um diese der Fürbitte bei den Gebetsübungen und der heiligen Messe zu empfehlen. Die Festverzeichnisse wurden dadurch zugleich Kalendaria necrologica, deren gelegentliche Notizen für die Profan- wie für die Kirchengeschichte besondern Werth haben. Gerbert hat in den Monumenta I, 492 ein Kalendarium monastico-necrologicum aus dem 11. Jahrhundert mitgetheilt; ein Bamberger Necrologium aus demselben Jahrhundert hat Sauerland in dem Historischen Jahrbuch der Görres-Gesellschaft VIII, 479 veröffentlicht. Im Ausgange des Mittelalters erhielten die Festverzeichnisse fremdartigere Zusätze; außer astronomischen Notizen, den Cyklen und Regeln für die Zeitberechnung, wurden denselben vielfach ökonomische und hygieinische Weisungen — die sogen. Praktiken —, oftmals in Versen, beigegeben, die Termine für den Aderlaß, Glücks- und Unglückstage (dies aegyptiaci, dies aegri, dies minutionis) angemerkt; solche Zuthaten gingen sodann auch in manche der ältesten gedruckten Meßbücher und Breviere über. Seitdem die Kirchen (Diöcesen) und Orden ihre Missalien und Breviere durch den Buchdruck herstellen und gleichzeitig vervielfältigen konnten, nahmen die Kalendarien, mit Beseitigung historischer und privater Notizen, wieder mehr und mehr den Charakter rein liturgischer Festverzeichnisse an. Die Kalendarien, welche für weitere Bezirke Geltung hatten und die Festordnungen der namhafteren Kirchenprovinzen darstellen, sammelt aus den ersten Missaldrucken J. Weale in seinen Analecta liturgica (London 1888 ff.); die bisher (1889) erschienenen vier Fascikel theilen deren zehn mit; das Kalendarium Romanum ist jedoch nicht der ältesten Druckausgabe von 1475, sondern wegen seiner liturgischen Bedeutung der von Pius V. veranstalteten ersten nachtridentinischen Edition von 1570 entnommen.

II. Allgemeine Giltigkeit für die abendländische Kirche und die römische Liturgie hat das Kalendarium Romanum, wie es bei der vom Tridentinum veranlaßten Recension dieser Bücher durch Pius V. (1568 bezw. 1570) festgestellt und dem Brevier und Missale vorgedruckt worden ist. Durch die Bezeichnung Romanum wird dasselbe ebenso wenig, wie die übrigen liturgischen Bücher, welche sich „römisch" nennen, auf die Stadt oder das Patriarchat von Rom beschränkt; es ist das Kalendarium universale. Kraft der zur Einführung des Breviarium Romanum von Pius V. erlassenen Bulle Quod a nobis (vom 7. der Iden 1568) und bestimmter noch infolge eines Erlasses der Ritencongregation vom 13. Januar 1631 ist den Ordinarien untersagt, ohne Genehmigung des apostolischen Stuhles in dasselbe ein von den Rubriken nicht vorgesehenes oder von der genannten Congregation nicht bestätigtes Fest oder Officium einzutragen oder den Rang eines Festes zu erhöhen; jede Aenderung an demselben bleibt dem Oberhaupte der Kirche vorbehalten. Zusätze hat dasselbe bis in die jüngste Zeit zunächst dadurch erfahren, daß neue Feste für die gesammte Kirche vorgeschrieben wurden. Jedem neuen Feste weist das Einführungsdecret einen bestimmten Tag im Kalendarium und demgemäß auch unter den Officien des Breviers und Missals als sedes fixa zu, und zwar an erster Stelle den Todestag des Heiligen, wenn dieser noch nicht mit einem Feste besetzt ist, sonst aber möglichst einen im Leben oder in der Geschichte des Heiligen bemerkenswerthen und,

wenn es sich um ein zu feierndes Ereigniß handelt, einen mit diesem in Zusammenhang stehenden Tag. Die Lesungen der zweiten Nocturn geben nicht selten über diese Tageswahl Aufschluß. Weiterhin folgt eine Aenderung im Kalendarium aus der Rangerhöhung eines Festes dann, wenn dieses wegen der Occurrenz mit einem bereits bestehenden Feste von seiner bisherigen Stelle weichen und auf einen bis dahin freien Tag verlegt (fixirt) werden muß. Die Verlegung von Festen, welche vorübergehend durch die Festordnung eines einzelnen Jahres sich als nothwendig erweist, hat auf das Kalendarium perpetuum keinen Einfluß. Die Aenderungen, welche das römische Kalendarium bei den officiellen „Recognitionen" der liturgischen Bücher aufweist, haben die Ephemerides liturgicae III, 596 (Romae 1888) wie folgt zusammengestellt:

Es sind verzeichnet als festa	1568 Pius V.	1602 Clemens VIII.	1631 Urban VIII.	1882 Leo XIII.
duplicia 1. classis	20	20	20	22 (23)
duplicia 2. classis	17	18	18	28 (27)
duplicia majora .	—	16	16	24
duplicia minora .	53	43	45	128 (129)
semiduplicia . . .	60	68	78	74
Insgesammt	150	165	177	276 (277)

Zu den Festen sind in dieser Tabelle auch die Octaven und die dem Kalendarium nicht eingefügten beweglichen Feste gerechnet, so daß die Abweichung in den Angaben bei Gavantus-Merati (Thesaurus II, Sect. 3, cap. 2—3) sich durch die Art der Zählung erklären läßt; die in der letzten Colonne in Klammer beigefügten Zahlen geben den nach 1882 geänderten Bestand an.

Das Kalendarium Romanum, welches den der gesammten abendländischen Kirche gemeinschaftlichen Besitz an stehenden Festen darstellt, erleidet mannigfache Aenderungen durch die Feste, welche den einzelnen Kirchen, Diöcesen, Ländergebieten, religiösen Genossenschaften und Ordensfamilien infolge liturgischer Bestimmungen, eines rechtlichen Herkommens oder auf Grund besonderer Privilegien eigen sind (festa propria). So beanspruchen einen besondern Vorrang für einen einzelnen Ort oder ein Land das Fest des Patrons; für eine einzelne Kirche das Titularfest, die Kirchweihe und deren Anniversarium, das Fest derjenigen Heiligen, von denen diese Kirche größere Reliquien (reliquias insignes) besitzt; für die einzelnen Diöcesen die Feste ihrer Patrone und der durch ihre Geburt, ihre Wirksamkeit oder die Translation der Reliquien ihnen angehörigen Heiligen; für die Ordensfamilien die Feste der zu dem Orden in naher Beziehung stehenden Ereignisse und Heiligen. Infolge dessen unterscheiden sich die Particular-Kalendarien der Kirchen, Diöcesen und Orden dadurch von dem Kalendarium Romanum, daß diesem letztern die festa propria eingegliedert und demnach manche Feste auf ein von dem allgemeinen Kalendarium abweichendes Datum fixirt sind, sowie dadurch, daß einzelne Feste einen höhern Rang haben. Für die Berechtigung zur liturgischen Feier der auf dem Herkommen beruhenden Feste ist, soweit es sich um „Heilige" handelt, das Jahr der Veröffentlichung des römischen Breviers durch Pius V. (1568) als Normaljahr maßgeblich, bezüglich der „Seligen" das Jahr 1559 und bezüglich der „Diener Gottes" 1534 (Decr. der Rit.-Congr. vom 27. Sept. 1659 und Urban. VIII., Coelestis Jerusalem cives, vom 5. Juli 1634). Aenderungen an den Particular-Kalendarien sind in gleicher Weise wie solche an dem römischen Kalendarium untersagt. Ueber das Verfahren, welches bei der Aufstellung eines Particular-Kalendariums zu beobachten ist, s. de Herdt, S. Liturgiae praxis II, n. 276; Al. a Carpo, Compendiosa bibliotheca liturgica 2, n. 121, und desselben Kalendarium perpetuum, ed. III (Ferrariae 1875), 182. Dem Text der Particular-Officien, der sogen. Proprien, werden seit etwa 1850 die eigenen Kalendarien mit der Approbation der Ritencongregation vollständig vorgedruckt, während die älteren Proprien zumeist nur die einzelnen Tage tabellarisch verzeichnen, auf welche ein eigenes Fest angesetzt ist, ohne die dadurch bedingten Verschiebungen im römischen Kalendarium anzuzeigen. — Das Kalendarium der griechischen Kirche s. bei Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae, I, 2, das der katholischen Ruthenen p. 416, das arabisch-syrische p. 428 (bezw. 437), das der nicht unirten Serben p. 440.

III. Das allgemeine Kalendarium bildet in den liturgischen Büchern des lateinischen Ritus einen officiellen Bestandtheil und setzt sich aus fünf Colonnen zusammen. Die erste Colonne führt den Epacten-Cyclus auf; die für das betreffende Jahr geltende Epacte zeigt den Beginn des Mondmonats, den Neumond, an. In der zweiten ist mit der Buchstabenreihe a—g die Wochentheilung durchgeführt, so daß jeder dieser Buchstaben in seiner periodischen Wiederkehr das Jahr hindurch denselben Wochentag bezeichnet; derjenige, welcher dem ersten Sonntage im Januar zufällt, heißt littera dominicalis; im Schaltjahre geht derselbe mit dem Schalttage (25. Februar) um einen Buchstaben zurück. Mit welchem Wochentage die einzelnen Monate beginnen, gibt der dem Missale von Cambrai vom Jahre 1495 entnommene Memorialvers, in welchem jede Silbe der Reihe nach einem Monate und der erste Buchstabe dem ersten Monatstage entspricht, unter den vielen derartigen Versen wohl am kürzesten an:

A.dam.de.ge.bat.er.go.ci.fos.a.dri.fos.

Epacte und Sonntagsbuchstabe zusammen dienen zur Bestimmung des Osterfestes. Die dritte Colonne verzeichnet die Tage nach der römischen Zählweise, die vierte nach der Ordnungszahl vom 1. bis 31. des Monats; in der fünften sind sodann die Feste selbst aufgeführt; zu dem Festtitel (im

Genitiv, wozu festum zu ergänzen ist) tritt der kurze Vermerk, welchem himmlischen Chore der Heilige angehört, und mit welchem Range das Fest zu begehen ist. Selbstverständlich muß das Kalendarium des Missals und das des Breviers mit einander übereinstimmen; eine Verschiedenheit waltet nur insofern ob, als im Missale der Festrang nur als duplex, semiduplex und simplex angegeben ist, während im Brevier die festa duplicia nach ihren vier Kategorien als duplex 1. classis, 2. classis, majus und minus wegen der in der Vesper zu berücksichtigenden Concurrenz der Officien unterschieden sind.

Die beweglichen Feste, welche den Verlauf des Kirchenjahres regeln, können ihrer Eigenart entsprechend in dem Kalendarium keine Stelle finden. Diejenigen Feste jedoch, welche seit Pius V. durch die Verehrung einzelner Geheimnisse veranlaßt und bestimmten Wochentagen zugewiesen worden sind, wie die Feste vom heiligsten Herzen Jesu, vom Namen Jesu, von den sieben Schmerzen Mariä, das Rosenkranzfest u. a., haben auf die Gestaltung des Kirchenjahres keinen Einfluß und können nur im weitern Sinne zu den beweglichen Festen gerechnet werden. In den Kalendarien werden dieselben daher entweder nach dem festum fixum eingeschaltet, nach welchem sie sich richten, oder am Schluß des Monats zusammengestellt, in welchen sie in der Regel fallen. Demgemäß haben auch die Officien dieser Feste ihre Stellung nicht in dem Temporale, sondern in dem Sanctorale der liturgischen Bücher. Die beweglichen Feste im engern Sinne, welche dem Kirchenjahr so wesentlich angehören, daß der Verlauf der heiligen Zeiten von ihnen bedingt wird, müssen mit ihrem Centralfeste, Ostern, für jedes Jahr eigens ermittelt und festgestellt werden. Diese Feste werden in der gesammten Kirche gleichmäßig und an denselben Tagen begangen. Da der Ostertermin nicht nach der astronomischen, sondern nach der cyklischen Berechnung bestimmt wird, so ist als ein nothwendiges Supplement zu dem Kalendarium der stehenden Feste die tabula paschalis zu betrachten, welche jenem in den liturgischen Büchern vorangestellt ist; aus dieser sind mittels der Epacten und des Sonntagsbuchstabens das Osterfest und die von diesem abhängigen Feste und Festzeiten, die wirkliche Entfaltung der Festordnung für jeden einzelnen Jahreslauf, festzustellen. Um Irrungen zu verhüten, ist aus dieser Ostertafel eine Zeittafel (tabella temporaria) hergestellt und gleichfalls den liturgischen Büchern beigegeben, welche für eine Reihe von Jahren, vom Druckjahre angefangen, das wechselnde Kalendermaterial (die verschiedenen Cyklen, die beweglichen Hauptfeste, die Zahl der Sonntage nach Pfingsten und den Termin des ersten Adventsonntags) angibt. Das Kalendarium in Verbindung mit diesen Tabellen bietet die Unterlage, den Plan und zugleich die Bausteine zur Herstellung des liturgischen Kalendariums für die Festfeier eines jeden Jahres. *[K. Schrod.]*

Kalenden, s. Conferenzen, geistliche.

Kalender, s. Zeitrechnung.

Kaloger (καλόγερος), in der griechischen Kirche der allgemeine Name für „Mönch".

Kalkeisen, Heinrich, gelehrter Dominicaner des 15. Jahrhunderts, geboren zu Ehrenbreitstein bei Coblenz, trat als Jüngling in den Convent der Dominicaner zu Coblenz, studirte zu Wien und Köln und ward in letzterer Stadt nach vollendeten Studien Professor der Theologie. Mit diesem Amte verband er zugleich das eines Predigers und erntete in beiden Beziehungen allgemeinen Beifall. Nachdem er mit der Doctorwürde geschmückt worden war, wurde er zu Mainz zum Generalinquisitor für Deutschland aufgestellt; dabei verkündete er fortwährend zu Mainz und auch zu Coblenz das Wort Gottes. In Ansehung seines Amtes und seiner Celebrität erhielt er 1431 den Ruf, an der Baseler Synode theilzunehmen. Hier machte er sich berühmt durch die Rede, welche er gegen einen der von den Hussiten geforderten vier Artikel hielt. Nachdem nämlich Ulrich, der Lehrer und Pfarrer der hussitischen Partei der Waisen, in zweitägiger Rede den dritten Artikel der Böhmen von der freien, einer päpstlichen oder bischöflichen Mission nicht unterworfenen Predigt des göttlichen Wortes vertheidigt hatte, widerlegte ihn Kalteisen in einer Rede, welche in ihren drei Abtheilungen drei Tage in Anspruch nahm (gedruckt bei Canisius, Lectt. antiq., ed. Basnage, IV, 628—708). Außerdem predigte Kalteisen zu wiederholten Malen vor der Synode, so im J. 1434, da er in Form eines vom Himmel gesendeten Briefes eine Art Strafpredigt hielt, worin er es scharf rügte, daß die schon seit drei Jahren zur Reformation der Kirche an Haupt und Gliedern Versammelten in dieser Hinsicht noch nichts gethan hätten. Während seines Aufenthaltes zu Basel scheint er im Dominicanerconvent das Amt des Priors verwaltet zu haben. Im J. 1443 erhob ihn Papst Eugen IV. zum Magister sacri palatii, und im J. 1452 Papst Nicolaus V. zum Titular-Erzbischof von Drontheim. Zwei Jahre vor seinem Tode zog er sich in das Kloster seines Ordens zu Coblenz zurück; daselbst starb er am 3. October 1465. Kalteisen gehörte unter die gelehrtesten Männer seiner Zeit und hinterließ eine Menge Schriften, die jedoch größtentheils ungedruckt geblieben sind. Einige davon hat Fr. Steill in Ephem. dominican., Dilingae 1692, herausgegeben. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 828.) [Schrödl.]

Kamm als liturgisches Instrument. Elfenbeinkämme sind in altchristlichen und in mittelalterlichen Gräbern oft gefunden worden. Die Mehrzahl freilich gehört dem Mittelalter an, wie der bei Cäsarius von Heisterbach (Dial. 8, 85) erwähnte, zu Köln in einem angeblichen Martyrergrabe gefundene. Am Rhein wie in England (vgl. W. Maskell, Ivories ancient and mediaeval, Lond. s. a., 68) sind solche Funde aus römischer

und angelsächsischer Zeit nicht selten. Daß die alten Christen sich solcher unentbehrlicher Toilettestücke bedient haben, bedarf keines Beleges. Der Kamm muß aber auch in Ehren gehalten worden sein, denn man findet Kämme nicht bloß in den Katakomben unter den Gegenständen, welche man in's Grab legte (Kamm mit der Inschrift EVSEBI ANNI bei Boldetti, Osservazioni sopra i cimiterj de' SS. Martiri, Roma 1720, 502), oder in den Kalkbewurf des Grabes äußerlich eindrückte (Boldetti 503; de Rossi, Roma Sott. III, 588; Il med., Bullettino 1881, 76), sondern sie wurden auch als werthvolle Geschenke versendet. So schickte Papst Bonifaz V. der Königin Ethelreda pectinem eboreum inauratum (Beda, Hist. Angl. 2, 11; vgl. andere Beispiele bei de Rossi, Bullet. 1881, 78, not. 4; Nardi, Lettera sul uso degli specchi e pettini d'adornamento presso le antiche Cristiane, Pesaro 1825; Guasco, Della ornatrice, Nap. 1775).

Der Kamm erhielt aber im Mittelalter auch eine liturgische Verwendung. Nachdem der Bischof die heiligen Gewänder angezogen hatte, legte ihm der Diacon ein Tuch um die Schulter und ordnete seine Haare mit dem Kamm. Dieser Gebrauch ist seit dem 7. oder 8. Jahrhundert durch zahlreiche Belege, namentlich durch Aufführung der Kämme in den kirchlichen Schatzverzeichnissen, festgestellt; noch im Pontificale Clemens' VIII. (1592—1605) wird desselben gedacht. Dagegen vermißt man die Beweise, daß er schon im christlichen Alterthume bestanden habe. Die bis jetzt aufgefundenen Kämme aus der altchristlichen Zeit berechtigen nicht zur Annahme, daß sie liturgischen Zwecken gedient haben. Dahin sind außer den von Boldetti (l. c.) abgebildeten Kämmen zwei sehr interessante zu zählen, welche de Rossi (Bullet. 1880, tav. 6 und 1881, tav. 5) publicirte. Der eine, welcher wohlerhalten in Chiusi gefunden und für das vaticanische Museum erworben wurde, zeigt auf der einen Seite einen Kranz zwischen zwei Lämmern und auf der andern Seite eine Cathedra ebenso zwischen zwei Kämmen; de Rossi setzt ihn in's 4.—5. Jahrhundert. Der andere, welcher aus Carthago stammt, weist auf der einen Seite das Kreuz zwischen zwei Palmen, auf der andern Seite kreisförmige Ornamente auf und gehört erst in's 5.—6. Jahrhundert. Der von Bretagne (Mém. de la Société Lorraine, 2e Sér. II, Nancy 1860, 176) aufgeführte und dem Bischof Libavius, welcher am 8. October 361 zu Grand in der Diöcese Toul als Martyrer starb, zugeschriebene Kamm hat eine kreuzförmige und geringelte Ornamentation, wie sie auf römischen und fränkischen Knochenarbeiten vorkommt; sein Alter läßt sich danach allein nicht bestimmen und die Tradition nicht verificiren. Bretagne bespricht (l. c.) außerdem die sogen. Kämme des hl. Lupus, Bischofs von Sens (gest. 625; vgl. die Abb. bei Kraus, Real-Encykl. II, 88), des hl. Wilhelm, Bischofs von Brieuc (gest. 1234), des hl. Hubert von Lüttich (gest. 727) u. s. f. Zahlreiche Beispiele solcher Kämme, welche das Volk häufig zu Marienkämmen machte, gibt Westwood (A descriptive Catalogue of the fictile Ivories in the South Kensington Museum, Lond. 1876), Labus (Monim. di S. Ambrogio 49), Millin (Voyage dans les départ. du midi de la France, Par. 1807, I, 97, pl. 1, n. 3), Aus'm Weerth (Bonner Jahrb. XLVI, 148). Einen ornamentirten sogen. Marienkamm behaupteten die Abtei St. Maximin bei Trier (vgl. das Verzeichniß In hoc libello continentur Reliquiae Monast. S. Maximini 1512) und die Stiftskirche in Pfalzel zu besitzen. Einer mündlichen Ueberlieferung nach ist der erstere der nämliche, welcher jetzt in Pisport an der Mosel aufbewahrt wird. Daß die profanen Darstellungen mancher auch unter den Kirchenschätzen aufbewahrten Kämme (über die beliebte Abbildung der Venus auf ihnen s. Boldetti l. c. 503) auf einen ursprünglich privaten Gebrauch derselben hinweisen, ist kaum nothwendig zu bemerken.

Boldetti hat (l. c. 318, tav. 1) einen eisernen Kamm, welcher eine Palme lang ist, abgebildet. Man fand denselben zur Zeit des Papstes Clemens X. in der Katakombe von Calepodius in einem sog. Martyrergrab; Boldetti hielt ihn für ein Marterinstrument. Da indessen das Grab nur durch eine Blutampulle bezeichnet war, darf man ihn auch für ein Handwerkszeug halten. Dasselbe gilt auch wohl von der Abbildung von Kämmen, welche sich einige Male bei Bosio (s. d. Art.) findet. [Kraus, Real-Encykl.]

Kammer, apostolische, s. Curie, römische.

Kammerer, s. Definitoren in Decanaten.

Kant, Immanuel, Philosoph, Begründer der kritischen Philosophie (des philosophischen Kriticismus, der Transscendentalphilosophie, des transscendentalen oder kritischen Idealismus), wurde am 22. April 1724 zu Königsberg als Sohn eines Sattlers geboren. Die Eltern waren der pietistischen Richtung zugethan und erzogen ihre Kinder im Geiste derselben, doch zeigt sich hiervon bei Kant später keinerlei Spur. Seine wissenschaftliche Ausbildung erhielt er ausschließlich an den Lehranstalten seiner Vaterstadt. Seit Herbst 1740 hörte er an der dortigen Universität Vorlesungen über Mathematik und Physik, Philosophie und Theologie. Unter seinen Lehrern war der philosophisch gebildete Mathematiker Martin Knutzen der bedeutendste; nicht minder wichtig aber wurde für ihn der Physiker Teske, welcher ihn mit den Gedanken Newtons bekannt machte. Von 1746 bis 1755 war er Hauslehrer an verschiedenen Stellen, zuletzt bei dem Grafen von Keyserlingk auf Rautenburg in Ostpreußen. Im J. 1755 habilitirte er sich an der Königsberger Universität als Privatdocent. Er las über Mathematik und Physik, über die einzelnen Fächer der Philosophie, auch über physische Geographie und Anthropologie, rückte aber nur äußerst langsam in der akademischen Laufbahn vorwärts, indem ihm erst 1770

eine ordentliche Professur für Logik und Metaphysik übertragen wurde. Von 1766—1772 bekleidete er die Stelle eines Unterbibliothekars an der königlichen Schloßbibliothek mit einem jährlichen Gehalte von 62 Thalern. Berufungen nach Erlangen und Jena hatte er ausgeschlagen und blieb auch später, da man ihn an die Universität Halle ziehen wollte, seiner Vaterstadt getreu. Als akademischer Lehrer war Kant beliebt; insbesondere fanden seine geographischen und anthropologischen Vorlesungen eine zahlreiche Zuhörerschaft, welche die Anschaulichkeit seiner Schilderungen von fremden Ländern und Völkern bewunderte und um so mehr bewundern konnte, da Kant niemals über die Grenzen seiner heimatlichen Provinz hinausgekommen war. Durch sein Werk „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" kam er 1794 in Conflict mit dem durch das Ministerium Wöllner eingeführten schärfern Censursystem. Eine königliche Cabinetsordre beschuldigte ihn der „Entstellung und Herabwürdigung mancher Haupt- und Grundlehren der heiligen Schrift und des Christenthums". Auch wurden sämmtliche Universitätslehrer der Theologie und Philosophie in Königsberg durch Namensunterschrift verpflichtet, keine Vorlesungen über das genannte Werk zu halten. In seinem Verantwortungsschreiben erklärte Kant, „als Sr. Majestät getreuester Unterthan" sich fernerhin jeder öffentlichen Aeußerung über Religion enthalten zu wollen, erblickte hierin jedoch nur eine dem Könige Friedrich Wilhelm II. gegenüber eingegangene Verpflichtung, an welche er sich nach dem Tode dieses Fürsten nicht mehr gebunden hielt. Zur nämlichen Zeit jedoch, 1797, sah er sich infolge zunehmender Altersschwäche genöthigt, seine Vorlesungen einzustellen. Allmälig stellte sich völliger Marasmus ein, von dem ihn erst am 14. Februar 1804 der Tod erlöste. — An seinem Charakter rühmen seine Verehrer die gewissenhafteste Treue in der Erfüllung der Pflichten, deren Pedanterie abgestoßen hätte, wäre sie nicht durch seine Geselligkeit der Umgangsformen und die Gabe anregender Unterhaltung gemildert worden.

Wenige Männer haben in der Geschichte der Philosophie eine so tief greifende, ja geradezu umstürzende Wirkung wie Kant ausgeübt. Die Kantische Philosophie bildet die scharfe Grenze, welche — selbstverständlich außerhalb der katholischen Schulen — die Philosophie der früheren Jahrhunderte von dem Denken der modernen Welt trennt. Diese Wirkung ist nicht ausschließlich nach einer Richtung gegangen und hat deßhalb auch nicht nur eine Periode ausgefüllt. Der Kantische Idealismus rief zunächst jene speculative Entwicklung hervor, welche durch Fichte (s. d. Art.) zu Schelling (s. d. Art.) führte und in Hegel (s. d. Art.) ihre vollendete Ausbildung fand. Nach dem Ausgange der Hegel'schen Philosophie haben dann umgekehrt Kantische Lehren einen wesentlichen Bestandtheil zu der mehr und mehr um sich greifenden, in dem mächtigen Aufschwung der Naturwissenschaften getragenen empiristischen und positivistischen Denkweise geliefert, welche der wissenschaftlichen Erkenntniß ausschließlich das Gebiet der den Sinnen zugänglichen und den Mitteln der Analyse und des Experiments erreichbaren Erfahrung zuweisen, alles darüber Hinausliegende aber entweder als thörichte und dem menschlichen Fortschritte hinderliche Grübelei verpönen oder im besten Falle der dichtenden Phantasie und dem den Bedürfnissen des Gemüthes entspringenden Glauben überlassen möchte. Neuestens hat sodann diese Denkweise noch eine bedeutsame Verstärkung erhalten durch eine weitverbreitete Richtung innerhalb der Philosophie, welche ausdrücklich die Rückkehr zu Kant verlangt, um die von diesem nur unvollkommen gelöste, von seinen nächsten Nachfolgern gar nicht verstandene, sondern in ihr Gegentheil verzerrte Aufgabe im Sinne einer empiristischen Skepsis weiterzuführen.

Im Zusammenhange mit dieser letztern Richtung ist in der Neuzeit der eigenen Entwicklung der Kantischen Philosophie eine sehr eindringende und vielseitige Beachtung geschenkt worden. Kant hat als grundlegendes Werk seiner neuen Lehre die „Kritik der reinen Vernunft" im Jahre 1781 veröffentlicht, als er 57 Jahre zählte; davor aber liegt bereits eine Periode ausgedehnter Lehrwirksamkeit und reicher schriftstellerischer Thätigkeit. Die philosophischen Gedanken, welche er damals vertrat, würden um ihres eigenen Werthes willen eine besondere Beachtung nicht erfordern; wichtig sind sie dagegen als geschichtliche Zeugnisse für die mannigfachen Durchgangsstufen, durch welche er zu seinem spätern Standpunkte hingeführt wurde. Er kam ursprünglich aus der Schule des Leibniz-Wolff'schen Rationalismus, einer Philosophie, welcher das System reiner Vernunfterkenntnisse und die Erkennbarkeit der Gegenstände aus Begriffen die Voraussetzung war. Daß schon seine Lehrer in einigen Punkten von der strengen Orthodoxie des Wolffianismus abwichen, daß zur Zeit, da er als Schriftsteller auftrat, englische und französische Einflüsse die Herrschaft des Systems in weiten Kreisen bereits gebrochen hatten, kommt hierneben weit weniger in Betracht, als daß Kants eigenes Interesse frühzeitig den Erfahrungswissenschaften zugewandt war und ihnen nachhaltig zugekehrt blieb. Das völlig unvermittelte Nebeneinanderliegen von Vernunfterkenntniß und Erfahrung war die Schwäche des Wolff'schen Standpunktes. Je mächtiger sich im Denken Kants das empirische Element hervordrängte, desto zwingender mußte für ihn die Aufgabe werden, beide Elemente zu einander in ein bestimmtes und begreifliches Verhältniß zu setzen.

Seine erste größere Schrift war die im Jahre 1755 anonym erschienene, Friedrich II. von Preußen gewidmete „Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels". Kant hat darin den Grundgedanken von Laplace' berühmter „Himmelsmechanik" vorweggenommen. Bau und Bildung

unſeres Sonnenſyſtems werden unter der Vorausſetzung, daß die geſammte Materie urſprünglich in chaotiſcher Miſchung als äußerſt dünne und feintheilige Maſſe über den ganzen Raum gleichmäßig vertheilt geweſen ſei, rein mechaniſch mit Hilfe von Anziehungs- und Abſtoßungskraft erklärt. Doch ſoll dadurch keineswegs eine ausſchließlich mechaniſche Weltanſicht begründet werden, vielmehr wird in Leibniz'ſchem Sinne die Vereinbarkeit der mechaniſchen Naturerklärung mit einer Teleologie gelehrt, welche die geſammte Natur von Gott abhängig ſein läßt. Nach Kants Habilitation traten in ſeinen Schriften die philoſophiſchen Fragen in den Vordergrund. Die erſten Spuren einer principiellen Abwendung von der ältern rationaliſtiſchen Denkweiſe hat man in zwei Abhandlungen gefunden, welche beide das Druckjahr 1763 angeben und offenbar raſch hinter einander geſchrieben ſind: „Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonſtration des Daſeins Gottes" und „Verſuch, den Begriff der negativen Größen in die Weltweisheit einzuführen". Deutlicher noch treten dieſelben hervor in einer Schrift vom Jahre 1766: „Träume eines Geiſterſehers, erläutert durch Träume der Metaphyſik". In auffälliger und zugleich unentwirrbarer Verknüpfung von Scherz und Ernſt wendet ſich dieſelbe zunächſt gegen die angeblichen Offenbarungen des bekannten Swedenborg (ſ. d. Art.), welche Kant für einen Augenblick Intereſſe abgewonnen hatten, ſtellt ihnen aber ſodann die Begriffsdichtungen der Leibniz-Wolff'ſchen Metaphyſik an die Seite. Kant war nun der Meinung, die aposteriori ſche, d. h. auf die Erfahrung gegründete Wiſſenſchaft führe bald zu einem Warum, darauf ſie keine Antwort zu geben vermöge; die apriori ſche, in Vernunftbegriffen voranſchreitende, fange an, man wiſſe nicht wo, und komme, man wiſſe nicht wohin, und ihre Beweisführungen ſtimmten mit der Erfahrung nicht zuſammen. Etwas Anderes ſei das Verhältniß von Grund und Folge, welches die Logik feſtzuſtellen vermöge, etwas Anderes das Verhältniß von Urſache und Wirkung. Begriffliche Analyſe könne die Objecte lediglich nach dem Maßſtabe der Identität und des Widerſpruchs mit einander vergleichen; Cauſalität aber beſtehe darin, daß durch Etwas ein Anderes, im Begriffe desſelben nicht Enthaltenes, geſetzt werde, ein Zuſammenhang, der ſich niemals aus reiner Vernunft einſehen, ſondern nur der Erfahrung entnehmen laſſe. Soweit die Begriffe von Urſachen, Kräften, Handlungen nicht aus der Erfahrung ſtammen, ſeien ſie durchaus willkürlich. Bemerkenswerth iſt ſodann die Beſtimmtheit, mit welcher die Unabhängigkeit des ſittlichen Verhaltens von allen theoretiſchen Ueberzeugungen, namentlich vom Unſterblichkeitsglauben, betont wird.

Die Phaſen, welche die geiſtige Entwicklung Kants bis zur Erreichung des kritiſchen Standpunkts noch weiter durchlaufen hat, können an dieſer Stelle nicht im Einzelnen verfolgt werden. Auch iſt bezüglich des Ganges derſelben und namentlich in Bezug auf die Reihenfolge und den Werth der hierbei beſtimmenden äußeren Einwirkungen eine übereinſtimmende Auffaſſung bisher nicht gewonnen worden. Kant ſelbſt hat ſpäter, im J. 1783, den engliſchen Philoſophen David Hume als denjenigen bezeichnet, dem er für die Ausgeſtaltung ſeiner kritiſchen Philoſophie die bedeutſamſte Anregung verdanke. Doch ſcheint es nicht, als ob dieſer Einfluß ſchon in die Zeit der ſechziger Jahre zu verlegen wäre, in welchen allen Anzeichen nach Kant in Hume nur den Moralphiloſophen bewunderte, an dem metaphyſiſchen Skeptiker dagegen achtlos vorüberging. Auf das philoſophiſche Problem, das ihn dem Kriticismus entgegentrieb, und in deſſen Faſſung er mit Hume übereinſtimmte, ſcheint er unabhängig von dieſem geſtoßen zu ſein. Im Jahre 1770 veröffentlichte er zum Antritte der ordentlichen Profeſſur die lateiniſch geſchriebene Diſſertation De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis. Hier erſcheint bereits, in völliger Uebereinſtimmung mit der ſpätern tranſſcendentalen Aeſthetik, die Lehre von der Idealität des Raumes und der Zeit als den apriori ſchen Formen der Anſchauung oder der Sinnlichkeit. Andererſeits wird hier noch von den Vernunftbegriffen behauptet, daß ſie eine directe und adäquate Erkenntniß der Dinge ſelbſt begründen. Ob hierin ein abermaliger Rückfall auf den rationaliſtiſchen Standpunkt zu erblicken, ob demſelben eine Periode des reinen Empirismus unter dem Einfluß der engliſchen Philoſophie voranging, und ob jener Rückfall eine Folge der Bekanntſchaft mit dem erſt im Jahre 1765 veröffentlichten Werke von Leibniz, der gegen Locke gerichteten „Neuen Verſuche über den menſchlichen Verſtand", geweſen ſei, mag hier auf ſich beruhen.

Elf Jahre dauerte es von da bis zum Erſcheinen der „Kritik der reinen Vernunft", 1781. Kant ſelbſt bekennt, daß dieſes Buch das Reſultat vieljährigen Nachdenkens enthalte, daß er aber die Ausarbeitung „binnen vier bis fünf Monaten in größter Aufmerkſamkeit auf den Inhalt, aber weniger Fleiß auf den Vortrag und Beförderung der leichten Einſicht für den Leſer zu Stande gebracht habe". In der That iſt die Darſtellung eine unglückliche; der dunkle, ſchwerfällige Periodenbau und noch mehr die ſchwankende, vieldeutige Terminologie ſtellen dem Verſtändniſſe große Schwierigkeiten entgegen und haben nicht am wenigſten zu dem weiten Auseinandergehen der Ausleger beigetragen. Im Jahre 1787 erſchien eine vielfach umgearbeitete zweite Auflage, welche den ſpäteren Abdrücken zu Grunde liegt. Ueber das Verhältniß der beiden Auflagen zu einander iſt vielfach und heftig geſtritten worden, doch neigt in der Neuzeit die Anſicht der meiſten Forſcher dahin, in den Abänderungen der zweiten keine wirkliche Alterirung des urſprünglichen Gedankens, ſondern nur ein ſtärkeres Hervorheben von Elementen zu erkennen, welche auch in der erſten enthalten ſind, aber dort

mehr im Hintergrunde stehen. Da die Aufnahme der Kritik seinen Erwartungen nicht sogleich entsprach, veröffentlichte Kant im Jahre 1783 die „Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können", welche die Hauptabsicht der kritischen Untersuchung kurz und übersichtlich zusammenfassen und gegen Mißverständnisse sicher stellen sollten. Seinen Ausbau fand das Kantische System sodann in der „Kritik der praktischen Vernunft" vom Jahre 1788 und der „Kritik der Urtheilskraft" vom Jahre 1790, während die „Metaphysischen Anfangsgründe der Naturwissenschaft" (1786), die „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" (1793), die „Metaphysik der Sitten" (1797), welche die metaphysischen Anfänge der Rechtslehre und die der Tugendlehre umfaßt, und welcher schon früher (1785) die Grundlegung zur Metaphysik der Sitten vorangegangen war, die Principien des Kriticismus auf besonderen Gebieten zur Anwendung zu bringen suchen.

Die volle Ausgestaltung seines kritischen Systems, wie es sich in den drei „Kritiken" darstellt, gewann Kant erst allmälig. Die Verfolgung der erkenntnißtheoretischen Frage hatte ihn den neuen Standpunkt finden lassen, und zugleich war das Ergebniß seiner Untersuchung dieß, daß ihm nunmehr alle theoretische Philosophie in Erkenntnißlehre aufging. Als er sodann von dem eingenommenen Standpunkte aus an die Bearbeitung der Ethik herantrat, stellte er einfach der theoretischen die praktische Philosophie gegenüber, oder, wie er sich zuerst im Zusammenhang seiner eigenartigen Gedanken ausdrückt, der Metaphysik der Natur die Metaphysik der Sitten. Erst in der Einleitung zu dem letzten der drei Hauptwerke wird eine dreifache Aufgabe der Kritik formulirt in Anlehnung an eine herkömmliche Dreitheilung der psychischen Functionen, welche neben dem Erkenntnißvermögen und dem Begehrungsvermögen noch ein besonderes Empfindungs- oder Gefühlsvermögen annahm. Als gesetzgeberisch, durch Grundsätze a priori bestimmend, erscheint nun auf dem Gebiete des erstern der Verstand, auf dem des zweiten die Vernunft (im engern Sinne), auf dem des dritten die Urtheilskraft, und das System gliedert sich nunmehr in die Erkenntnißlehre, die Moral und die Aesthetik. Die nähere Erläuterung muß das Nachfolgende liefern.

Die Kantische Erkenntnißlehre. „Wie sind synthetische Urtheile a priori möglich?" In diese Formel wird das Problem zusammengefaßt, welches die Kritik der reinen Vernunft zu lösen unternimmt. Die Frage ist nur aus einer Reihe von Voraussetzungen verständlich. Analytische Urtheile sind solche, in denen der Prädicatsbegriff nichts Neues zu dem Subjectsbegriffe hinzufügt, sondern nur ein in dem letztern bereits enthaltenes Merkmal heraushebt, wie in dem Beispiele „Alle Körper sind ausgedehnt". Wer den Begriff Körper hat, denkt darin das Merkmal der Ausdehnung, ja es ist — nach dem Satze des Widerspruchs — unmöglich, einen nicht ausgedehnten Körper zu denken. Analytische Urtheile dienen ebendarum wohl zur Erläuterung, aber nicht zur Erweiterung unserer Erkenntnisse. Auch ist einleuchtend, daß wir auf dem Wege der begrifflichen Analyse gültige Urtheile aus völlig willkürlich gebildeten Begriffen ableiten können, die aber keinerlei Erkenntnißwerth, keinerlei objective Bedeutung haben. Ganz anders bei den synthetischen Urtheilen. Hier wird von dem Subjecte etwas ausgesagt, was nicht schon in dem Begriffe desselben enthalten ist und darum auch durch keine Zergliederung daraus gewonnen werden kann, vielmehr als etwas Neues zum Subject hinzugefügt wird, so in dem Urtheile „Alle Körper sind schwer". Analytische Urtheile bedürfen zu ihrer Bestätigung nicht erst der Erfahrung, d. h. der Wahrnehmung, und sie sind auch nicht daraus geschöpft; die Vernunftbegriffe für sich allein reichen dazu aus; sie sind sämmtlich Urtheile a priori nach der in der neuern Philosophie ausgebildeten Terminologie. Umgekehrt sind empirische Urtheile, Urtheile a posteriori, jederzeit synthetisch; auf Grund meiner Wahrnehmung verknüpfe ich mit einem Subjecte a ein Prädicat b. Synthetische Urtheile nun treten jederzeit mit dem Anspruche auf, von der Wirklichkeit zu gelten, nicht bloß logische Beziehungen zwischen möglicherweise willkürlich ersonnenen Begriffen auszudrücken. Aber Erfahrung im herkömmlichen Sinne, wiederholte Wahrnehmung, kann niemals dahin führen, eine Beziehung zwischen Begriffen als eine nothwendige und allgemein gültige auszusprechen; sie sagt nur aus, daß etwas ist oder geschieht, aber nicht, daß es nothwendig so sein muß; sie berichtet, was in vielen, in einer außerordentlich großen Zahl von Fällen beobachtet wurde, aber auch die denkbar größte Zahl von Einzelfällen gibt noch keine strenge Allgemeinheit. Analytische Urtheile gelten allgemein und nothwendig, sie sind von der Erfahrung in dem bezeichneten Sinne unabhängig, ihr Gegentheil ist nicht denkbar. Sollen synthetische Urtheile nothwendig und allgemein gelten, so müssen sie gleichfalls unabhängig von der Erfahrung, sie müssen a priori sein; aber was ist dann in ihnen der Grund der Verknüpfung von Subject und Prädicat? Wie komme ich zu Begriffsverbindungen, deren Bestandtheile sich nicht aus einander nach dem Satze des Widerspruchs ableiten lassen, die aber nothwendig und allgemein, und die von der Wirklichkeit gelten wollen? — Zunächst entsteht die Frage, ob Urtheile solcher Art thatsächlich vorhanden sind. Kant beantwortet dieselbe bejahend. Synthetische Urtheile a priori sind vorhanden in der Mathematik. Daß ihre Urtheile nothwendig und allgemein gelten, wird von Niemandem bezweifelt; dagegen befanden sich allerdings die Früheren, mit Einschluß des scharfsinnigen Hume, in dem Irrthume, die mathematischen Urtheile für analytische zu halten. Nach Kant sind sie vielmehr, sind wenigstens ihre obersten Grund-

sätze synthetische Urtheile. Daß die gerade Linie der kürzeste Weg zwischen zwei Punkten, daß die Summe von fünf und sieben zwölf ist, kann aus den Begriffen allein niemals abgeleitet werden; in dem Begriffe des Geraden liegt nichts von Größe, in denen der Glieder nicht der der Summe. Um diese Urtheile einzusehen, muß etwas Anderes hinzukommen, nämlich Anschauung: man muß die Linie ziehen, man muß in der Arithmetik beim Zählen die Finger oder sonst etwas zu Hilfe nehmen. Die Mathematik beruht auf Anschauung; Anschauung gibt die Verknüpfung ihrer Begriffe an die Hand; mathematische Urtheile sind synthetische Urtheile und, weil sie nothwendig und allgemein gelten, synthetische Urtheile a priori. Ebensolche enthält die Naturwissenschaft, z. B. daß in allen Veränderungen der körperlichen Welt die Quantität der Materie unverändert bleibt, oder daß bei aller Mittheilung der Bewegung Wirkung und Gegenwirkung jederzeit einander gleich sein müssen. Endlich sollen auch in der Metaphysik nach dem herkömmlichen Betriebe dieser Wissenschaft synthetische Urtheile a priori enthalten sein, z. B. daß die Welt einen Anfang haben muß, daß alles, was in den Dingen Substanz ist, beharrlich ist u. s. w. Hiernach ergibt sich die Frage, wie diese Urtheile möglich sind. Es gilt, in dem erkennenden Bewußtsein die Bedingungen aufzuweisen, von welchen diese Urtheile abhängig sind, auf welchen ihr Zustandekommen und ihr Erkenntnißwerth beruht. Nicht um die erfahrungsmäßige Beschreibung des Hergangs handelt es sich dabei; eine solche ist nicht einmal möglich, da die Bedingungen der Erfahrung vor aller Erfahrung liegen, sondern um den Nachweis der Berechtigung. In Mathematik und reiner Naturwissenschaft ist diese Berechtigung allerdings nicht bezweifelt. Anders aber ist es in der Metaphysik. Hier herrscht Zweifel und Widerstreit der Meinungen. Was der Eine künstlich zusammengesponnen hat, löst der Andere wieder auf. Darum ist der Sinn jener Frage nicht der nämliche, wo es sich um Mathematik und Naturwissenschaft, und wo es sich um Metaphysik handelt, und demgemäß fällt auch die Antwort verschieden aus. Indem die Bedingungen aufgezeigt werden, auf denen dort die Berechtigung beruht, ergibt sich zugleich — im Sinne Kants —, daß diese Berechtigung hier fehlt, Metaphysik als Wissenschaft nicht möglich ist. Aber da nun doch thatsächlich, wie die Geschichte lehrt, Metaphysik besteht und immer wieder auftritt, so ist die weitere Frage zu beantworten, wie sie als Naturanlage möglich ist. Die Kritik der reinen Vernunft ist somit eine Untersuchung der Quellen und Grenzen des Erkenntnißvermögens. Kant macht es den sämmtlichen älteren Philosophen zum Vorwurf, daß sie ohne eine solche Untersuchung zum Aufbau ihrer Systeme geschritten seien. Diesen Dogmatismus soll der Kriticismus beseitigen, ebenso aber auch der Skepticismus, welcher in einem ohne vorhergehende Kritik gegen die reine Vernunft gefaßten allgemeinen Mißtrauen besteht. Er bezeichnet seine kritische Untersuchung auch als transscendentale und prägt diesen Namen ausdrücklich für den Nachweis der aprioriſchen Bedingungen der Erfahrung aus, im Unterschiede gegen den transscendenten, d. h. das Gebiet der Erfahrung überschreitenden Vernunftgebrauch der ältern Metaphysik, dessen Unzulässigkeit sich aus eben dieser transscendentalen Untersuchung herausstellen soll. Auffallenderweise aber vermengt er selbst wiederholt beide Ausdrücke miteinander.

Demgemäß gliedert sich die Kritik der reinen Vernunft zunächst in die transscendentale Elementarlehre und die transscendentale Methodenlehre. Die weitere Eintheilung der erstern gründet auf der Unterscheidung eines zweifachen Erkenntnißvermögens, der Sinnlichkeit und des Verstandes. Jene ist ihrem Wesen nach receptiv, dieser spontan; durch jene werden uns Gegenstände gegeben, durch diesen werden sie gedacht, und zwar besteht das Denken in der selbstthätigen Verknüpfung der gegebenen Elemente; jene ist intuitiv, dieser discursiv. Die Form seiner Bethätigung ist das Urtheil. Auf die Sinnlichkeit richtet sich die Untersuchung der transscendentalen Aesthetik, auf den Verstand die transscendentale Logik. Die Logik ihrerseits zerfällt wieder in die Analytik und die Dialektik.

Die Hereinziehung der Sinnlichkeit in die kritische Untersuchung ist durch die Auffassung der Mathematik als einer auf Anschauung beruhenden Wissenschaft bedingt. Aber auch die Beantwortung der allgemeinen Frage auf diesem besondern Gebiete ist bereits vorbereitet. Wenn bei aprioriſchen Urtheilen der Grund der Verknüpfung nicht in der Wahrnehmung liegen kann, so muß er eben in uns, in dem auffassenden Subjecte liegen. Es muß aprioriſche Elemente der Sinneserkenntniß aller Erfahrung vorangehende Bedingungen der Anschauung geben. Zu ihrer Auffindung leitet die Unterscheidung zwischen Stoff und Form der Sinneserkenntniß. Den Stoff, die Farben, die Töne, die ihrer Natur nach empirisch, zufällig, subjectiv sind, gibt die Empfindung. Das Mannigfaltige der Empfindung aber wird eingeordnet in die Formen von Raum und Zeit, welche aus uns stammen, welche die aprioriſchen Formen der Anschauung sind. Hiernach führt die Consequenz des Kantischen Gedankens zunächst nur dahin, diese Formen als gesetzliche Functionen oder Handlungen des Bewußtseins aufzufassen, welches jederzeit die Empfindungen in bestimmte räumlich-zeitliche Verhältnisse einreiht. Alle Gegenstände außer uns werden von uns als im Raume befindlich, alle unsere inneren Zustände als Theile eines zeitlichen Verlaufes aufgefaßt. Durch Reflexion auf diese ordnende Thätigkeit des Geistes als solche, unter Abstraction von den jeweiligen Empfindungen, läßt sich sodann zu den allgemeinen Vorstellungen von Raum und Zeit gelangen. Kant aber nennt die letzteren mit Vorliebe „reine Anschauungen“

und veranlaßt dadurch das Mißverständniß, als seien darunter fertige Vorstellungen zu denken, die, wie er selbst sich gelegentlich ausdrückt, „im Gemüthe a priori bereit liegen“. Näher wird der Raum als Form des äußern, die Zeit als Form des innern Sinnes bezeichnet. Ihre Apriorität soll durch einen vierfachen Beweis dargethan werden: 1. Die allgemeinen Vorstellungen des Raumes und der Zeit können nicht durch Abstraction aus den Vorstellungen einzelner Räume und Zeiten gewonnen werden, da vielmehr umgekehrt diesen letztern mit ihren Merkmalen von neben einander und nach einander die allgemeine Vorstellung des Raumes und der Zeit zu Grunde liegt. 2. Sie sind durchaus nothwendige Vorstellungen, denn wir können zwar von allem, was in Raum und Zeit ist, abstrahiren, sie selbst aber niemals wegdenken. 3. Raum und Zeit sind keine Begriffe des discursiven Denkens. Denn ein allgemeiner Begriff findet sich stets als Merkmal oder Theilvorstellung in den sämmtlichen unter ihm befaßten Einzelvorstellungen; umgekehrt dagegen umfassen der eine Raum und die eine Zeit alle einzelnen Räume und Zeiten realiter in sich. Man kann sich nur einen einzigen Raum und eine einzige Zeit denken, deren Theile alle einzelnen Räume und Zeiten sind. Eine Vorstellung aber, der nur ein einziges Object entsprechen kann, ist kein Gattungsbegriff, sondern eine Anschauung. 4. Der Raum und ebenso die Zeit werden als eine unendliche gegebene Größe vorgestellt; kein Begriff aber kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. — Daß von diesen Argumenten keines schlagende Kraft besitzt, kann hier nur angedeutet, nicht ausführlich dargethan werden.

Die so angeblich festgestellte Apriorität von Raum und Zeit als Formen der Anschauung hat nun aber im Kantischen Systeme eine doppelte Bedeutung. Zunächst, nach der vorangestellten Absicht der Untersuchung, soll sich aus ihr die Beschaffenheit der mathematischen Urtheile erklären. Nach einer deutlichen Entwicklung dieses Gedankens sucht man freilich vergebens. Die Meinung scheint zu sein, daß die mathematischen Axiome darum nothwendige und allgemeine Giltigkeit besitzen, weil die ihnen entsprechenden Anschauungen gemäß den Functionen unseres Geistes von uns selbst in nothwendiger und allgemeingültiger Weise producirt werden. Allein aus der vorausgesetzten Apriorität von Raum und Zeit allein folgt dieß durchaus nicht. Selbst wenn zugegeben wird, daß Raum und Zeit als Formen der Anschauung allen einzelnen räumlich-zeitlichen Vorstellungen ursprünglich und nothwendig zu Grunde liegen, so wird hieraus doch nicht die Evidenz jener Sätze verständlich, welche von bestimmten räumlich-zeitlichen Einzelgebilden und ihren Verhältnissen unter einander handeln. Für Kant hatte der vermeintliche Nachweis der Möglichkeit synthetischer Urtheile a priori in der Mathematik die Bedeutung eines Bollwerks gegen den *Hume'schen Skepticismus*; zu gleicher Zeit aber treibt die Annahme, zu welcher derselbe hingeführt hatte, seine Consequenzen nach einer ganz andern Richtung.

Wenn Raum und Zeit die in uns gelegenen Bedingungen der sinnlichen Anschauung sind, so scheint sofort einzuleuchten, daß die Objecte dieser letztern an sich und abgesehen von unserer Weise, sie anzuschauen, nicht räumlich und zeitlich sind, oder, allgemeiner gesprochen, daß wir die Dinge nur erkennen, wie sie uns erscheinen, nicht aber, wie sie an sich sind. Da wir nun aber die Objecte schlechterdings nur den Bedingungen unserer Sinnlichkeit entsprechend anschauen können, so ist die Erscheinung eine nothwendige und von bloßem subjectivem Scheine durchaus verschieden. In diesem Sinne soll vom Raume (und ebenso von der Zeit) gelten, daß er empirische Realität besitze, denn alle Dinge als äußere Erscheinungen sind neben einander im Raume; aber zugleich soll er auch transscendentale Idealität besitzen, d. h. nichts sein, sobald wir die Bedingung der Möglichkeit aller Erfahrung weglassen, und ihn als etwas, was den Dingen an sich selbst zum Grunde liegt, auffassen. Daß auch bereits der Inhalt unserer Wahrnehmungen, die Qualität der Empfindungen, durch die Einrichtung unserer Sinnesvermögen bedingt sei, gilt Kant als feststehend, aber es wird von ihm nicht weiter hervorgehoben, und die Subjectivität unserer Wahrnehmungen wird immer nur aus der Apriorität der Formen des Anschauens begründet.

Es ist wichtig, nochmals hervorzuheben, in welcher Weise im Denken Kants der an dieser Stelle hervortretende Idealismus (oder wie man neuerlich zu sagen vorzieht: Phänomenalismus) mit der erkenntniß-theoretischen Grundfrage zusammenhängt. Derselbe scheint ihm das einzige Mittel zu sein, den Bestand eines wirklichen Wissens zu sichern. Die Kriterien eines solchen sind einmal, daß seine Geltung eine absolute, der Gefahr einer Berichtigung durch nachträgliche Erfahrung nicht ausgesetzte, und sodann, daß diese Geltung eine allgemeine und nicht — wie Hume meinte — auf der subjectiven Gewöhnung eines einzelnen Subjectes beruhende ist. Ein derartiges Wissen scheint ihm unmöglich, so lange man das Wissen aus der Einwirkung der Gegenstände auf uns ableitet, so lange, wie er es wohl ausdrückt, unsere Erkenntniß sich nach den Gegenständen richtet; möglich dagegen, wenn umgekehrt sich die Dinge nach unserer Erkenntniß richten, d. h. wenn wir es sind, die ihnen Gesetze vorschreiben, und wenn diese Gesetze in uns selbst, in der Einrichtung unseres Erkenntnißvermögens, liegen und daraus erkannt werden können. Natürlich aber kann es sich hierbei, da unsere Erkenntniß keine schöpferische ist, nicht um das physische Sein der Gegenstände, nicht um Objecte als an sich seiende Dinge, sondern nur um Objecte als Erscheinungen, und weiterhin auch nicht um den materiellen Inhalt, sondern nur um ihre Form handeln. Wir sind es, welche die gegebenen Daten *der Empfindung* in räumlich-zeitliche Verhältnisse

ordnen, wir erkennen die Gesetze, welche wir hierbei bethätigen, wir vermögen sie in allgemeinen und nothwendigen Urtheilen aus einander zu legen, aber diese Gesetze gelten von der gesammten Sinnenwelt, weil diese nur nach Maßgabe der Gesetze unserer Sinnlichkeit von uns erkannt werden kann. So führt in dem Gange der Untersuchung der Nachweis der Apriorität von Raum und Zeit zu der phänomenalistischen Consequenz; zugleich aber ist der Phänomenalismus die Voraussetzung, unter der allein apriorisches Wissen möglich ist. Die oben bezüglich der Erklärung der Mathematik erhobene Einwendung besteht fort, aber man versteht wenigstens Kants Gedankengang. Die Mathematik ist ihm die Wissenschaft von den formalen Bestandtheilen der Welt der sinnlichen Anschauung. Diese formalen Bestandtheile sind zugleich die aprioriſchen Bestandtheile, und eben hierauf beruht die Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Grundsätze der von ihnen handelnden Wissenschaft.

Bezüglich der Sinneserkenntniß und, was nach dem Gesagten damit gleichbedeutend ist, bezüglich der Mathematik hatte Kant schon in der Inauguraldissertation vom Jahre 1770 diesen Standpunkt vertreten. Es dauerte elf Jahre, bis er sich entschloß, ihn auch bezüglich der Verstandeserkenntniß durchzuführen. Aber bereits ein Brief vom 21. Februar 1772, auf welchen die moderne Kantforschung mit Recht großes Gewicht legt, gerichtet an den jüdischen Arzt Marcus Herz in Berlin, zeigt ihn auf dem Wege dahin. Die Frage war, ob sich eine vollkommene Parallelität werde aufstellen lassen. Gibt es Grundsätze des Verstandes, welche bezüglich ihres apodiktischen wie ihres formalen Charakters den Axiomen der Mathematik an die Seite gesetzt werden können? Wo finden sich im Gesammtbereiche unserer Erkenntniß die formalen Bestandtheile, aus welchen diese Grundsätze stammen? Und wie läßt sich zeigen, daß die Gesetze unseres verknüpfenden Verstandes zugleich Gesetze für die Welt der Objecte sind?

In der transscendentalen Analytik sollen diese Fragen beantwortet werden. Die Schwierigkeit, welche in der Aufgabe liegt, wird durch die verwickelte und verkünstelte Form der Untersuchung noch erheblich gesteigert. Es kann hier wiederum nur darauf ankommen, den Zusammenhang und die wichtigsten Bestandtheile des Gedankenganges herauszuheben. Als die beiden Quellen der Erkenntniß wurden Sinnlichkeit und Verstand bezeichnet. Indem die Thätigkeit des letztern ausschließlich in die Verknüpfung gegebener Vorstellungen gesetzt wird, ergibt sich sogleich, daß er nur im Zusammenwirken mit der Sinnlichkeit Erkenntnisse liefern kann; seiner Thätigkeit würde sonst der Inhalt fehlen. Nun aber wird weiterhin eingeschärft, daß auch umgekehrt sinnliche Anschauungen für sich allein noch keine Erkenntnisse sind. Die transscendentale Aesthetik hat die Sinnlichkeit im Interesse der Untersuchung isolirt; es kam darauf *an, die ebensowohl* von dem Stoffe der Empfindung wie andererseits von den Begriffen des Verstandes unterschiedenen aprioriſchen Formen der Anschauung aufzufinden. Auch konnte es bei dem abstracten Charakter der Mathematik genügen, die Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihrer Grundsätze aus jenen aprioriſchen Formen abgeleitet zu haben. Anders aber stellt sich die Sache, wo es sich um die Erkenntniß der Dinge handelt, um die Natur, um den gesammten Inbegriff der objectiven, durch gesetzlichen Zusammenhang mit einander verbundenen Erscheinungen, um die Erfahrungswissenschaft. Hier zeigt sich unsere Erkenntniß überall durchzogen und durchwebt mit intellectuellen Elementen, und die Untersuchung ergibt, daß eben auf diesen der objective Charakter, d. h. die Allgemeingültigkeit, beruht, also das, was die Erkenntniß zur Erkenntniß macht. Dabei ist zu beachten, daß, während Erfahrung bisher gleichbedeutend mit Wahrnehmung und darum behaftet mit der Makel der Zufälligkeit und Subjectivität erschienen ist, sie von jetzt ab der Wahrnehmung entgegengesetzt und der Name in veränderter Bedeutung gebraucht wird. Im Wahrnehmungsurtheile sind Vorstellungen lediglich im Bewußtsein des einzelnen Subjectes mit einander verbunden, das diese Verbindung als seinen Zustand erlebt; im Erfahrungsurtheile macht die Verknüpfung der Vorstellungen den Anspruch, allgemein für jedes Subject, also objectiv, also von Gegenständen zu gelten. Den Grund dieses Unterschiedes will nun Kant darin erblicken, daß im Erfahrungsurtheile zu dem bloßen Zusammensein der Vorstellungen ein Grundbegriff des Verstandes hinzugekommen sei. Grundbegriffe des Verstandes aber könnten der Natur des letztern entsprechend nichts Anderes sein, als Formen oder Arten und Weisen der Verknüpfung; denn die Function des Verstandes sei das Urtheil. Die Urtheilsthätigkeit aber sei eine verschiedene. Die Grundbegriffe des Verstandes drückten sonach die verschiedenen Arten des Urtheils nach den dieselben innerlich bestimmenden Momenten aus. Indem daher eine Anschauung unter einen dieser Grundbegriffe gefaßt werde, sei sie eben dadurch in Ansehung eines möglichen Urtheils bestimmt. Um das vollständige System der Grundbegriffe aufzufinden, brauche man sich somit nur an die vollständige Tafel der Urtheile zu halten, welche die Logik an die Hand gibt. Die Schullogik, wie Kant sie vorzutragen pflegte, bot ihm zunächst vier Gesichtspunkte dar, denen jedes Urtheil unterworfen werden müsse, nämlich Quantität, Qualität, Relation und Modalität, und sodann aus jedem derselben eine Dreizahl von Urtheilsformen, im Ganzen also deren zwölf. Der Quantität nach ist ihm das Urtheil entweder allgemein oder besonders oder singulär, der Qualität nach entweder bejahend oder verneinend oder unendlich, der Relation nach entweder kategorisch oder hypothetisch oder disjunctiv, der Modalität nach entweder problematisch oder assertorisch oder apodiktisch. Hieraus leitet er sodann seine Tafel der Grundbegriffe ab, deren es

also ebenfalls zwölf gibt, nämlich der Quantität nach: Allheit, Vielheit, Einheit; der Qualität nach: Realität, Negation, Einschränkung; der Relation nach: Substanz (Verhältniß von Subsistenz und Inhärenz), Ursache (Causalität und Dependenz), Gemeinschaft (Wechselwirkung zwischen Handelndem und Leidendem); der Modalität nach: Möglichkeit, Dasein, Nothwendigkeit. In ausdrücklicher Bezugnahme auf Aristoteles gibt Kant diesen Begriffen den Namen der Kategorien, und rühmt sich, diese nicht wie sein Vorgänger nur willkürlich zusammengerafft, sondern aus einem einheitlichen, ihre Vollständigkeit verbürgenden Princip hergeleitet zu haben. Daß er gerade hier in einer auffälligen Selbsttäuschung befangen war, wird heute allgemein zugegeben; seine Liebhaberei für symmetrische Anordnung aber fand an der Kategorientafel eine solche Befriedigung, daß er ihr Schema in der Folgezeit auch auf anderen Gebieten zu Grunde legte und die entlegensten Gegenstände gleichmäßig unter den vier Titeln der Quantität, Qualität, Relation und Modalität abhandelte.

In der Durchführung der kritischen Untersuchung treten — der Natur der Sache nach — die Kategorien der Relation, speciell die Begriffe der Substantialität und Causalität, in den Vordergrund. Die Anwendung logischer Formen auf Anschauungen und die dadurch bewirkte Erhebung des Wahrnehmungsurtheils zum Erfahrungsurtheil scheint sich bei ihnen am einleuchtendsten vorstellig machen zu lassen. Wenn die Vorstellungen a und b lediglich in einem Bewußtsein zusammen sind oder in ihm auf einander folgen, so ist kein Grund, warum ich b ausschließlich von a als seinem Subjecte prädicire, oder b als Consequens auf a als sein Antecedens beziehe; eine andersartige Beziehung ist möglich und wird vielleicht von einem andern empirischen Bewußtsein thatsächlich vorgenommen. Wenn aber a unter dem Begriff der Substanz subsumirt ist, so kann es nur und muß es immer Subject sein, von dem für jedes Bewußtsein das ihm inhärirende b als Prädicat gilt; oder wenn a unter dem Begriffe der Ursache subsumirt wird, so ist klar, daß immer, wenn a vorangegangen ist, b nachfolgen muß. Solchergestalt also sind die Grundbegriffe des Verstandes die Bedingungen objectiver, d. h. allgemeingültiger Urtheile. Sie sind die aller Wahrnehmung vorausgehenden, aus uns stammenden apriorischen Elemente der Erfahrungserkenntniß, und als Functionen des verknüpfenden Verstandes lediglich formaler Natur. Sofort aber erhebt sich die Frage nach der Berechtigung ihrer Anwendung auf die Anschauungen. Nur aus der Vereinigung der beiden, wesentlich von einander verschiedenen Factoren, Sinnlichkeit und Verstand, erwächst die volle Erkenntniß; der durch die erstere gegebene Gegenstand wird durch den letztern gedacht; aber was gibt das Recht, die sinnliche Anschauung der Bestimmung durch den Verstandesbegriff zu unterwerfen? In der transscendentalen Aesthetik ergab sich eine analoge Frage nicht. Das Recht, die Formen der Anschauung auf die Gegenstände anzuwenden, ist unmittelbar dadurch gegeben, daß sie selbst ja nur die Art und Weise ausdrücken, in der unsere Sinnlichkeit von Gegenständen afficirt wird. Für die Formen des Denkens soll die Berechtigung der Anwendung durch die transscendentale Deduction der reinen Verstandesbegriffe erwiesen werden. Kant selbst hat diesen Abschnitt der „Kritik der reinen Vernunft" als den dunkelsten des ganzen Werkes bezeichnet, auch hat er ihm in der zweiten Auflage eine gegen die erste sehr veränderte Fassung gegeben. Bis auf den heutigen Tag gehen die Meinungen der Ausleger nicht nur über untergeordnete Details, sondern über Punkte von entscheidender Wichtigkeit weit aus einander. Es muß genügen, ganz im Allgemeinen Gang und Richtung der Beweisführung zu charakterisiren. Der Kern liegt darin, daß der Thätigkeit des Verstandes bereits beim Zustandekommen der sinnlichen Anschauungen eine ursprüngliche Mitwirkung zugeschrieben wird. Dieselbe wird in der Zusammenfassung und Verknüpfung des Mannigfaltigen der Empfindung gemäß den Formen von Raum und Zeit erkannt. Wir können uns, meint Kant, nichts im Objecte verbunden denken, ohne es zuvor selbst, also mittels des Verstandes, verbunden zu haben. Diese „transscendentale Synthesis des Mannigfaltigen" ist aber nur so denkbar, daß ihr eine absolute Einheit zu Grunde liegt, denn nur in und an einer solchen kann das Verschiedene als Verschiedenes erkannt und mit einander in Verbindung gesetzt werden. Diese ist das reine, ursprüngliche, unwandelbare Selbstbewußtsein, das reine Selbstbewußtsein im Gegensatze zu dem wandelbaren empirischen, das im Flusse der durch den innern Sinn aufgefaßten inneren Erscheinungen steht. Kant nennt es mit einer Anlehnung an Leibnizische Terminologie die transscendentale Apperception. Sie ist kein Zustand, sondern eine ursprüngliche synthetische Handlung und der höchste Punkt, wovon aller Verstandesgebrauch abhängt. Auf ihr beruht das „Ich denke", welches alle meine Vorstellungen muß begleiten können. Das Erste also ist diese ursprüngliche synthetische Einheit; nur durch ihre zusammenfassende und vereinheitlichende Thätigkeit gibt es Objecte für das Bewußtsein. Alle Gegenstände der Erfahrung müssen somit den in ihr gelegenen Bedingungen und Gesetzen gemäß sein, also den Kategorien und den Formen von Raum und Zeit. Diese sind keine fertigen Gebilde, welche das Denken an den Empfindungsstoff heranbrächte; viel eher lassen sie sich als Gesetze bezeichnen, welche das Zusammenwirken von Verstand und Sinnlichkeit innerlich bestimmen, wenn diese, veranlaßt durch die Daten der Empfindung, aus den letztern den Gegenstand der Erfahrung hervorbringen. Erst das fertige Product tritt vor das individuelle Bewußtsein, dem es sich eben darum als ein Fremdes und Aeußerliches darstellt. In ihm entdeckt die Reflexion die apriorischen Elemente; die Bestim-

mungen, die das Denken selbst hineingelegt hat, findet es als allgemeingültige Bestimmungen des Gegenstandes wieder. In diesem Sinne sagt Kant: Der Verstand schöpft seine Gesetze nicht aus der Natur, sondern er schreibt sie ihr vor, wobei natürlich nicht mit der gewöhnlichen Meinung an die Welt der realen Dinge, sondern an den Inbegriff der Objecte unserer Erfahrung als solcher und ihren gesetzlichen Zusammenhang unter einander zu denken ist. Den so gewonnenen kritischen Standpunkt, wonach der Verstand sich nicht nach den Gegenständen, sondern diese sich nach dem Verstande richten, vergleicht er mit der astronomischen Theorie des Copernicus: die scheinbaren Veränderungen am Himmel richten sich nach uns, nach der wirklichen Drehung der Erde und ihrer Bewohner.

Daß nun freilich dieser kritische Phänomenalismus trotz aller mühevollen Anstrengungen und Windungen der transscendentalen Analytik keineswegs festgestellt ist, bedarf hier nur kurzer Erinnerung. Insbesondere würde die transscendentale Deduction, wenn sie etwas bewiese, zu viel beweisen. Der Nerv der Argumentation liegt darin, daß der ursprünglichen synthetischen Einheit der Apperception bereits das Zustandekommen der sinnlichen Anschauungen unterworfen ist. Sie soll, wie man es neuerlich ausgedrückt hat, als eine überindividuelle und eben darum Allgemeingültigkeit bewirkende Function den gleichmäßigen Untergrund aller individuellen Vorstellungsthätigkeit bilden. Aber dann sind auch alle Anschauungen ursprünglich unter Kategorien subsumirt und in Rücksicht auf mögliche Urtheile bestimmt; dann bleibt es also völlig unerklärt, daß es trotzdem Urtheile von bloß subjectiv-empirischer Bedeutung geben könne. Die Unterscheidung zwischen Wahrnehmungsurtheilen und Erfahrungsurtheilen, welche den Ausgang bildete, findet sich am Ende der Untersuchung aufgehoben.

Indem jedoch Kant die einmal eingeschlagene Richtung in unermüdlicher Zähigkeit fortsetzt, trifft er auf eine neue Schwierigkeit. Daß Sinnlichkeit und Verstand bei der Entstehung des Erfahrungsobjectes zusammenwirken, gilt durch die transscendentale Deduction als ausgemacht; aber wie ist ein solches Zusammenwirken durchaus verschiedenartiger Factoren möglich? Kant glaubt, eines Zwischengliedes zu bedürfen, welches die Subsumtion der Anschauung unter den Verstandesbegriff ermöglicht. Man versteht freilich nicht, warum dieß nothwendig sei, wenn beide nicht als fertige Gebilde nachträglich zusammengefügt werden, sondern nur die wissenschaftliche Reflexion es ist, die sie an dem Producte des ursprünglichen Zusammenwirkens zu scheiden unternimmt. Kant aber bezeichnet als dieses Zwischenglied oder als Schema des Verstandes die Zeit, die als eine Form a priori mit den Kategorien, als eine Form der Sinnlichkeit mit der Erscheinung gleichartig ist. Es sollen zwischen ihren Theilen dieselben Verhältnisse in der Anschauung gegeben sein, welche uns die Verstandesbegriffe nur in abstracter Form zwischen den verschiedenen Theilen des Erkenntnißinhaltes annehmen lassen. Die Lehre vom „Schematismus der reinen Verstandesbegriffe" gibt Kant Gelegenheit, seinem Hange zur Systematisirung nachzugehen. Nach der Ordnung von Quantität, Qualität, Relation und Modalität beziehen sich die Schemata auf die Zeitreihe, den Zeitinhalt, die Zeitordnung und den Zeitinbegriff. Das Schema der Quantität ist die Zahl, das Schema der Realität ist das Sein in der Zeit, das der Negation das Nichtsein in der Zeit; das Schema der Substanz ist die Beharrlichkeit des Realen in der Zeit, das der Causalität die Succession des Mannigfaltigen, sofern sie einer Regel unterworfen ist u. s. w. Die eigentliche Bedeutung der Schemata aber liegt darin, daß sie nun die Möglichkeit ergeben, allgemeinste Grundsätze der Naturwissenschaft a priori aufzustellen. Erst hiermit ist der oben bezeichnete Parallelismus abgeschlossen und die Frage nach der Möglichkeit reiner Naturwissenschaft beantwortet. Diese Grundsätze drücken nichts Anderes aus, als die Beziehung der Kategorien auf alle mögliche Erfahrung, eben dadurch aber, nach dem früher Gesagten, die allgemeinsten Gesetze der Natur, welche die besonderen Naturgesetze nicht nur als einzelne Anwendung auf empirische Gegenstände unter sich enthalten, sondern auch allein wirklich zu begründen im Stande sind. Aus dem Gesichtspunkt der Quantität ergibt sich das Axiom der Anschauung: alle Anschauungen sind extensive Größen; aus dem Gesichtspunkt der Qualität der Grundsatz der Anticipation der Wahrnehmung: in allen Erscheinungen hat das Reale, das ein Gegenstand der Empfindung ist, intensive Größe, d. i. einen Grad; aus dem Gesichtspunkt der Relation das Princip der Analogien der Erfahrung: Erfahrung ist nur durch die Vorstellung einer nothwendigen Verknüpfung der Wahrnehmungen möglich. Hieraus aber leiten sich sodann nach den drei Modi der Zeit die Grundsätze der Beharrlichkeit, der Folge und des Zugleichseins ab: bei allem Wechsel der Erscheinungen beharrt die Substanz, und das Quantum derselben wird in der Natur weder vermehrt noch vermindert; alle Veränderungen geschehen nach dem Gesetze der Verknüpfung der Ursache und Wirkung, d. h. alles, was geschieht, setzt etwas voraus, worauf es nach einer Regel folgt, und: alle Substanzen, sofern sie zugleich sind, stehen in durchgängiger Wechselwirkung. Aus dem Gesichtspunkt der Modalität endlich ergeben sich die Postulate des empirischen Denkens: was mit den formalen Bedingungen der Erfahrung (der Anschauung und den Begriffen nach) übereinkommt, ist möglich; was mit den materialen Bedingungen der Erfahrung (der Empfindung) zusammenhängt, ist wirklich; dasjenige, dessen Zusammenhang mit dem Wirklichen nach allgemeinen Bedingungen der Erfahrung bestimmt ist, ist nothwendig.

So bestätigt die transscendentale Analytik den phänomenalistischen Standpunkt, welcher sich bereits

als Ergebniß der transscendentalen Aesthetik herausgestellt hatte. Wir wissen überall nur von Erscheinungen. Wenn die Erfahrung uns Gegenstände aufweist, welche draußen, an bestimmten Stellen des Raumes befindlich, denselben in verschiedenem Umfange erfüllen, welche ebenso in ihrem Auftreten und in ihren Veränderungen einer zeitlichen Ordnung unterworfen sind, welche wir als wirkliche, von uns verschiedene Dinge, als Substanzen mit wechselnden Eigenschaften, unter einander durch causale Beziehungen verbunden, denken: so ist doch jenes „draußen" nur unsere eigene Vorstellungsweise, wie ja Raum und Zeit überhaupt nur die Art bezeichnen, in der unsere Sinnlichkeit afficirt wird; Realität, Substantialität, Causalität sind nichts als Functionen unseres Verstandes, der das gegebene Mannigfaltige der Anschauung ordnend verknüpft. Endlich ist ja auch der Stoff, den wir auf solche Art formen, die Empfindung, nur eine Affection unserer Sinnlichkeit. Die ganze Welt der Erfahrungsobjecte ist nur das Product unseres anschauenden und denkenden Geistes. Ob es außerdem und von ihr verschieden noch eine Welt an sich seiender Dinge gebe, können wir nicht wissen. Wohl reichen unsere Verstandesbegriffe für sich allein betrachtet über die Sinnenwelt hinaus, weil sie nicht sinnlich, sondern intellectuell sind. Aber für sich allein gewähren sie auch keine Erkenntniß; sie sind völlig leer und ohne Inhalt. Sie gewinnen einen solchen nur, indem sie vermittels der Schemata auf sinnliche Anschauungen angewandt werden; sie besitzen Erkenntnißwerth nur innerhalb der Schranken möglicher Wahrnehmung. Sollten Verstandesbegriffe aus sich selbst einen Inhalt haben, so müßten sie ganz anders geartet, sie müßten intellectuelle Anschauungen sein. Daß es einen solchen Verstand gebe, läßt sich weder behaupten, noch als unmöglich bestreiten. Seine Objecte wären dann allerdings nicht Erscheinungen, sondern die Dinge, so wie sie an sich sind. Alsdann würde der Welt der Phänomena eine Welt der Numena gegenübertreten. Aber von einem solchen Verstand können wir uns keinerlei Vorstellung machen. Der Begriff des Numenon hat für uns lediglich negative Bedeutung: er bedeutet das, was nicht Gegenstand der uns allein möglichen sinnlich-anschaulichen Erkenntniß sein kann. Wir haben deßhalb auch kein Recht, die Begriffe unseres Verstandes auf die Gegenstände einer solchen übersinnlichen, jenseits der Grenze unserer Sinneswahrnehmung gelegenen Welt anzuwenden; wir dürfen sie weder als Eines noch als Viele, weder als Substanzen noch als Accidentien denken; wir dürfen ihnen ebenso wenig Causalität zuschreiben. Kant war somit vollkommen im Recht, wenn er seinen Idealismus von dem des englischen Philosophen Berkeley, welcher die Körperwelt aufgehoben und eine Geisterwelt statuirt hatte, auf's Bestimmteste geschieden wissen wollte. Aber die Widerlegung des Idealismus, welche er der zweiten Auflage der „Kritik der reinen Vernunft" beigegeben hat, ist sehr unglücklich ausgefallen. Er sucht hier geltend zu machen, das empirisch bestimmte Bewußtsein unseres eigenen Daseins beweise das Dasein von Gegenständen außer uns, denn der zeitliche Wechsel unserer Zustände könne uns nur an einem Beharrlichen zum Bewußtsein kommen, und da unser Dasein in der Zeit dieses Beharrliche schon voraussetze, so könne das letztere nicht etwas in uns, sondern es könnten nur Dinge außer uns sein. Die Bündigkeit dieser Argumentation wird auch von Kants Anhängern in Zweifel gezogen; zugleich aber läßt dieselbe erkennen, daß für Kant die Welt realer Objecte, das gleichsam hinter der Erscheinung liegende „Ding an sich" viel mehr als bloß problematische Bedeutung besitzt. Andere Aussprüche, namentlich in den Prolegomenen und in einer sehr erregten Polemik gegen Prof. Eberhard in Halle, sind in dieser Beziehung weit deutlicher. Die Erscheinung wird erklärt als Vorstellung „eines zwar unbekannten, aber nichtsdestoweniger wirklichen Gegenstandes". Es wird gesagt, daß wir eben dieselben Gegenstände, die nur als Erscheinungen in unsere Erfahrung treten, zugleich als Dinge an sich selbst denken müssen, wenn wir sie auch als solche nicht erkennen können. „Denn sonst würde der ungereimte Satz daraus folgen, daß Erscheinung ohne etwas wäre, was da erscheint." Ja es wird sogar als „die beständige Lehre der Kritik" bezeichnet, „daß die Gegenstände als Dinge an sich selbst den Stoff zu empirischen Anschauungen geben, daß sie den Grund enthalten, das Vorstellungsvermögen seiner Sinnlichkeit gemäß zu bestimmen". Dieß führt nun freilich auf den fundamentalen Widerspruch, welcher alsbald von Jakobi herausgegriffen wurde: ohne die gewöhnliche Vorstellung von auf uns einwirkenden Dingen kommen wir nicht in die Kritik hinein, mit derselben können wir nicht darin bleiben. Der Begriff der Causalität soll nur eine Function unseres Verstandes sein, welcher die gegebenen Daten der Empfindung nach der Regel von Ursache und Wirkung mit einander verknüpft. Wie kann er zugleich auf einen von unserem Vorstellen unabhängigen Vorgang angewandt werden, durch welchen jene Daten allererst zu Stande kommen? Aeltere und neuere Kantianer haben versucht, durch allerhand Umdeutungen, durch Bevorzugung dieser oder jener von Kant gegebenen Darstellung seiner Lehre den Widerspruch zu beseitigen; für Fichte (s. d. Art.) bildete er einen der wichtigsten Antriebe zur Ausbildung seines consequenten subjectiven Idealismus. Sorgfältige und unbefangene Untersuchungen haben in der neuesten Zeit das Urtheil begründet, daß es unmöglich ist, eine von einem einheitlichen Princip aus unternommene widerspruchsfreie Entwicklung des Kantischen Kriticismus zu geben, weil auf die Ausgestaltung desselben sehr verschiedene, von Kant selbst keineswegs mit völliger Deutlichkeit erkannte Motive eingewirkt haben. Daß schon in der Erkenntnißtheorie gewisse ethische Ueberzeugungen für ihn bestimmend waren, ist

früher bereits hervorgehoben worden. Die Welt der Numena hatte ihm einen höhern Werth, als der bezügliche Abschnitt in der „Kritik der reinen Vernunft“ zuzugestehen scheint. Daß aber das Vorhandensein gegen einander streitender und keinen endgültigen Ausgleich gewinnender Gedankenreihen einen Vorzug des Kantischen Systems, seinen charakteristischen Reichthum ausmache, wird man nicht überall anerkennen.

Das Schicksal der Metaphysik als Wissenschaft oder, woran hier Kant stets ausschließlich denkt, der Metaphysik der Wolff'schen Schule ist durch das Bisherige bereits besiegelt. Ihre Untersuchungen richten sich ausdrücklich auf das übersinnliche oder die Erfahrung überragende Gebiet; sie vermeint aus reinen Begriffen zu Erkenntnissen zu gelangen, ohne daß ihr Anschauungen gegeben wären, mit deren Hilfe allein synthetische Urtheile gewonnen werden können; sie ist eben darum eine bloße Scheinwissenschaft. Aber die Frage ist jetzt, wie dieser Schein entstehen und seit Jahrhunderten die Menschheit täuschen konnte. Kant begnügt sich also nicht damit, die Unmöglichkeit der Metaphysik als Wissenschaft aus der bisherigen Untersuchung als ihre Consequenz abzuleiten, er will zugleich die Täuschung im Einzelnen aufdecken und den Ursprung des Scheines erklären. Dieß ist die Aufgabe der transscendentalen Dialektik. Die weitschichtig angelegte Untersuchung zeigt nicht nur in erhöhtem Maße Kants Neigung, den Stoff einem symmetrischen Eintheilungs-Schema zu unterwerfen, sondern auch in höchst auffälliger Weise das Schwankende und Widersprechende in der Entscheidung der sich aufdrängenden letzten Fragen, welches eine nothwendige Folge der entgegengesetzten, bei der Ausgestaltung des Kriticismus wirksamen Motive ist. Wie die Aesthetik auf die Sinnlichkeit, die Analytik auf den Verstand, so soll die Dialektik sich auf die Vernunft im engern Sinne beziehen, in der wir somit ein von dem Verstande unterschiedenes Vermögen zu erblicken haben. Während nämlich die Aufgabe des Verstandes darin besteht, uns durch Verdinglichung der Anschauungen und begrifflicher Ausgestaltung des Empfindungsstoffes Erkenntniß von Gegenständen zu verschaffen, geht die Vernunft nicht auf die Erkenntniß von Gegenständen, sondern auf den Verstandesgebrauch als solchen. Sie ist gleichsam die höhere Instanz und schreibt dem Verstande das Gesetz für seine Thätigkeit vor, welches Vollständigkeit und Einheit verlangt. Sie treibt uns an, die vereinzelten Erkenntnisse, welche der Verstand liefert, allseitig zu vervollständigen und zu einem einheitlichen Ganzen zu verbinden. Sie ist daher das Vermögen der Principien, während jener das Vermögen der Regeln ist, und die Function, in der ihre Eigenart zum Ausdrucke kommt, ist nicht das Urtheil, sondern der Schluß. Während wir aber gewohnt sind, bei diesem Namen an die Ableitung neuer Erkenntnisse aus gegebenen Vordersätzen, des Bedingten also aus seinen Bedingungen, zu denken, hat Kant überwiegend das umgekehrte Verfahren im Sinne, welches zu dem gegebenen Bedingten die Bedingungen aufsucht, und zu diesen, nachdem sie ihrerseits gleichfalls als bedingt erkannt sind, wiederum die Bedingungen u. s. f. Eben darin nun soll die Thätigkeit der Vernunft liegen, daß sie uns unaufhörlich treibt, von dem Bedingten zu den Bedingungen fortzuschreiten. Einen Abschluß könnte diese Thätigkeit oder diese Aufgabe nur dann finden, wenn es uns möglich wäre, die ganze Reihe der Bedingungen als eine geschlossene zu erfassen oder zu einem letzten Gliede der Reihe vorzudringen, welches, selbst unbedingt, die Bedingung alles Andern wäre. Somit liegt in der Vernunft selbst und der Aufgabe, die sie uns stellt, die Richtung auf das Unbedingte. Damit aber offenbart sich uns, wie Kant meint, ein tiefer Zwiespalt unseres denkenden Bewußtseins. Denn die Thätigkeit des Verstandes ist in das Gebiet des Bedingten eingeschlossen. Sein Geschäft ist ja immer nur, die Erscheinungen am Leitfaden der Kategorien mit einander zu verknüpfen. In diesem Geschäft kann er an kein Ende kommen, es gibt kein erstes oder letztes Glied in der Kette der Erscheinungen, und ebenso wenig kann es ihm jemals gelingen, die abgeschlossene Kette aller Erscheinungen zu ergreifen. Hierin aber begründet sich eine Illusion, die nicht etwa den Einen oder Andern gelegentlich ergreift, sondern die unserem ganzen Geschlechte von Natur innewohnt, „Sophistications, nicht der Menschen, sondern der reinen Vernunft selbst, von denen selbst der Weiseste unter allen Menschen sich nicht losmachen, und vielleicht zwar nach vieler Bemühung den Irrthum verhüten, den Schein aber, der ihn unaufhörlich zwackt und äfft, niemals los werden kann“. Nämlich wir vollziehen immer wieder jenen unvollziehbaren Schluß, wir verwechseln das Ziel, welches uns vorschwebt, aber immer unerreichbar bleibt, mit dem Besitz; die Richtung der Vernunft auf das Unbedingte, welche lediglich ein regulatives Princip ist zur Ordnung unseres Verstandesgebrauchs, verwechseln wir mit einem constitutiven, d. h. die Erkenntniß eines Gegenstandes vermittelnden Princip. Während uns nur aufgegeben ist, das Unbedingte zu suchen, aber keine Möglichkeit besteht, dasselbe im Bereiche der Erscheinungen wirklich zu finden, halten wir dasselbe immer wieder dadurch für gegeben, daß wir die Begriffe unseres Verstandes über diesen Bereich hinaus zur Anwendung bringen. Diese in keiner Erfahrung aufzuweisenden, aber aus der eigenen Natur der Vernunft entsprungenen und darum nothwendigen Begriffe nennt Kant Ideen. Es sind ihrer drei: die Idee der Seele, die Idee der Welt, die Idee Gottes, die wir somit in keiner Weise als angeboren, sondern nur als in der bezeichneten Weise entstanden denken dürfen. In schiefer und gezwungener Weise bringt sie Kant mit den drei Hauptformen des Schlußverfahrens zusammen. Dem kategorischen Schlusse soll die Vorstellung eines unbedingten Substrates aller Erscheinungen des

innern Sinnes, dem hypothetischen die eines unbedingten Zusammenhanges aller äußeren Erscheinungen, dem disjunctiven endlich die des unbedingten Wesens entsprechen, welches allen Erscheinungen zu Grunde liegt, wodurch die drei Ideen der Reihe nach gegeben sind. Ihre Verwerthung ist so lange unbedenklich, als sie lediglich problematisch bleibt, und wir also nur die Erscheinungen des innern Lebens so ordnen, als ob sie in der Seele ihren Mittelpunkt und ihr einheitliches Subject besäßen, und die Wesen und Vorgänge der Natur so, als ob sie sich in den umfassenden Zusammenhang eines Ganzen eingliedern ließen, und die Natur im Ganzen auffassen, als ob sie das Werk einer höchsten Intelligenz wäre. Ihr Gebrauch dagegen ist fehlerhaft, wo man vermeint, in ihnen eine wirkliche Erkenntniß der Seele, der Welt und Gottes zu besitzen. Auf diesem fehlerhaften Gebrauche bauen sich die drei metaphysischen Scheinwissenschaften auf: die rationale Psychologie, die Kosmologie und die natürliche Theologie. Dieß wird nun in eingehender Weise in drei auf einander folgenden Abschnitten nachzuweisen unternommen, von denen der erste den bezeichnenden Titel führt: „Von den Paralogismen der reinen Vernunft". Hier soll gezeigt werden, daß die Schlüsse, durch welche die erstgenannte der drei Disciplinen die Substantialität, Simplicität und Personalität der Seele und ihre Verschiedenheit vom Leibe zu beweisen pflegt, Fehlschlüsse seien, indem das Ich, die allgemeine Form des Denkens, verwechselt wird mit [illegible] Erkenntniß eines für sich bestehenden Wesens. Die Kategorie der Substanz bedarf zu ihrer Anwendung der Anschauung eines Beharrlichen, was ihr nur im Bereich des äußern, nicht auch dem des innern Sinnes gegeben werden kann. Hierauf ist nun freilich zu erwiedern, daß jene allgemeine Form des Denkens selbst doch offenbar etwas Anderes als eine bloße Erscheinung, daß die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperception offenbar eine wirkliche Handlung und keine bloß erscheinende ist, daß also der strenge Phänomenalismus sich gerade an diesem entscheidenden Punkte unterbrochen zeigt, und daß ferner die Erscheinungen des innern Lebens als solche ein Etwas fordern, dem sie erscheinen, und somit im Gegensatze gegen die vermeintlichen Ergebnisse des Kriticismus die Annahme eines einheitlichen Subjectes unseres seelischen Lebens eine ebenso berechtigte als nothwendige ist. Kant aber begnügt sich damit, daß durch die Zurückweisung der Lehrsätze der rationalen Psychologie keineswegs den Anmaßungen des Materialismus Vorschub geleistet sei. Denn dieselbe Kritik, welche sich gegen den Spiritualismus richte — Kant sagt statt dessen Pneumatismus —, treffe auch das entgegengesetzte dogmatische System. Wenn die Aufstellungen des erstern über die Seele als eine einfache, immaterielle und den Tod des Leibes überdauernde Substanz nicht beweisbar sind, so brauchen wir sie darum doch nicht für unrichtig zu halten, denn das Gegentheil kann ebenso wenig bewiesen werden.

Die Zurückweisung der rationalen Kosmologie geschieht unter der Ueberschrift „Die Antinomie der reinen Vernunft". Ganz besonders von ihr verspricht sich Kant die Wirkung, daß sie die Vernunft für immer aus ihrem dogmatischen Schlummer wecken werde, indem sie den Widerstreit aufdeckt, in welchen wir uns verwickeln, wenn wir den Ideen objectiven Werth beimessen. Sicher ist, daß die Entdeckung dieses vermeintlichen Sachverhalts für Kant ein wichtiges Moment in der Ausbildung seiner kritischen Theorie gewesen ist. Die allgemeine Weltidee, d. h. die absolute Totalität in der Synthesis der Erscheinungen, gliedert sich nach den vier Titeln der Kategorien, Quantität, Qualität, Relation und Modalität, in vier kosmologische Ideen: die absolute Vollständigkeit der Zusammensetzung des gegebenen Ganzen aller Erscheinungen, die absolute Vollständigkeit der Theilung eines gegebenen Ganzen in der Erscheinung, die absolute Vollständigkeit der Entstehung einer Erscheinung überhaupt, die absolute Vollständigkeit der Abhängigkeit des Daseins des Veränderlichen in der Erscheinung. Aus ihnen fließen nun die vier Antinomien, Sätze, die zu einander im Verhältniß des contradictorischen Gegensatzes stehen und welche sich trotzdem beide — wie wenigstens Kant mit großer Bestimmtheit versichert — mit gleicher Stringenz beweisen lassen. Hinsichtlich der Quantität der Welt lautet die Thesis: Die Welt hat einen Anfang in der Zeit und Grenzen im Raum; die Antithesis: Die Welt ist anfangslos und ohne Grenzen im Raum. Hinsichtlich der Qualität die Thesis: Eine jede zusammengesetzte Substanz in der Welt besteht aus einfachen Theilen; die Antithesis: Es existirt nichts Einfaches. Hinsichtlich der Relation die Thesis: Es gibt eine Freiheit im transscendentalen Sinne als Fähigkeit eines absoluten, ursachlosen Anfangs einer Reihe von Wirkungen; die Antithesis: Es geschieht Alles in der Welt lediglich nach Gesetzen der Natur. Hinsichtlich der Modalität endlich die Thesis: Es gehört zur Welt (sei es als Theil oder als Ursache) ein schlechthin nothwendiges Wesen; die Antithese: Es existirt nichts schlechthin Nothwendiges. Die Beweisführung ist für die sämmtlichen Sätze eine indirecte und in ihrem Verlaufe gleichartige. Zum Beweise der Thesis wird die in der Antithesis behauptete Unendlichkeit des Fortgangs als unvollziehbar bekämpft, zum Beweise der Antithesis die in der Thesis angenommene Grenze als willkürlich und überschreitbar zurückgewiesen. Die behauptete gleichmäßige Stringenz ist nun freilich längst und mit Recht angefochten worden. Kant ist dagegen der Ansicht, daß die Antinomie auf dem Standpunkte der herkömmlichen dogmatischen Auffassung unlöslich sei und sich nur durch die kritische Unterscheidung zwischen Erscheinung und Ding an sich lösen lasse. In den beiden ersten Antinomien sollen sowohl Thesis als Antithesis falsch sein. Denn in

ihnen ist nach Kant von der Welt offenbar im Sinne eines Dinges an sich die Rede. Aber das Ding an sich steht nicht unter den Bedingungen der Räumlichkeit und Zeitlichkeit, es kann also gar nicht gefragt werden, ob es nach diesen Beziehungen begrenzt oder unbegrenzt sei, und das Analoge gilt von der Einfachheit und Zusammengesetztheit. Der Welt als Ding an sich kann also von den einander widersprechenden Prädicaten keines beigelegt werden, und aus der Ungültigkeit des einen darf man nicht auf die Gültigkeit des andern schließen. In den beiden letzten Antinomien dagegen sollen jedesmal beide Sätze wahr sein, aber die Thesis in Bezug auf die intelligible Welt oder die Welt der Dinge an sich, die Antithesis in Bezug auf die Welt der Erscheinungen. Es ist also wahr, daß in der Welt der Erscheinungen Alles mit Naturnothwendigkeit bedingt ist, aber zugleich nicht minder wahr, daß es im Bereich der Dinge an sich Freiheit gibt; es ist wahr, daß in den Erscheinungen eine unbedingte Ursache sich nicht finden läßt, aber es ist nicht minder wahr, daß außerhalb der ganzen Reihe der Erscheinungen als transscendentaler Grund desselben das Unbedingte liegt. Diese letztere Lösung ist in mehr als einer Beziehung überraschend. Während die Zurückweisung der rationalen Psychologie dabei stehen bleibt, für Spiritualismus und Materialismus gleichmäßig die Unerweislichkeit zu behaupten, werden hier ein dem Mechanismus causaler Verknüpfung entzogenes Geschehen und das Unbedingte als Grund der Erscheinungen zwar in die jenseitige intelligible Welt verwiesen, aber in ihrer Existenz ausdrücklich anerkannt. Außerdem aber, wenn die Antithesis wahr ist im Bereiche der Erscheinungen, also in dem Bereiche, in welchem nach Kant die theoretische Erkenntniß ihre Stelle hat, wie ist es denn zu erklären, daß nach Kants wiederholter Versicherung die gegentheilige Behauptung mit gleicher Strenge bewiesen werden kann? Hierdurch wäre ja alsdann der Satz des Widerspruchs, die Grundlage aller Beweisführung, auch für die Welt der Erscheinungen aufgehoben.

Der dritte, auf die Widerlegung der natürlichen Theologie abzielende Abschnitt führt den Titel „Das Ideal der reinen Vernunft". Kant geht hier von dem Satze aus, jedes Ding sei ein durchgängig bestimmtes, d. h. es müsse ihm von allen möglichen Prädicaten ein jedes entweder beigelegt oder abgesprochen werden. Er verbindet damit sofort die weitere Behauptung, daß ebendarum die Erkenntniß eines jeden einzelnen Dinges die Idee von dem Inbegriffe aller Möglichkeit voraussetze. Der Begriff eines allerrealsten Wesens erscheint sonach als der gemeinsame Hintergrund, von dem sich die Begriffe der einzelnen Dinge nur als ebenso viele Einschränkungen abheben oder noch richtiger als dessen Folgen darstellen. Die Vernunft ist daher vollkommen berechtigt, alle Dinge in Beziehung auf dieses ihr Ideal zu denken, aber sie überschreitet ihre Grenzen, wenn sie dazu übergeht, das Ideal zu realisiren, zu substantiiren. Dieß ist der Ursprung des Begriffs vom höchsten Wesen, wie ihn die natürliche Theologie aufstellt: aber als ob sie sich der Unrechtmäßigkeit ihres Verfahrens bewußt wäre, ersinnt sie die sogenannten Beweise für's Dasein Gottes, welche Kant einer eingehenden, aber sehr mit Unrecht hochgerühmten Kritik unterwirft. Wenn dieselbe ihren Ausgang von dem ontologischen Beweise nimmt, so ist es ja ohne Frage richtig, daß darin die Aussage über die Realität oder objective Begründetheit eines Begriffs verwechselt wird mit einer Aussage über seinen Inhalt, daß nur diese letztere, niemals aber die ersteren ein analytisches, durch Zergliederung des Begriffs gewonnenes Urtheil sein kann, und daß umgekehrt der Inhalt eines Begriffes der nämliche bleibt, möge ihm in der Wirklichkeit etwas entsprechen oder nicht, daß es demgemäß auch völlig verkehrt ist, „aus einer willkürlich entworfenen Idee das Dasein des ihr entsprechenden Gegenstandes ausklauben zu wollen". Aber die Theologie der alten, auf kirchlichem Boden stehenden Schulen hatte dieß auch keineswegs verkannt; die größten Scholastiker hatten dem ursprünglich von Anselmus von Canterbury ersonnenen Argument keine Beweiskraft zugeschrieben; schon unter den Zeitgenossen, im 11. Jahrhundert, war auf die entscheidenden Mängel hingewiesen worden. Kant geht völlig in die Irre, wenn er nun weiter behauptet, daß der ontologische Beweis zuletzt auch den beiden anderen hergebrachten Gottesbeweisen zu Grunde liege, dem kosmologischen und dem physiko-theologischen (teleologischen), indem jener das allernothwendigste Wesen dem allerrealsten Wesen gleichsetze und so allererst zum Begriffe der Gottheit gelange, dieser aus sich selbst nur zum Erweise eines Weltbaumeisters, nicht eines Welturhebers vordringen könne und daher gleichfalls des ergänzenden Recurses auf den ontologischen Beweis bedürfe. Für ihn aber bleibt das Ergebniß auch dieses Abschnittes, daß wir von Gott keine theoretische Erkenntniß besitzen, daß wir weder sein Dasein beweisen, noch über seine Wesenheit irgend etwas aussagen können. Ueber den Verlust einer jeden wissenschaftlichen Theologie aber sollen wir uns auch hier wieder durch die Ueberzeugung trösten, daß auch der Atheismus wissenschaftlich vollkommen unberechtigt sei. Daß dieß in Wahrheit das letzte Wort von Kants eigener Ueberzeugung gewesen sei, läßt sich jedoch nicht behaupten. Schon zuvor ist darauf hingewiesen worden, daß die Lösung der vierten Antinomie weiter reicht, indem sie die Existenz eines unbedingten Urgrundes in der Welt der Dinge an sich anerkennt. Noch weiter aber führt es offenbar, wenn in dem Schlußabschnitte der transscendentalen Dialektik erklärt wird, daß wir „ohne allen Zweifel" einen „einigen, weisen und allgewaltigen Welturheber" annehmen müssen; wenn daselbst zwar das Verbot einer directen Anwendung der Kategorien auf das unbedingte Wesen festgehalten, ein „relativer" und

„analoger" Gebrauch derselben aber, ja sogar ein „symbolischer Anthropomorphismus" als berechtigt anerkannt werden. Allerdings pflegen diese und ähnliche Zugeständnisse sofort wieder durch die Vorbehalte des Kriticismus eingeschränkt zu werden; allein dieses Hin- und Herschwanken beweist zuletzt nur die Unhaltbarkeit eines Standpunktes, welcher die Denknothwendigkeit von Begriffen anerkennt, aber den Schluß auf die Realität des darin Gedachten als unzulässig bezeichnet, welcher in erkenntnißtheoretischer Absicht eine Grenze zwischen der Welt der Erscheinungen und einer völlig problematischen Welt an sich seiender Dinge errichtet, zu gleicher Zeit aber um des unverlierbaren Werthes willen, den wir den Objecten der jenseitigen Welt zuzumessen genöthigt sind, immer wieder über diese Grenze hinüberschielt. Aber man begreift ebenso, nach welcher Richtung vorzüglich die Wirkung der Kantischen Kritik gehen mußte. Die Unerkennbarkeit aller höheren Wahrheiten, die Unmöglichkeit der Metaphysik, die Unzulänglichkeit insbesondere aller Beweise für's Dasein Gottes sind seitdem wie feste Bestandstücke der modernen Weltanschauung fortgeführt und weiter verbreitet worden, für deren jeden Zweifel niederschlagende Gültigkeit es genüge, sich auf die „Alles zermalmende Kritik" des Königsberger Philosophen zu berufen.

Kant sagt in der Vorrede zur zweiten Auflage der Vernunftkritik, daß er das Wissen habe aufheben müssen, um zum Glauben zu gelangen. Die Ergänzung der erkenntnißtheoretischen Untersuchungen nach dieser Seite gibt die Kantische Ethik.

Auch hier hat Kant eine Entwicklung durchgemacht. In der vorkritischen Periode stand er unter dem Einflusse Rousseau's und der englischen Moralphilosophen. Seine späteren Lehren dagegen hangen, was Gegenstand und Methode der Untersuchung, Stellung und Auflösung der Aufgabe betrifft, mit dem kritischen Standpunkte auf's Engste zusammen. Dort war die Frage: Wie kann reine Vernunft Erkenntniß von Gegenständen begründen? Hier lautet sie: Wie kann reine Vernunft Moralität begründen? Denn daß nur reine Vernunft hierzu im Stande ist, gilt da wie dort und aus dem gleichen Grunde als feststehend, weil nämlich nur aus ihr die Allgemeingültigkeit stammen kann, welche ebenso wohl das Merkmal des wahren Wissens wie der Sittlichkeit ist. Die Beurtheilung einer Handlung unter dem Gesichtspunkte des Sittlichen ist unabhängig von den besonderen Umständen des einzelnen Falles und den individuellen Anlagen und Neigungen der einzelnen Person; sie gilt für alle Fälle, für alle Menschen, ja für alle vernünftigen Wesen überhaupt. Sie bezieht sich auch nicht auf das, was durch eine Handlung hervorgebracht wird, sei es für die eigene Person, sei es für Andere, sondern ausschließlich auf die Gesinnung, aus der sie hervorgeht. Daher die vielbewunderten Worte, mit denen die „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten" beginnt: „Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein guter Wille." Welches ist nun bei dieser apodiktischen Beurtheilung der zu Grunde liegende Maßstab? Welches ist das oberste Moralprincip, das höchste Gesetz, welchem die Maximen entsprechen müssen, die uns in unseren Handlungen bestimmen, wenn anders diese Handlungen als sittliche bezeichnet werden sollen? Das oberste Moralprincip kann nicht etwa den Willen auf einen Gegenstand richten; es kann nicht, wie Kant dieß ausdrückt, ein materialer Grundsatz sein, denn alsdann würde es aus der Erfahrung abstrahirt und somit ohne nothwendige Geltung sein. Auch ist in allen materialen Grundsätzen zuletzt die Selbstliebe, also das Gegentheil des Sittlichen, maßgebend, sofern eben das Verhältniß des Objectes zu dem Begehrungsvermögen das den Willen Bestimmende ist. Kant glaubt durch diese Erwägungen den Eudämonismus im weitesten Umfange von dem Bereiche des Sittlichen auszuschließen, aber er nimmt von vornherein das Glückseligkeitsstreben in möglichst niederem, sensualistischem Sinne, und zugleich ist es ihm durch seinen kritischen Standpunkt verwehrt, nach Weise des Aristoteles die Eudämonie mit dem obersten Zwecke des Menschen und der Menschheit zu verknüpfen und hieraus die allgemeinverbindlichen Normen des Sittengesetzes abzuleiten. Wenn also das oberste Moralprincip nicht bestimmen kann, *was* wir wollen sollen, so bleibt nur übrig, daß es bestimme, *wie* wir wollen sollen, oder daß es ein formaler Grundsatz sei. Folgendermaßen wird es von Kant formulirt: Handle so, daß die Maxime deines Willens jederzeit zugleich als Princip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne. Kant glaubt zeigen zu können, daß dieses Kriterium auf diejenigen Handlungen zutreffe, welche das allgemeine Bewußtsein als sittliche bezeichnet. Wenn dagegen umgekehrt die Maxime, unter die eine Handlung fallen würde, zum allgemeinen Gesetz erhoben, sich durch einen innern Widerspruch aufheben würde, so ist die Unterlassung einer solchen Handlung Pflicht. Könnte es hiernach scheinen, als sollte der Gegensatz des Sittlichen und des Unsittlichen auf den des Denkmöglichen und des Denkunmöglichen zurückgeführt werden, so sieht doch Kant ein, daß dieß nicht ausreicht, und er ergänzt daher das Nichtdenken-können durch das Nicht-wollen-können. Aber damit ergibt sich nur eine neue Schwierigkeit. Wann kann ich denn nicht wollen, daß die Maxime, von der ich mich im einzelnen Falle leiten lasse, Princip einer allgemeinen Gesetzgebung werde? Entweder dann, wenn eine solche Einrichtung ihre Spitze auch gegen mich selbst kehren, oder dann, wenn sie die Allgemeinheit schädigen würde. Im ersten Falle fiele das oberste Moralgesetz mit dem bekannten, keineswegs das ganze Gebiet des Sittlichen umfassenden Satze zusammen: „Was du

nicht willst, daß man dir thue, das thue du auch keinem Andern", von welchem Kant es ausdrücklich zu scheiden bemüht ist. Im andern Falle würde die Anwendung des Moralprincips wiederum von der empirischen Erkenntniß dessen abhängen, was das Gemeinwohl erhält oder schädigt, und es würde außerdem nur Geltung besitzen unter der Voraussetzung, daß es schon als sittliche Pflicht anerkannt wäre, jede Schädigung desselben zu vermeiden. Aber auch der logische Widerspruch, auf welchen die zum Princip einer allgemeinen Gesetzgebung erhobene Maxime hinführen müßte, läßt sich nur im Hinblick auf die erfahrungsmäßigen Bedürfnisse und Einrichtungen des menschlichen Gemeinlebens erkennen. Jener oberste, rein formale Grundsatz ist für sich allein völlig leer und unfähig, aus sich selbst die Richtung unseres Wollens und Handelns vorzuzeichnen. Kant versucht es daher auch noch mit einer andern Formel: „Handle so, daß du die Menschheit, sowohl in deiner Person als in der Person eines jeden Andern, jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchst." Hier ist eine materiale Bestimmung aufgenommen; das Dasein vernünftiger Wesen erscheint als Selbstzweck, als absoluter Werth. Allein diese Formel fügt sich nur gezwungen in den Gedankengang und wird auch in dem ethischen Hauptwerk, der „Kritik der praktischen Vernunft", nicht wiederholt.

Gerade der formale Charakter soll nun aber den Vorzug des neuen Moralprincips ausmachen. Dasselbe würde lediglich das eigene Gesetz der Vernunft sein, wenn das Wesen des Menschen ausschließlich in der Vernunft bestände; es nimmt dagegen die Gestalt eines Gebotes an, eines Imperativs, weil sich im Menschen mit der Vernunft die Sinnlichkeit verbindet. Aber es gebietet nicht nur bedingt, unter Voraussetzung eines Zweckes, zu dessen Erreichung es die nothwendigen Mittel vorschriebe, sondern absolut, es ist kein hypothetischer, sondern ein kategorischer Imperativ. Die Selbstbestimmung nach dem kategorischen Imperativ nennt Kant die „Autonomie des Willens", indem der Wille, der nur ein anderer Name für die praktische Vernunft ist, nicht dem Gesetze nur unterworfen, sondern selbst gesetzgebend ist; alle Begründung des praktischen Gesetzes aber auf empirische Zwecke gilt ihm als „Heteronomie der Willkür". Indessen leuchtet ein, daß die Erkenntniß und Anerkenntniß des obersten Sittengesetzes durch die Vernunft keineswegs gleichbedeutend ist mit der Ableitung desselben aus der Vernunft, insbesondere der individuellen Vernunft, als ihrer letzten Quelle. Ich kann nun aber im gegebenen Falle meinen Willen durch das moralische Gesetz bestimmen lassen, so daß ich im Einklange mit demselben handle, aber doch so, daß die Triebfedern wieder empirischer Art sind, wenn ich also beispielsweise von der Erwägung ausgehe, daß die sittliche Handlung die größte allgemeine Wohlfahrt und damit auch den größtmöglichen Vortheil für mich zur Folge haben werde. Dann handle ich gesetzlich, aber nicht sittlich. Wahre Moralität, nicht bloße Legalität, ist nur da vorhanden, wo gewollt wird nicht nur was, sondern auch weil das Gesetz befiehlt. Die einzige Triebfeder des menschlichen Willens, soll er anders guter Wille sein, ist das moralische Gesetz selbst. Ja Kant überspannt hier den richtigen Gedanken, daß der sittliche Werth einer Handlung durch egoistische Nebenabsichten getrübt oder aufgehoben werden kann, zu der paradoxen Behauptung, daß nur im Widerstreit mit der Neigung das Sittliche gefunden werde. Liebe zum Gesetz kann nur als etwas Idealisches betrachtet werden; die einzige Empfindung, welche dem Menschen dem Sittengesetze gegenüber ansteht, ist Achtung vor demselben. Dieses Gefühl unterscheidet sich, weil durch einen Vernunftbegriff geweckt, specifisch von allen Gefühlen, die auf Neigung oder Furcht beruhen. Es ist gleichbedeutend mit dem Pflichtgefühl, denn Pflicht ist Nothwendigkeit einer Handlung aus Achtung für's Gesetz. — Die ernste und nachdrückliche Hervorhebung des Pflichtgedankens ist anerkennenswerth und das Beste in der Kantischen Ethik. Aber die Herleitung bleibt im Dunkeln, der eigentliche Grund der Verpflichtung unaufgeklärt. Es ist ein Sollen ohne Ziel, ein Gesetz ohne Gesetzgeber.

An das moralische Bewußtsein, das Factum der Vernunft, werden nun aber wichtige und weittragende Folgerungen angeknüpft. Gilt das Sittengesetz allgemein, so müssen auch Alle im Stande sein, demselben zu entsprechen; der kategorische Imperativ wäre sinnlos, könnte unser Wille nicht wirklich durch denselben bestimmt werden. Also darf derselbe nicht dem Zwange des Naturgesetzes, dem Mechanismus der Triebe und Leidenschaften unterworfen, er muß (in diesem beschränkten Sinne) frei sein. Die unbedingte Geltung des Sittengesetzes ist die Bürgschaft unserer Freiheit, diese die Voraussetzung jener. Hier ist nun der Punkt, wo die Ethik auf die Ergebnisse der „Kritik der reinen Vernunft" stößt. Dort war die Freiheit als eine jener Ideen der Vernunft aufgewiesen worden, durch welche wir vergeblich hoffen, unsere Erkenntniß zu erweitern. Zugleich hatte sich bei der Auflösung der dritten Antinomie herausgestellt, daß Freiheit im Sinne einer unbedingten, nicht selbst wieder durch eine vorangegangene Ursache bedingten Causalität im Bereiche der Erscheinungen nirgends anzutreffen ist. Hier besteht eine fortlaufende Kette von Ursachen und Wirkungen, in der jede Ursache selbst wieder Wirkung ist. Aber es war allerdings die Möglichkeit offen gelassen, daß es gleichsam hinter den Erscheinungen, in einer übersinnlichen Welt, ein intelligibles Wesen geben könne und ein Vermögen eines solchen, das zwar Ursache von Erscheinungen, in seiner Beursachung aber selbst frei wäre. Wofür dort die Möglichkeit offen gelassen wurde, das hat sich jetzt als wirklich herausgestellt. Der Mensch muß frei sein, das fordert die Thatsache des Sittengesetzes; er kann

nicht frei sein, sofern er ein der Erscheinungswelt angehöriges Sinnenwesen ist, also muß er zugleich ein Glied der intelligiblen Welt sein, er muß einen intelligiblen Charakter haben. Als empirischer Charakter steht der Mensch unter den Bedingungen der Erscheinungen; jede seiner Handlungen ist ein Glied in der Zeitreihe und setzt daher eine der Zeit nach vorangehende nöthigende Bedingung voraus; eine jede ist durch frühere Handlungen und Zustände oder durch äußere Eindrücke vollständig bestimmt, und wenn wir dieselben alle bis auf den Grund erforschen könnten, so würde es keine einzige Handlung geben, die wir nicht aus ihren Bedingungen mit Nothwendigkeit herleiten und darum auch mit völliger Sicherheit voraussagen könnten. Als intelligibler Charakter dagegen ist der Mensch diesem Zusammenhange entzogen; als Glied einer übersinnlichen Welt, als Numenon ist er frei. Kants Meinung ist jedoch nicht die des sogenannten Prädeterminismus, wonach alle einzelnen Willensacte die Folgen eines einzigen gleichsam vorzeitlichen Willensactes seien, der einmaligen Wahl eines Lebenslooses im Sinne des platonischen Mythus, sondern er will geltend machen, daß alle unsere in der Zeit erscheinenden Handlungen aus unserem unsinnlichen Wesen als aus ihrem zeitlosen Grunde entspringen und somit jede einzelne als Erscheinung durchaus von früheren abhängig, ihrem jenseitigen Grunde nach durchaus unabhängig sei. In diese gänzlich haltlose und phantastische Lehre, welche gegen die pedantische Nüchternheit der Kritik seltsam genug absticht, kommt noch eine weitere Verschiefung dadurch, daß offenbar jener intelligible Charakter auch der Grund der unsittlichen Handlungen sein müßte, daß aber Kant andererseits aus dem übersinnlichen Wesen der Menschennatur, ihrem Hineinragen in die intelligible Welt, den Ursprung der Pflicht herleiten möchte, sofern eben jenem übersinnlichen Wesen und den darin gegründeten praktischen Gesetzen das Individuum als Sinnenwesen unterworfen gedacht wird. — So wichtig nun aber auch die Idee der Freiheit im praktischen Gebrauche ist, so sollen wir doch nicht glauben, daß dadurch unserer speculativen Vernunft eine neue Einsicht zuwachse. Sie ist ein Postulat der reinen praktischen Vernunft. Postulate aber sind keine theoretischen Dogmen, sondern Voraussetzungen in nothwendig praktischer Rücksicht, welche den Ideen der speculativen Vernunft im Allgemeinen vermittels ihrer Beziehung auf's Praktische objective Realität geben und sie zu Begriffen berechtigen, deren Möglichkeit auch nur zu behaupten sie sich sonst nicht anmaßen könnte. Die gewundene Erklärung zeigt, bis zu welcher Unnatur die Erkenntnißfähigkeit und das Wahrheitsstreben des Menschen durch die Kantische Kritik verzerrt werden. Es gibt Ideen, welche wir denken müssen, aber wir dürfen uns durch sie nicht zur Anerkennung der Realität des Gedachten führen lassen! Der Inhalt dieser Ideen hat für uns den höchsten Werth; wir sind berechtigt, ihnen eine entscheidende Stelle in der Gestaltung unseres sittlichen Lebens zu geben, aber wir dürfen nicht glauben, dadurch irgendwelche theoretische Einsicht zu gewinnen. Die Unhaltbarkeit dieses Standpunkts zeigt sich noch deutlicher, wenn auch die beiden anderen Postulate herangezogen werden, welche nach Kant der praktischen Vernunft eignen, nämlich die Unsterblichkeit der Seele und das Dasein Gottes.

In der Vernunft liegt die Richtung auf das Unbedingte, das soll von dem theoretischen ebenso wie von dem praktischen Gebiete gelten. Demgemäß fordert sie, daß wir nicht nur im einzelnen Falle, sondern vollkommen und durchgängig unsern Willen durch das Sittengesetz bestimmen lassen. Aber wir sind ja nicht rein vernünftige, wir sind auch Sinnenwesen und als solche in Triebe, Neigungen und Leidenschaften verwickelt; auch in die sittlichen Handlungen mischen sich oft genug sinnlich-empirische Triebfedern. Alles, was wir in diesem Leben erreichen können, ist Tugend, d. h. gesetzmäßige Gesinnung aus Achtung vor dem Gesetz, begleitet von dem steten Bewußtsein der Nothwendigkeit des Kampfes mit der niedern Natur und daher auch von dem Gefühle der Unsicherheit, ob es gelingen werde, die sittliche Gesinnung ausnahmelos zu bewahren. Aber die Forderung des Sittengesetzes geht weiter; völlige Angemessenheit des Willens zum moralischen Gesetze ist Heiligkeit. Dieser Forderung kann nur dadurch genügt werden, daß die Herrschaft der Vernunft sich immer mehr ausdehne und befestige, die sinnliche Natur immer weiter zurückgedrängt werde. Nicht mit einem Schlage kann sich daher die Heiligkeit darstellen, nur in unendlichem Progreß können wir uns der Heiligkeit annähern; damit aber ein solcher Progreß möglich sei, müssen wir unendliche Dauer haben, wir müssen unsterblich sein. Nur begreift man nicht, wie ein solcher Progreß nach dem Tode möglich, und warum er nothwendig sei, da ja alsdann doch wohl die Verbindung unseres intelligiblen Charakters mit der niedern Natur aufgelöst ist. — Ferner: Der Gegenstand der Vernunft ist das Gute, und ihre Forderung, das Gute zu setzen, und zwar, wegen jener Richtung auf das Unbedingte, das unbedingt Gute, das höchste, allumfassende Gut. Nun aber ergibt sich, daß der Begriff dieses letztern auch die Glückseligkeit einschließt, d. h. den Zustand eines vernünftigen Wesens, dem im Ganzen des Daseins Alles nach Wunsch und Willen geht. Aber ebenso wenig, wie das Streben nach Glückseligkeit ein sittliches Motiv sein kann, ebenso wenig folgt aus der Tugend die Glückseligkeit als ihre gegebene Folge. Jenes ist durch den Gegensatz zwischen Sittlichkeit und Egoismus ausgeschlossen, dieses würde voraussetzen, daß dem moralischen Individuum zugleich die erforderliche Macht über den Naturlauf zu Gebote stände. Besteht nun aber trotzdem jene Forderung der Vernunft, die Uebereinstimmung zwischen Tugend und Glückseligkeit zu fördern, so ergibt sich daraus die Nothwendigkeit einer von der Natur

unterschiedenen Ursache der gesammten Natur, welche vermöge einer der moralischen Gesinnung entsprechenden Causalität den Grund jener Uebereinstimmung enthält. Oder mit anderen Worten: der nothwendige Ausgleich zwischen moralischer Würdigkeit und Glückseligkeit führt auf das Dasein Gottes, als dem dritten Postulat der praktischen Vernunft. Auch hier aber wird eingeschärft, daß die Annahme des Daseins Gottes als einer obersten Intelligenz in Ansehung der theoretischen Vernunft bloße Hypothese sei, in Ansehung der praktischen Vernunft dagegen Glaube, und zwar, weil bloß reine Vernunft die Quelle ist, reiner Vernunftglaube. Dieser letzte Ausgang der Ethik ist auffallend genug. Denn wenn es eine Aufgabe der Vernunft ist, jene Uebereinstimmung zu fördern, so dringt offenbar der zu Anfang streng verpönte Eudämonismus auf einem Umwege herein. Außerdem aber: der Fortgang zu jener überweltlichen Ursache ist nicht etwa durch das Bedürfniß des sittlichen Lebens erzwungen; er beruht auf einem logischen Schlusse, dessen Obersatz viel weiter reicht als das moralische Gebiet. Es wird vorausgesetzt, daß die Welt ein zweckvolles, in den einzelnen Theilen harmonisch auf einander gestimmtes Ganzes sei, denn nur so erhellt die Nothwendigkeit eines Ausgleichs zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit. Jene Voraussetzung führt dann allerdings auf die Anerkennung einer intelligenten Weltursache; wir haben es somit nur mit einer andern Fassung des alten teleologischen Arguments zu thun. So bestätigt die Lehre von den Postulaten der praktischen Vernunft im Grunde, was auch schon in den erkenntnißtheoretischen Aufstellungen, trotz aller Machtsprüche des Kriticismus, hindurchbrach. Die menschliche Vernunft läßt sich nicht in die Schranken der Sinnenwelt einschließen, sie strebt darüber hinaus, bestimmt und geleitet von den gleichen Denkgesetzen, welche auch innerhalb jener Schranken für sie maßgebend sind, und wenn den Begriffen, zu deren Anerkenntniß sie sich hingeführt findet, auch das Element der Anschaulichkeit fehlt, so bleibt ihr doch in der Denknothwendigkeit, der Evidenz, das Kriterium der Wahrheit und Gewißheit.

Ihren weitern Ausbau erhält die Kantische Moral nach der einen Seite hin in den metaphysischen Anfangsgründen der Tugendlehre. Die einzelnen sittlichen Vorschriften werden aus dem kategorischen Imperativ in derjenigen Fassung abgeleitet, in welcher die Wahrung der Menschenwürde als oberstes Gebot erscheint. Daraus folgt unmittelbar, daß Pflichten gegen Gott nicht darunter fallen. Von ihnen soll nur in dem religiösen Glauben die Rede sein, nicht in der Sittenlehre, welche die Anwendung des kategorischen Imperativs auf die Erfahrungswelt zur Aufgabe hat. Hiernach zerfallen die Tugendpflichten in die Pflichten gegen uns selbst und die gegen andere Menschen. Gegenstand der ersteren kann nicht die eigene Glückseligkeit, sondern nur die sittliche Vollkommenheit sein. Umgekehrt kann nicht die letztere Gegenstand der Pflichten gegen die Nebenmenschen sein, weil die sittliche Vollkommenheit nur in der Selbstthätigkeit gründet, sondern nur die Beförderung der Glückseligkeit. Die Pflichten gegen uns selbst werden u. A. in folgenden Vorschriften erkennbar gemacht. „Laßt euer Recht nicht ungeahndet von Anderen mit Füßen treten. Macht keine Schulden, für die ihr nicht volle Sicherheit leistet. Nehmt nicht Wohlthaten an, die ihr entbehren könnt. Seid wirthschaftlich, damit ihr nicht bettelarm werdet. Das Hinknieen oder Hinwerfen zur Erde, selbst um die Verehrung himmlischer Gegenstände sich dadurch zu versinnlichen, ist der Menschenwürde zuwider, sowie die Anrufung derselben in gegenwärtigen Bildern; denn ihr demüthigt euch alsdann nicht unter einem Ideal, das euch eure eigene Vernunft vorstellt, sondern unter einem Idol, was euer eigenes Gemächsel ist." Insbesondere aber wird in diesem Zusammenhange die Pflicht der Wahrhaftigkeit hervorgehoben, und die kleinste Nothlüge selbst in dem Falle als verwerflich bezeichnet, wenn durch dieselbe ein Unschuldiger vom Tode gerettet würde. Was die Pflichten gegen Andere betrifft, so geht das Bestreben hauptsächlich darauf, die moralischen Triebfedern gegen bloße natürliche Gefühle der Liebe und des Mitleids abzuscheiden.

Wichtiger ist die Ergänzung geworden, welche die Kantische Ethik nach der Seite der Rechtslehre gefunden hat. Dieß ist nun allerdings nicht so zu verstehen, als ob Kant das Recht im Sinne der Alten auf die Ethik habe begründen wollen. Indem er vielmehr der seit Thomasius aufgekommenen strengen Trennung der beiden Gebiete folgt, bestimmt er den Unterschied dahin, daß die Moral auf die Gesinnung, das Recht lediglich auf die Handlung sich richte. Aber auch das letztere erscheint bei ihm als ein Gesetz der Vernunft. Er definirt das Recht als den Inbegriff der Bedingungen, unter denen die Willkür des Einen mit der Willkür der Andern nach einem allgemeinen Gesetze der Freiheit vereinigt werden kann, und hält dafür, daß dadurch zugleich die Erzwingbarkeit des Rechts unmittelbar gegeben sei. Die Definition hat großen Beifall und die weiteste Verbreitung, insbesondere auch in juristischen Kreisen, gefunden; sie ist eine Zeitlang geradezu die herrschende gewesen. In Wahrheit aber ist sie völlig ungenügend. Sie bringt das auf eine Formel, was die Folge eines geordneten Rechtszustandes ist, die einem Jeden gewährleistete Möglichkeit, an der Erfüllung der in der sittlichen Ordnung begründeten Menschheitszwecke mitzuwirken, ohne durch den bösen Willen Anderer daran gehindert zu werden. Aber ohne die Bezugnahme auf diese Menschheitszwecke bleibt jene Formel abstract und leer, sie gibt keinen objectiven Maßstab dafür, wie weit der Einzelne seine Freiheit einschränken, und wie viel Raum er den Anderen neben sich verstatten müsse; sie erklärt noch weniger den Grund jener allgemeinen Verpflichtung. Die Ein-

pflichten der deutschen Rechtsphilosophie müssen hier übergangen werden. Für die Auffassung vom Staate ist für Kant insbesondere Rousseau bestimmend geworden. Wenn er aber mit diesem den Ursprung des Staates aus einem Vertrage herleitet und seinen Zweck ausschließlich in dem Schutz des Rechts erblickt; wenn er dafür hält, daß in jenem Vertrage (welcher jedoch nicht als eine geschichtliche Thatsache, sondern als eine Idee der Vernunft gelten soll) Alle ihre Freiheit aufgeben, um sie in einem rechtlichen Zustande wieder zu erhalten — so ist er doch auf der andern Seite der Ansicht, daß der Zweck des Staates ein solcher ist, der über dem Belieben der Einzelnen stehe, den vielmehr Alle wollen sollen, von dem sie sich daher auch nicht mehr zurückziehen können. In er wird in weiterer Verfolgung dieses Gedankens, im Gegensatze gegen Rousseau und im Widerstreite mit eigenen, anderweitig kundgegebenen Gedanken, zu einem Vertheidiger des sogenannten passiven oder unbedingten Gehorsams. — Was endlich das Verhältniß von Kirche und Staat betrifft, so bestreitet Kant dem letztern das Recht, „das Kirchenwesen nach seinem Sinne, wie es ihm vortheilhaft dünkt, einzurichten, den Glauben und gottesdienstliche Formen dem Volke vorzuschreiben oder zu befehlen (denn dieses muß gänzlich den Lehrern und Vorstehern, die es sich selbst gewählt hat, überlassen bleiben)"; erkennt ihm dagegen das negative Recht zu, „den Einfluß der öffentlichen Lehrer auf das sichtbare, politische gemeine Wesen, der der öffentlichen Ruhe nachtheilig sein möchte, abzuhalten, mithin bei dem innern Streit, oder dem der verschiedenen Kirchen unter einander, die bürgerliche Eintracht nicht in Gefahr kommen zu lassen".

Dieß führt auf den Begriff der Religion. Wie alle Philosophen des Zeitalters der Aufklärung verwirft Kant die übernatürliche Offenbarung, und er theilt mit ihnen auch die Leichtigkeit, mit welcher er sich über die geschichtlichen Fragen nach dem Ursprunge und der Verbreitung des Christenthums hinwegsetzt. Eigenthümlich ist ihm dagegen und ein Ergebniß seiner Kritik, daß er den religiösen Glauben von jedem theoretischen Erkennen losgelöst und ausschließlich auf die Moral begründet wissen will. Religion ist die Vorstellung aller unserer Pflichten als göttlicher Gebote. Sie ist ein nothwendiges Product unserer Vernunft; denn der Mensch, welcher sich verpflichtet fühlt, das Gute zu thun, kann nicht so gleichgültig gegen den Erfolg seiner Handlungen sein, daß er sich nicht das höchste in der Welt mögliche Gut zum Endzweck setzte; dieß aber kann er nur, indem er ein allvermögendes moralisches Wesen als Weltherrscher annimmt, welcher den sittlichen Zweck mit den Naturzwecken in Uebereinstimmung bringt. Der Glaube an Gott ist das Ergebniß einer moralischen Gesinnung, und die Bedeutung der Religion bleibt ganz und gar auf ihre sittliche Wirkung bestimmt. In seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft" untersucht Kant das Verhältniß des Christenthums zu dieser seiner Theorie und kommt zu dem Ergebnisse, daß beide im Wesentlichen übereinstimmen. Um diese Uebereinstimmung heraustreten zu lassen, müssen sich freilich die Hauptlehren des Christenthums (die er zudem nur in ihrer protestantischen Ausprägung kennt) die stärksten Umdeutungen gefallen lassen. So findet er das christliche Dogma von der Erbsünde in seiner Lehre von dem radicalen Bösen in der Menschennatur wieder, einem aller That vorangehenden Hang, die Ordnung der Triebfedern des sittlichen Handelns in ihr Gegentheil zu verkehren und die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen. Erlösung und Rechtfertigung werden auf den Sieg des guten Princips über das böse, der moralischen Vollkommenheit über die Selbstliebe zurückgeführt, die Person des Erlösers endlich auf das Ideal der moralischen Vollkommenheit; sie ist nur die bildlich vorgestellte, Gott wohlgefällige Menschheit. An Christum glauben heißt, den Gott wohlgefälligen Menschen in sich verwirklichen wollen u. s. w. Ein ethisches Gemeinwesen unter der göttlichen moralischen Gesetzgebung ist eine Kirche. Weil nämlich das Böse sich vorzugsweise in der Gesellschaft und durch dieselbe fortpflanzt, so ist auch eine wirksame Förderung des Guten nur in der Vereinigung möglich. Die Schwäche der menschlichen Natur bringt es aber mit sich, daß nicht der reine Vernunftglaube, sondern nur der Geschichtsglaube, welcher an bestimmte überlieferte Thatsachen anknüpft, die Kraft hat, einer Kirche zur Grundlage zu dienen. An die Stelle der Einen moralischen Gesetzgebung tritt infolge dessen eine Vielheit statutarischer Religionsgesetze; es bildet sich ein gesonderter Stand von Priestern als den Ordnern und Bewahrern frommer Gebräuche, der Unterschied zwischen Orthodoxen und Ketzern kommt auf u. s. w. Der allmälige Uebergang des Kirchenglaubens zur Alleinherrschaft des reinen Religions- oder Vernunftglaubens ist die Annäherung des Reiches Gottes. Hieraus folgt, daß jede religiöse Ueberzeugung und Handlung nur insoweit berechtigt ist, als sie dem einzigen Zwecke aller Religion dient, Hülfsmittel der Sittlichkeit zu sein. Alles dagegen, was der Mensch außer dem guten Lebenswandel noch thun zu können vermeint, um Gott wohlgefällig zu werden, ist „bloßer Religionswahn und Afterdienst Gottes". Demgemäß wird auch der letzte Rest an religiösen Uebungen und Gebräuchen, welche der Protestantismus übrig gelassen hatte, als überflüssig und verächtlich über Bord geworfen. Glaubt man einmal, sich die Gnade der Gottheit auf einem anderen Wege verschaffen zu können, als durch moralische Gesinnung und Handlungsweise, so ist nach Kant in der Art dieses mechanischen Gottesdienstes kein wesentlicher Unterschied mehr. „Ob der Andächtler seinen statutenmäßigen Gang zur Kirche; oder ob er eine Wallfahrt nach den Heiligthümern

in Loreto oder Palästina anstellt, ob er seine Gebetsformeln mit den Lippen oder, wie der Tibetaner, durch ein Gebetsrad an die himmlische Behörde bringt, das ist alles einerlei und von gleichem Werth." Vom tungusischen Schamanen bis zum europäischen Prälaten, vom Fetischdiener bis zum Puritaner „ist zwar ein mächtiger Abstand in der Manier, aber nicht im Princip, zu glauben". Denn auch das Beten, „als ein innerer förmlicher Gottesdienst und darum als Gnadenmittel gedacht, ist ein abergläubischer Wahn". Es ist die bloße Erklärung eines Wunsches gegen ein Wesen, das dieser Erklärung nicht bedarf, eine Handlung, durch die nichts gethan, keine von unseren Pflichten erfüllt wird. Der allein werthvolle „Geist des Gebetes" ist die alle unsere Handlungen begleitende Gesinnung, als ob sie im Dienste Gottes geschähen. — Daß derartige Ausführungen heftigen Anstoß bei der protestantischen Kirchenbehörde erwecken mußten, begreift sich. Aber auch auf philosophischer Seite ist das Ungenügende derselben längst erkannt worden. Um die geschichtlichen Religionen, um insbesondere das Christenthum, wenn auch nur im Sinne eines natürlichen Phänomens zu erklären, hat Kant, wie richtig hervorgehoben wurde, zu ausschließlich die moralische Seite mit Hintansetzung des ästhetischen und des intellectuellen Bedürfnisses hervorgehoben. Daß aber auch von den Versuchen seiner Nachfolger keiner das Ziel erreichen konnte, braucht hier nicht ausführlich dargethan zu werden.

Es erübrigt, noch Einiges über den dritten Theil des Systems zu sagen, welchen die „Kritik der Urtheilskraft" enthält. Kant hat durch die letztere Einfluß auf Schiller und die deutsche Aesthetik einerseits, andererseits auf die Schelling'sche Naturphilosophie ausgeübt; an allgemeiner Bedeutung steht ihr Inhalt jedoch weit hinter dem bisher Erörterten zurück. Für den hier vorgezeichneten Zweck genügen einige kurze Bemerkungen. Auf die Ausarbeitung des dritten Theils haben bei Kant verschiedene Motive zusammengewirkt. Zu diesen gehört ohne Frage die schon öfter hervorgehobene Vorliebe für architektonische Symmetrie in Verbindung mit der gleichfalls bereits erwähnten Anlehnung an herkömmliche psychologische Eintheilungen. Auch das sogen. Gefühlsvermögen sollte seine aprioriſchen Bestimmungen haben, die nun natürlich nicht, wie für das Erkenntnißvermögen, im Verstande, und auch nicht, wie für den Willen, in der Vernunft, sondern wiederum in einem Dritten, der sogen. Urtheilskraft, gesucht werden. Kant führt in der Einleitung aus, daß der Dualismus, welchen die Kritik zwischen Erkenntnißtheorie und Ethik aufgestellt habe und den er auf den Gegensatz zwischen den Naturbegriffen des Verstandes und den Freiheitsbegriffen der Vernunft zurückführt, einer Vermittlung bedürfe. Diese Vermittlung soll durch eben jene dritte, zwischen Vernunft und Verstand in der Mitte stehende Kraft unseres Geistes möglich sein, sie soll gefunden werden durch die Unterordnung des Reichs der Natur unter das Reich der Freiheit vermittels des Begriffs der Zweckmäßigkeit. Ohne Frage aber gab gerade umgekehrt, wie Schopenhauer richtig bemerkt, dieser bisher unerörterte Begriff der Zweckmäßigkeit, dessen grundlegende Bedeutung für die Aesthetik Kant aufgegangen war, ihm den Anstoß zu der letzten kritischen Untersuchung. Eben derselbe Begriff wurde dann aber weiter der Anlaß, mit der Frage nach dem Maßstabe der Beurtheilung des Schönen die andere Frage nach dem Grunde unserer Auffassung der Natur als einer von Zwecken beherrschten in derselben Untersuchung zu verbinden. Dazu kam sodann ein anderes Problem. Dem Bedürfniß, die Erscheinungen zu begreifen, wird durch das, was die „Kritik der reinen Vernunft" herausgestellt hat, noch nicht vollkommen Genüge geleistet. Denn die Begriffe des Verstandes führen uns zur Unterwerfung der Erscheinungen unter ganz allgemeine Gesetze. Das Specifische der Erscheinungen stammt für uns aus der Empfindung, bleibt somit jenen allgemeinen Gesetzen gegenüber zufällig. Nur ein intuitiver Verstand würde das Vermögen besitzen, auch die besonderen Gesetze und die auszeichnende Natur des Einzelnen in ihrer Nothwendigkeit zu erkennen. Fühlen wir uns aber trotzdem angetrieben, Einheit in die Mannigfaltigkeit der Erfahrung zu bringen, den Inbegriff der Erscheinungen als ein zusammenhängendes und gegliedertes System, wenn auch nicht zu erkennen, so doch wenigstens zu betrachten, so soll dieß nach Kant dadurch möglich werden, daß wir die besonderen empirischen Gesetze in Ansehung dessen, was in ihnen durch die allgemeinen Gesetze unbestimmt bleibt, betrachten, als ob gleichfalls ein Verstand, wenn schon nicht der unserige, sie zum Behuf unseres Erkenntnißvermögens, um ein System der Erfahrung möglich zu machen, gegeben hätte. Die Dinge aber betrachten, als ob sie in ihrer Wirklichkeit, ihrer besondern Beschaffenheit abhängig wären von einem Verstande, heißt sie unter dem Gesichtspunkte des Zweckes betrachten. Die Zweckmäßigkeit ist das Princip der reflectirenden Urtheilskraft, aber wiederum nur ein regulatives Princip, das keine Erkenntniß gibt, sondern nur eine Maxime der Betrachtung ist. Die Zweckmäßigkeit hat ihre Stelle zwar nicht ausschließlich, aber doch überwiegend in der Betrachtung der lebenden Natur. Bei den Organismen, deren Theile sich gegenseitig bedingen und hervorbringen, wechselweise Ursache und Wirkung von einander sind, reicht die mechanische Erklärung nicht aus. Ein solcher Sachverhalt ist völlig verständlich bei den Producten menschlicher Kunst; wenn hier das Ganze der Bestimmungsgrund der Theile ist, so ist es eben die Idee des Ganzen, aus der die Theile entworfen sind. Stellen wir uns die Naturproducte in analoger Weise vor, betrachten wir sie als Naturzwecke, so sollen wir doch eingedenk bleiben, daß die Zweckmäßigkeit nur von uns in die Natur hineingetragen, daß der Zweck kein eigentliches Princip der Naturerklärung

ist. Von dieser Zweckmäßigkeit, die nach dem Gesagten freilich nur in sehr uneigentlichem Sinne als die objective bezeichnet werden kann, wird sodann die subjective unterschieden und der teleologischen die ästhetische Beurtheilung gegenübergestellt. Dort ist es ein fremder, von dem unsrigen verschiedener Verstand, mit dem das Object in Beziehung gesetzt, mit dessen Absichten übereinstimmend dasselbe gedacht wird; hier dagegen ist es unsere Intelligenz, die ihre Absichten in dem Dinge erreicht findet. Hier aber, bei der subjectiven Zweckmäßigkeit, kann es sich natürlich nicht um das Dasein eines Dinges handeln, das ja von uns unabhängig ist, sondern nur um die Form desselben, die wir in unserer Einbildungskraft erfassen. Wo unsere Intelligenz ihre Absicht in der bloßen Vorstellung eines Dinges als erreicht ansieht, kommt uns diese Harmonie unserer eigenen Gemüthskräfte im Gefühle der Lust zum Bewußtsein; im entgegengesetzten Falle empfinden wir Unlust. Auf dieses Gefühl der Lust und Unlust gründet sich das ästhetische Urtheil. Im Zusammenhange dieser Gedanken analysirt dann Kant insbesondere die Begriffe des Schönen und des Erhabenen. Das Nähere muß jedoch hier auf sich beruhen.

In dem Kantischen Kriticismus ist die subjectivistische Tendenz, welche seit Cartesius in die Philosophie gekommen war, zu vollständiger und allseitiger Entwicklung gebracht. Der gewonnene Standpunkt ist von dem der alten Schulen durch den denkbar größten Abstand getrennt. Aufgegeben ist die Objectivität des Erkennens in dem eigentlichen und allein zutreffenden Sinne; die Denknothwendigkeit soll nicht mehr als Kriterium der Wahrheit und Gewißheit gelten. Aufgegeben ist das ganze Gebiet der übersinnlichen Wahrheiten; zugleich aber erscheint die menschliche Vernunft, ein neuer Tantalus, dazu verurtheilt, unaufhörlich nach Erkenntnissen zu jagen, die ihr doch niemals wirklich zu Theil werden. Und diese selbe Vernunft, die auf dem theoretischen Gebiete, in die Grenzen der Erscheinungen eingebannt, unaufhörlich und infolge ihrer Naturanlage der Gefahr erliegt, ihre subjectiven Gebilde mit vermeintlichen Erkenntnissen zu verwechseln, soll nach der andern Seite, auf dem praktischen Gebiete, als unbedingte und ausschließliche Gesetzgeberin gelten. — Die deutsche Speculation nach Kant hat zunächst versucht, den subjectiven Idealismus, für welchen der „gegebene" Stoff der Empfindung einen schwer zu ertragenden Widerspruch und eine Schranke bildete, zu einem völlig unbedingten, und die menschliche Vernunft im theoretischen Bereiche zu einer schöpferischen zu machen. Nach dem Scheitern dieser Versuche hat man vielfach geglaubt, von dem falsch ausgelegten an den richtig auszulegenden Kant appelliren und in dem Rückgang auf den richtig verstandenen Kriticismus das Heil der Philosophie erblicken zu sollen. Wahr ist, daß ganz verschiedenartige philosophische Richtungen in Kant ihren Ausgang oder ihre Bestätigung und Verstärkung finden können. Das Heil der Philosophie aber läßt sich nur durch Ueberwindung der sämmtlichen von ihm zusammengehäuften Irrthümer gewinnen.

Literatur. Kants sämmtliche Werke wurden herausgegeben von Hartenstein, Leipzig 1838 bis 1839; von Rosenkranz und Schubert, ebendaselbst 1838—1842; von Hartenstein, ebendas. 1867 bis 1869, und nach dieser Ausgabe von Kirchmann in der Philos. Bibliothek, Berlin 1868 ff.; die wichtigsten Schriften, herausgegeben von Kehrbach, sind in die Reclam'sche Universal-Bibliothek aufgenommen. Von Gesammtdarstellungen der Kant'schen Philosophie vergleiche man außer den betreffenden Abschnitten in den Werken über Geschichte der neuern Philosophie von Erdmann, Zeller, Windelband, Ueberweg, Stöckl u. A. namentlich Kuno Fischer, Geschichte der neuern Philosophie III. u. IV. (3. Aufl. München 1882). Aus der kaum mehr zu bewältigenden Literatur über einzelne Theile oder besondere Seiten der Kant'schen Philosophie (eine Aufzählung derselben bei Ueberweg) möge hier herausgehoben werden: Paulsen, Versuch einer Entwicklungsgeschichte der Kant'schen Erkenntnißtheorie, Leipzig 1875; A. Riehl, Der philosophische Kriticismus und seine Bedeutung für die positive Wissenschaft, Bd. I.: Geschichte und Methode des philosophischen Kriticismus, Leipzig 1876; J. Volkelt, J. Kants Erkenntnißtheorie nach ihren Grundprincipien analysirt, Leipzig 1879; A. Trendelenburg, Der Widerstreit zwischen Kant und Aristoteles in der Ethik, im III. Bande der Historischen Beiträge zur Philosophie, Berlin 1867. [v. Hertling.]

Kanzel, s. Ambon.

Kanzlei, päpstliche, s. Curie, III, 1255 ff.

Kanzleiregeln (regulae cancellariae apostolicae) sind Normen für die päpstlichen Regierungsbehörden, namentlich für die Kanzlei, welche von jedem Papste beim Beginn des Pontificates für seine Lebenszeit erlassen werden. Den Inhalt bilden Vorschriften über die formelle und materielle Behandlung der päpstlichen Gnadenbriefe und Rechtserlasse. Ein Theil bezieht sich auf die formelle Expedition der apostolischen Schreiben; ein anderer auf das Gerichtsverfahren; ein dritter auf die allgemeinen Reservationen von Kirchenämtern, auf die Vergebung von Beneficien und auf Gnadenverleihungen aller Art (Ablässe, Dispensen u. s. w.), mit Ausschluß derjenigen, welche pro foro interno erfolgen, oder deren Expedition der Papst durch sein Cabinet anordnet. Zu den Behörden, für welche die Regeln erlassen werden, gehören außer der eigentlichen Kanzlei die Audientia literarum contradictarum, die Rota und die anderen päpstlichen Gerichtshöfe, welche Streitsachen über die in den Regeln enthaltenen Materien auszutragen haben. Die Zahl der Regeln beläuft sich seit langer Zeit auf 72.

I. Geschichte, Entwicklung und Abfassung der Kanzleiregeln. Schon vor

Johann XXII. (1316—1334), welchem die Bezeichnung „Kanzleiregeln" als technische ihren Ursprung verdankt, gab es Regeln über die Ausfertigung der päpstlichen Schreiben, deßgleichen Vorschriften über die materielle Behandlung der Gnaden- und Rechtssachen. Aber die ersteren waren nicht officiell aufgezeichnet und die letzteren nur vereinzelt erlassen. Johann XXII. sammelte die vorhandenen Normen und erließ dieselben unter dem Namen „Kanzleiregeln" (regulae datae in cancellaria, später regulae cancellariae). Von dieser Zeit an haben alle Päpste Kanzleiregeln erlassen, meist in der Weise, daß sie die Regeln ihrer Vorgänger mehr oder weniger modificirt adoptirten. Die älteren Regeln sind aber nicht in der ursprünglichen Form, sondern nur in einer Ueberarbeitung aus der Zeit Gregors XI. (1370 bis 1378) erhalten. Dieser Papst unterzog nämlich die Regeln seiner Vorgänger einer Revision, wobei er manche Bestimmungen einfach bestätigte, andere aufhob oder abänderte, neue hinzufügte und dann das Ganze als seine Kanzleiregeln erließ. Die meisten der nachfolgenden Päpste verfuhren nicht in derselben Weise, sondern bestätigten die Regeln der Vorgänger im Allgemeinen und fügten zu denselben ihre Abänderungen und Zusätze, theils beim Beginne des Pontificates, theils während desselben, in selbständiger Fassung hinzu. So wurde die Sammlung für den Gebrauch immer ungeeigneter; nicht nur die Uebersichtlichkeit ging verloren, sondern es wurde selbst vielfach zweifelhaft, welche Bestimmungen noch in Geltung wären. Der erste, welcher eine durchgreifende Aenderung vornahm, war der zu Avignon residirende Gegenpapst Peter de Luna (Benedict XIII., gewählt 1394, gest. 1424). Derselbe erließ nämlich am Tage nach seiner Wahl eine zusammenhangende einheitliche Verordnung, welche formell, ohne Rücksichtnahme auf die älteren Kanzleiregeln, alle Regeln umfaßte, die für seine Regierungszeit Geltung haben sollten. Diese Regeln Luna's sind dann — offenbar durch den Einfluß seines Vicekanzlers Johannes de Broniaco, Bischof von Viviers, welcher dasselbe Amt auch bei den rechtmäßigen Päpsten Alexander V., Johannes XXIII. und Martin V. bekleidete — in vielfacher Hinsicht das Vorbild für die Kanzleiregeln der folgenden Zeit geworden. Seit Eugen IV. (1431—1447) ist die Bestätigung der von den Vorgängern aufgestellten Regeln endgültig fortgefallen, und seitdem ist der Typus der Kanzleiregeln unverändert geblieben. Dieselben beginnen mit der Erklärung des jedesmaligen Vicekanzlers über die im Auftrage des Papstes erfolgte Veröffentlichung. Dann folgen die durch „item" in Paragraphen abgetheilten Bestimmungen, als von dem regierenden Papste selbständig erlassen. Den Schluß bildet die potestas vicecancellarii, d. h. Bestimmungen über den selbständigen Wirkungskreis des Vicekanzlers in Erledigung von Bittschriften und Erlassung von Gnadenbriefen im Namen des Papstes. Von der Mitte des 15. Jahrhunderts an ist der Wortlaut ziemlich ständig von Papst zu Papst derselbe geblieben.

Bemerkenswerth ist die Entwicklung, welche bei den Kanzleiregeln sowohl hinsichtlich der Fassung als des Inhalts stattgefunden hat. Die Fortschritte in der Fassung sind theilweise bereits in dem Vorstehenden bezeichnet. Zur Ergänzung kann noch Folgendes bemerkt werden. Aus einem praktischen Grunde, nämlich weil die Rechtskräftigkeit der Regeln mit dem Tode des betreffenden Papstes erlischt, werden die neuen Kanzleiregeln gleich beim Beginne jedes Pontificates erlassen, von Gregor XI. an stets vor der Krönung und seit Johannes XXIII. (nach dem Vorgange des Gegenpapstes Benedict XIII.) speciell am Tage nach der Wahl (in crastinum assumptionis). Da in einem Augenblicke, in welchem der Papst und seine Beamten mit den mannigfaltigsten Geschäften überhäuft sind, die älteren Regeln wirklich redigirt wurden, konnte bei denselben von einer sorgfältigern Fassung keine Rede sein. Später fing man an, die Regeln zwar vom Tage nach der Wahl zu datiren, aber sie erst später zu veröffentlichen; oft geschah letzteres erst Monate lang nachher, so daß man die Regeln gehörig berathen und stilisiren konnte. Die Fassung wurde so im Laufe der Zeit immer exacter, der Ausdruck kürzer und treffender. Auch fing man an, den Stoff nach dem Inhalte zusammenzustellen und die einzelnen Abschnitte durch eigene Ueberschriften hervorzuheben. Namentlich ist in stilistischer Hinsicht ein großer Fortschritt in den Regeln des öfter erwähnten Gegenpapstes Benedict XIII., ein weiterer in denjenigen Eugens IV. und Nicolaus' V. erkennbar.

Ebenso hat in dem Inhalte der Kanzleiregeln eine wesentliche Fortentwicklung stattgefunden. Die älteren Regeln enthalten fast nur Vorschriften über die Expedition der päpstlichen Schreiben, über die Clauseln in denselben, über die Materien, über welche keine, oder doch nur äußerst wenige Briefe erlassen werden sollen. Allmälig werden aber auch Verordnungen über andere Gegenstände aufgenommen: über Dispensen, Ablässe und namentlich über die allgemeinen Reservationen von Kirchenämtern. Während bis auf Johannes XXII. auf Grund der Decretalen Clemens' IV. Licet ecclesiarum und Bonifaz' VIII. Praesenti nur diejenigen Beneficien allgemein dem Papste reservirt waren, deren Inhaber in curia (am Aufenthaltsorte des Papstes oder an einem innerhalb zweier Tagereisen davon entfernten Orte) verstorben sind, wurden diese reservationes generales durch die Constitutionen Johannes' Execrabilis und Benedicts XII. Ad regimen vielfach erweitert und abgeändert. Anfangs nahm man über diese Materie keine Verordnungen in die Kanzleiregeln auf. Aber bald, zuerst unter Urban V. (1362—1370), wurden die reservationes generales eingereiht, und seitdem bilden dieselben einen ständigen Abschnitt der Regeln. Sie beruhen durchweg auf den obengenannten Decretalen der Päpste Clemens IV., Boni-

jus VIII., Johannes XXII. und Benedict XII. und sind theils Erweiterungen, theils Beschränkungen, am häufigsten aber Ausführungsbestimmungen zu denselben.

Die Kanzleiregeln werden vom Papste und in dessen Namen erlassen (regulae Domini Papae; datae per D. Papam). An der Abfassung, welche jedesmal nach vorheriger reiflicher Berathung erfolgt, sind vorzüglich diejenigen Behörden und Beamten betheiligt, welche auch bestimmt sind, die Regeln zu handhaben. Nach Riganti, welcher selbst wiederholt bei der Abfassung betheiligt war, werden gewöhnlich von dem jedesmaligen Papste beim Beginne des Pontificates zur Feststellung der Regeln berufen: der Datar und der Subdatar, zwei ältere Auditoren der Rota, der Leiter der Kanzlei (der Vicekanzler oder dessen zeitweiliger Stellvertreter, der regens cancellariae), zwei Abbreviatoren, ebensoviele Advokaten, Procuratoren und erfahrene Beamte der Datarie. Die Publication der Regeln, welche übrigens nur erfolgt, um die Genehmigung des Papstes ersichtlich zu machen, geschieht in der Kanzlei durch ihren Regens. Die officielle Aufzeichnung erfolgt im liber cancellariae, welcher unter der Obhut des Vicekanzlers steht und vom custos cancellariae aufbewahrt wird.

II. Geltung der Kanzleiregeln. Die Kanzleiregeln haben die Kraft von kirchlichen Gesetzen, wie die sonstigen päpstlichen Constitutionen, und zwar vom Tage der Erlassung an. Die Verbindlichkeit der Bestimmungen und die Ungültigkeit der denselben zuwider vorgenommenen Handlungen sind demnach schon vor der Publication vorhanden. Dagegen treten die festgesetzten Strafen erst nach der Publication ein (vgl. J. B. Riganti, Commentaria in Regulas, Constitutiones et Ordinationes Cancellariae apostolicae, opus posthumum, 4 fol., Romae 1744, I, Prooem. reg. Canc. n. 37 sqq.). Die Regeln, welche sich auf die Expedition der apostolischen Schreiben beziehen, binden jedoch allein die päpstlichen Regierungsbehörden, für welche sie erlassen sind. Allgemeine Geltung haben nach dem Willen des Gesetzgebers nur die allgemeinen Bestimmungen, welche auf die Besetzung der Kirchenämter, die Dispensationen, Ablässe u. s. w. Bezug haben (vgl. Schmalzgrueber, Jus eccles. univ., Dissert. Prooem. § 10, n. 391). Die Geltung der letztern ist aber auch in den einzelnen Ländern vielfach durch entgegenstehende Rechte beschränkt. In Deutschland haben alle Regeln, welche mit den Concordaten in Widerspruch stehen, ihre Geltung verloren; die übrigen sind in Kraft geblieben. Reg. XIX De viginti, reg. XX De idiomate, reg. XXXV De annali possessore, reg. XXXVI De triennali possessore (s. den Text bei Walter, Fontes juris eccles., Bonnae 1862, 491 sqq. und vgl. den Commentar von Riganti an den betreffenden Stellen) sind auch durch die Praxis der Gerichte recipirt worden. In Frankreich, wo die Kanzleiregeln stets auf große Hindernisse gestoßen sind, unterschied man früher zwischen den pays d'obéissance, in welchen die pragmatische Sanction niemals Aufnahme gefunden, und den pays réduits, in welchen dieselbe zur Geltung gekommen war. In den ersteren galten die Kanzleiregeln, in den letzteren nicht. Seit dem Concordate von 1801 werden im ganzen Lande keine reservatorischen Regeln (Generalreservationen von Beneficien) mehr gehandhabt, obwohl sich aus dem Concordate kein Grund dafür angeben läßt (vgl. Bouix, Tract. de princ. juris can. 277 sqq.; Gousset, Expos. des princ. du droit can. 121). Die oben citirten Regeln 19, 20, 35, 36 sind aber auch in Frankreich als bürgerliches Recht recipirt. In den übrigen Ländern (Spanien, Italien u. s. w.) sind die reservatorischen Regeln deßgleichen vielfach durch Concordate abgeändert oder thatsächlich außer Uebung gesetzt. Die Cardinäle sind von der verpflichtenden Kraft der Regeln ausdrücklich ausgenommen (reg. LXX).

Da die Kanzleiregeln nur für die Lebensdauer des jedesmaligen Papstes erlassen werden, hört die Geltung derselben mit dem Eintritte der Sedisvacanz auf und beginnt erst wieder dann, wenn der neue Papst seine Kanzleiregeln erläßt. Ausgenommen sind nur die in den einzelnen Gegenden als Landesgesetze recipirten Bestimmungen. In Deutschland, wo dem Papste durch die Concordate die Verleihung von Pfründen, welche in bestimmten Monaten vacant werden, reservirt ist, hat sich die Frage erhoben, ob die während der Sedisvacanz in den sogen. päpstlichen Monaten erledigten Beneficien von den Bischöfen zu besetzen sind, oder ob dieselben dem zukünftigen Papste reservirt bleiben. Nur wenige Auctoren haben diese Frage zu Gunsten der bischöflichen Collation entschieden. Der allgemeine Gebrauch und die Meinung der bewährtesten Canonisten haben mit Recht das Gegentheil festgehalten, weil diese Reservationen zu Gunsten des päpstlichen Stuhles nicht auf den Kanzleiregeln, sondern auf den Concordaten beruhen, welche durch den Tod des Papstes unberührt bleiben.

Literatur. Bisher waren unter den mittelalterlichen Kanzleiregeln nur die von Johannes XXIII. und Martin V. gedruckt und selbst diese nur theilweise und unzulänglich (bei v. d. Hardt, Conc. Constant. I, 2, 954 und Mansi, Concil. coll. XXVIII, 499—516). Die übrigen waren nur sehr wenig bekannt. In der jüngsten Zeit hat Ottenthal in Innsbruck die sämmtlichen Regeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V., unter Benutzung zahlreicher Handschriften, namentlich aus der vaticanischen Bibliothek, gesammelt und mit einer Einleitung versehen, herausgegeben in dem Werke „Die päpstlichen Kanzleiregeln von Johannes XXII. bis Nicolaus V. gesammelt und herausgegeben", Innsbr. 1888. Mit dieser Veröffentlichung ist die Kenntniß der Geschichte und Entwicklung der Kanzleiregeln in ein neues Sta-

dium eingetreten. Außerdem sind neben dem bereits im Texte citirten Hauptwerke von Riganti zu erwähnen von älteren Werken: Ordinationes et Constitutiones judiciales Canc. Apost. a s. D. nostris Pont. sum. Innoc. VIII., Jul. II., Clem. VII., Pauli III. commentar. ampliss. cum Alfonsi Zotti et alior. tum praec. Lud. Gomes ... illustr., Paris. 1545; P. Rebuffi, Additiones in reg. Cancellariae, Paris. 1579; Joh. a Chokier, Commentar. in reg. Canc. Apost., Colon. 1674; von neueren: Phillips, K.-R. IV, 488 ff.; Schulte, Quellen des katholischen Kirchenrechts 96 ff. und Roßhirt in May's Archiv für Kirchenrecht III, 373—395. [Hermes.]

Kanzleitaxen, päpstliche oder bischöfliche, heißen die gesetzlich normirten Gebühren, welche die päpstliche oder bischöfliche Kanzlei für die Expedition bestimmter Erlasse erhebt. Der Name Taxen rührt daher, daß der Feststellung der Gebühren eine Abschätzung des Objectes, der jährlichen Einkünfte des verliehenen Beneficiums, der Größe der betreffenden Bulle u. s. w. zu Grunde liegt. Einer Rechtfertigung bedürfen diese indirecten kirchlichen Abgaben ebenso wenig, wie die zahlreichen staatlichen ähnlicher Art, beispielsweise die Sporteln, Stempelabgaben und anderen Gebühren, welche bei der Rechtspflege erhoben werden. Der apostolische Stuhl fordert einfach von denjenigen, welche seine Thätigkeit in Anspruch nehmen, Beiträge zu den Ausfertigungskosten der Erlasse, welche bei der Kanzlei und deßgleichen bei den übrigen Expeditionsbehörden (Secretarie der Breven) ausschließlich den betreffenden Beamten zu gute kommen. Solche Gebühren waren deßhalb auch von den ältesten Zeiten an, Anfangs in der Form von freiwilligen Geschenken, üblich (vgl. Nov. 123, c. 3; c. 4, C. I, q. 2; Thomassin. Vet. et nov. eccl. discipl. P. 3, lib. 1, c. 56). Der erste, welcher eine gesetzliche Normirung der Kanzleigebühren vornahm, war derselbe Papst, welchem auch die Kanzleiregeln ihren Ursprung verdanken, Johann XXII. Derselbe stellte nämlich in einer Constitution vom Jahre 1316 (c. un. De sent. excomm. Extrav. Joan. XXII, tit. 13) die Gebühren für die verschiedenen Expeditionen fest und machte die Beobachtung dieser Taxe den Kanzleibeamten unter bestimmten Strafen zur strengen Pflicht. Später erließ dann Papst Leo X. auf dem Lateranconcil von 1512 eine weitläufige Taxe, welche im Wesentlichen bis heute festgehalten worden ist. (Die älteren Kanzleitaxen sind öfters herausgegeben worden: zu Rom 1512 und 1514, Köln 1515 und 1523, Paris 1520, im 15. Bande der unter dem Namen Tractatus zu Venedig 1584 erschienenen Sammlung. Die Taxe Leo's X. findet sich bei Ameyden, Tract. de officio et jurisd. Datarii, Colon. Agr. 1701, c. 18, eine spätere vom Jahre 1616 bei Riganti, Commentar. in reg. Canc. Apost. IV, Romae 1747, 145.) An den Erträgen der Kanzleitaxen participiren fünf Klassen von Kanzleibeamten, von welchen jede einen bestimmten Theil empfängt (vgl. Bangen, Die römische Curie, Münster 1854, 459). Dieselben Beamten haben außerdem Antheil an den sogen. Consistorialtaxen, welche jetzt fast nur noch bei der Verleihung der Bisthümer erhoben werden. Von den letzteren Taxen werden nämlich 3½ % abgezogen und auf die servitia minuta verwendet, welche, wie die eigentlichen Kanzleitaxen, als reine Expeditionsgebühren den Unterbeamten der Kanzlei zufließen. Bei einzelnen Acten (Dispensationen und Absolutionen), welche durch die Kanzlei expedirt werden, ist außer der Kanzleitaxe noch die in der Datarie auferlegte sogen. Composition zu entrichten. Diese Abgaben, welche den Charakter von Bußen haben, werden weder für höhere noch für niedere Beamte, sondern ausschließlich zu frommen Zwecken verwendet (vgl. d. Art. Abgaben; Bangen a. a. O.).

Aehnlich wie von der päpstlichen Kanzlei werden auch von der bischöflichen Kanzlei für bestimmte Expeditionen Gebühren nach feststehenden Taxen erhoben. Das Concil von Trient verbietet den Bischöfen, für Weihen u. s. w. irgend etwas, selbst in Form von freiwilligen Gaben, zu empfangen, aber es gestattet ausdrücklich die Erhebung von Expeditionsgebühren bei Dimissorialien und Testimonialien zur Sustentation des Kanzleipersonals, wenn nicht anderweitig für dasselbe gesorgt ist (Sess. XXI, c. 1 De reformat.); daher die Berechtigung bischöflicher Kanzleitaxen. Als der apostolische Stuhl von verschiedenen Seiten um den Erlaß einer generellen Taxe, welche allen bischöflichen Kanzleien als Norm dienen sollte, angegangen wurde, bildete Papst Innocenz XI. zur Erledigung dieser Angelegenheit eine besondere Congregation aus Mitgliedern der Congregatio Concilii und der Congregatio Episcoporum et Regularium. Die Specialcongregation verfertigte dann nach sorgfältiger Berathung und unter Benutzung aller einschlägigen Entscheidungen der Congregationen eine solche Taxe mit bestimmten Gebührenansätzen für die Expedition von Dimissorialien, Testimonialien, Collationsurkunden, Dispensen u. s. w. Diese taxa Innocentiana (abgedruckt bei Ferraris, Prompta bibliotheca, s. v. taxa; deßgleichen bei Lucidi, De visitatione sacr. liminum, ed. Schneider, Romae 1883, III, 155 sq.) wurde, nachdem der Papst seine Genehmigung ertheilt, am 8. October 1678 durch den Secretär der Congregatio Concilii auf päpstlichen Befehl an sämmtliche Ordinarien übersendet. Ob die rechtliche Verpflichtung der Innocentiana eine allgemeine ist, auch außerhalb Italiens, darüber ist vielfach gestritten worden. Jedenfalls dürfen die Bestimmungen schon deßhalb von keinem Bischofe außer Acht gelassen werden, weil dieselben dem Tridentinum und den Entscheidungen der Congregationen in allen Stücken conform sind (vgl. Lucidi l. c. I, 248 sq.). Der apostolische Stuhl hat sich jedoch stets bereit gezeigt, auf Wunsch der Bischöfe, auch besondere, mit Rücksicht auf die

localen Verhältniſſe und die veränderten Zeitumſtände modificirte Taxen zu genehmigen. Namentlich in letzterer Zeit wurden viele ſolcher beſonderen biſchöflichen Kanzleitaxen für franzöſiſche und deutſche Diöceſen beſtätigt (Lucidi l. c. 251). (Vgl. außer den citirten Werken noch Rebuffus, Praxis benef. glossae ad reg. Cancell., reg. 46, gloss. 7; Bouix, Tract. de Episc. II, 307 sq.; Walter, Lehrb. des K.-R. § 196.) [Hermes.]

Kapelle (εὐκτήριον, oratorium, capella, sacellum) iſt ein Gebäude oder Gebäudetheil, welches der Privatandacht oder aber auch dem zwar öffentlichen, jedoch nicht pfarrlichen Gottesdienſt der Chriſten gewidmet iſt. Vgl. S. R. C. Suessionen. 12. Jul. 1855: Ecclesia intelligitur, quae eo potissimum fine aedificatur, ut publico fidelis populi usui deserviat; capella publica vero, quae licet ingressum habeat in publica via, attamen non tam fidelis populi libero usui destinata videtur, quam alicujus familiae vel collegii commoditati. Aus dieſer officiellen Definition von ecclesia (ſ. d. Art. Kirche) und capella publica (oratorium publicum) ergibt ſich der Begriff der capella privata, domestica (oratorium privatum) von ſelbſt dahin, daß in dieſer ausſchließlich für eine einzelne Familie Gottesdienſt gehalten wird. Alle drei Arten von gottesdienſtlichen Orten kommen darin überein, daß an denſelben das heilige Meßopfer dargebracht werden kann. Die Ausdehnung des Namens Kapelle auf ſolche loca religiosa, an welchen dieß nicht geſchehen darf (Heiligenhäuschen u. dgl.), iſt kirchenrechtlich ohne Belang, ebenſo wie die Bezeichnung eines Theiles der ecclesia mit dem Namen Kapelle. Der Gebrauch des Wortes chapelle im franzöſiſchen Recht kann erſt unten erörtert werden. In der Sprache des römiſchen Rechts wird das Wort oratorium bald gleichbedeutend mit ecclesia oder basilica gebraucht (Nov. 123, c. 18 und Nov. 131, c. 7), bald aber auch im Gegenſatz zu dieſen angewandt (Const. 10 De Haeret. Manich. et Samarit.); bei dieſer letztern Bedeutung, welche ſchon früh die ausſchließliche geworden iſt, tritt neben dem poſitiven Merkmal der Kapellen das negative Gemeinſame hervor, daß ſie einen Gegenſatz zu dem rechtmäßigen und ordentlichen kirchlichen Verſammlungsort (legitimus ordinariusque conventus, can. 35 De consecr. D. I), d. i. der Biſchofs- bezw. Pfarrkirche, bilden. Die älteren Bezeichnungen für dieſe von den Kirchen unterſchiedenen gottesdienſtlichen Gebäude waren μαρτύριον, εὐκτήριον, προσευκτήριον, οἶκος εὐκτήριος, οἶκος προσευχῆς, oratorium, oraculum, sacellum, parecclesia. Das Wort capella, erſt ſeit der karolingiſchen Zeit gebräuchlich, wurde irrthümlich mit capsa, capsella = theca, arca, Kiſte in Verbindung gebracht, als ob die Kapellen ihren Namen daher erhalten hätten, daß in denſelben ein Schrein mit Reliquien aufbewahrt zu werden pflegte. Richtiger wird capella von capa abgeleitet. Capa (Deminutiv capella) bedeutet Obergewand, Kapuze u. dgl. (ſ. Ducange s. v. capa und capella). Da nämlich in der Hof- bezw. Feldkapelle der fränkiſchen Könige die kleine capa des hl. Martinus aufbewahrt wurde, erhielten die von dem Hofe angeſtellten Geiſtlichen den Namen capellani, während der Ort, wo jene Reliquie ſich befand, capella genannt wurde (ſ. Ducange l. c.; Hinſchius, K.-R. IV, 311, N. 4). Hinſchius weiſt nach, daß die Einſchränkung des Wortes capella auf die in Rede ſtehenden Oratorien, im Unterſchied von Kirchen, nicht vor dem Ausgang des 12. Jahrhunderts zum Abſchluß gekommen iſt. [Abgeleitete Bedeutungen des Wortes capella ſind: capella = Geſangchor, welcher an der Kapelle beim Gottesdienſte mitwirkte; ferner = Inbegriff der zum Gottesdienſte erforderlichen Paramente; ferner = Gottesdienſt ſelbſt; ſ. d. folg. Art.]

A. Ueber das Geſchichtliche des Gegenſtandes, zumal der capellae regiae, palatinae und villaticae, vergleiche man Thomassin., Vetus et nova disc. P. I, l. 11, c. 92 sq.; van Espen, Jus eccl. univ. II, 16, 2, § 7; II, 18, 4, § 11 und die archäologiſchen Werke von Binterim und Anderen, insbeſondere van Gameren, De oratoriis publicis et privatis, Lovanii 1861, 1 bis 27. Vor Stiftung von Pfarreien war aller Gottesdienſt auf die Biſchofskirche beſchränkt. Von dieſer gottesdienſtlichen Centraliſation bildeten die früheſte Ausnahme die ſogen. μαρτύρια, d. h. Bethäuſer, welche über den Gräbern der von den erſten Chriſten ſo hoch verehrten Martyrer errichtet wurden, an welchen ein eigener Prieſter, ein ſogen. μεμορόφυλαξ, μεμορίτης, custos martyris, cubicularius angeſtellt wurde. Als man ſpäter den Gottesdienſt in dieſen Martyrerkapellen zu mißachten begann, beſtimmte das Conc. Gangrense can. 20 (Mansi II, 1103): Si quis superbo affectu utens et abhorrens conventus martyrum et sacra, quae in eis celebrantur, et eorum memorias accuset, anathema sit, während das ſechſte Concil von Carthago im J. 401 gegen die Mißbräuche an dieſen Kapellen einzuſchreiten ſich genöthigt ſah (c. 26 De consecr. D. I). Ein anderer Grund begünſtigte in früher Zeit die Gründung von Kapellen. Weil der Hauptgottesdienſt nur in der biſchöflichen Stadt gehalten wurde, ſo gründeten die großen Gutsbeſitzer für ſich und ihre Gutshörigen auf ihren Herrenhöfen Kapellen, zu deren Gründung, Erbauung, Bewidmung ſie die Koſten aus ihrem Vermögen gaben und in welchen ſie den Gottesdienſt periodiſch durch den Sprengel bereiſende Prieſter oder durch ſtändig an dieſen Kapellen angeſtellte Geiſtliche (Kapellane) beſorgen ließen. Die Kirche hat in den Anfängen der Organiſation der Pfarreien bei dem großen Mangel an öffentlichen Kirchen die Gründung von Kapellen begünſtigt, und namentlich der hl. Chryſoſtomus hat begeiſtert dazu aufgefordert (Homil. 18 in Act.). Mit dem Bedürfniß der Parochial-

verfassung gingen die Martyrer- und die Landkapellen in kleinere Pfarreien (tituli minores) über: es bildete sich zwischen den Martyrien und der sie umwohnenden Bevölkerung, sowie an der Landkapelle des Gutsherrn und zwischen den Gutshörigen ein Pfarrverband. Der das Martyrergrab hütende Priester und der Kaplan des Gutsherrn wurden Pfarrer, und der Gutsherr ward Patron, der dann die Präsentation des Pfarrers hatte. Von den Martyrien und den capellae villaticae sind zu unterscheiden die reinen Privatkapellen. Solche hatten Geistliche und Laien, und zwar unter jenen die Bischöfe und die Klostergeistlichkeit. Schon frühe hatten Bischöfe in ihren Wohnungen besondere, von den öffentlichen Kirchen geschiedene Kapellen, in welchen sie das heilige Meßopfer feierten. Ein Beispiel bietet die Kapelle des hl. Cassius, von welchem der hl. Gregor in Homilia 37 super Evangelia erzählt, daß er, obwohl mit einer schweren Krankheit behaftet, in oratorio Episcopi sui Missas fecit. Ein zweites Beispiel ist das des hl. Johannes, des Almosenspenders, Bischofs von Alexandrien, von welchem es heißt: In oratorio cubiculi perfectam fecit synaxin; auch pflegte er diejenigen zu rügen, welche vor Vollendung der Messe weggingen, und sagte: Ego propter vos descendo in Sanctam Ecclesiam, nam poteram mihimet facere Missas in Episcopio. Dieses Recht der Bischöfe, Hauskapellen zu haben, damit sie darin die heilige Messe lesen oder durch Andere sich lesen lassen und jede andere heilige Function ihres Amtes oder ihrer Würde vollziehen, besteht noch gegenwärtig, da die Bestimmungen des Trienter Kirchenraths in Sess. XXII De observandis et evitandis in celebratione Missae, welche von der Meßfeier in den Oratorien der Privathäuser handeln, die bischöflichen Kapellen nicht betreffen, indem die Wohnungen der Bischöfe nicht zu den Privathäusern gehören. Nur konnte dieses Vorrecht der Bischöfe, in ihrer Wohnung die heilige Messe zu lesen oder sich lesen zu lassen, weil es auf die Kapelle in der bischöflichen Wohnung beschränkt war, ihnen dann nicht zu gut kommen, wenn sie außerhalb ihrer eigenen Häuser verweilten, z. B. auf Visitationen, oder auf Reisen begriffen waren; dann mußten sie in den öffentlichen Kirchen die Messe lesen oder sich lesen lassen, oder von den Ordinarien der Orte diese Erlaubniß für die Wohnung, in welcher sie sich eben aufhielten, sich erbitten. Um nun von der Einholung dieser Erlaubniß die Bischöfe zu entbinden, gestattete ihnen der Papst Bonifaz VIII. in seiner Decretale Quoniam Episcopi (De Privilegiis in VI) auf ihren Reisen auch außerhalb ihres Sprengels den Gebrauch eines tragbaren Altars: Praesenti Constitutione indulgemus iisdem, ut altare possint habere viaticum, et in eo celebrare aut facere celebrari, ubicumque absque interdicti transgressione illis permit*titur celebrare vel audire* divina. Zu diesem Gebrauch ist die Erlaubniß des Ortsbischofs keineswegs nothwendig; indeß dürfen die Bischöfe innerhalb oder außerhalb ihrer Diöcese nicht in die Wohnungen von Laien sich begeben, außerhalb ihres Sprengels selbst nicht mit Zustimmung des Diöcesanbischofs dort einen Altar errichten und darauf die heilige Messe lesen oder sich lesen lassen. Jedoch bestimmt eine amtliche Erläuterung dieses Verbots: hujusmodi prohibitio intelligenda non sit de domibus etiam laicis, in quibus ipsi Episcopi forte occasione visitationis vel itineris, hospitio excipiantur, ut nec etiam quando Episcopi in casibus a jure permissis, vel de speciali Sedis Apostolicae licentia, absentes a domo propriae ordinariae habitationis, moram idcirco faciant in aliena domo per modum similis habitationis; his enim casibus licita iis erit erectio altaris ad effectum praedictae celebrationis, non secus ac in domo propriae ordinariae habitationis. Dieses Vorrecht der Bischöfe ist weder durch den Kirchenrath von Trient noch durch ein späteres Decret aufgehoben oder beschränkt, „da durch den Trienter Kirchenrath und durch das Decret Pauls V. den Bischöfen allerdings die Gewalt, Anderen die Erlaubniß zur Feier der Messe in Privathäusern zu ertheilen, entzogen, jene Rechte aber, welche ihren eigenen Personen eigenthümlich sind, keineswegs beeinträchtigt worden sind" (Constit. Bened. XIV. Magno § 5).

Auch die Klöster hatten ihre eigenen Kapellen (capellae monasteriales), welche dann in der Regel später Pfarrkirchen für die Klosterangehörigen wurden (Tit. de capellis monach. et alior. religios. C. un. De excess. praelat. in Clem.; Concil. Trid. Sess. VII, c. 7; Sess. XXV, c. 12 De regular.). Die Klosterkapellen wurden oft in Pfarrkirchen umgewandelt; sie wurden Hauptkirchen, in welchen die umwohnende Bevölkerung den Mittelpunkt ihres ordentlichen Gottesdienstes fand. Es entstanden auch aus Nebenkirchen, welche außerhalb des Klosters aus dem Klostervermögen gestiftet worden waren, Seelsorgerstationen, welche ursprünglich von der Klostergeistlichkeit besorgt wurden; jedoch sollen nach c. 1, X De cap. mon. und c. un. h. t. in VI dieselben von Weltgeistlichen als ständigen Vicarien verwaltet werden, welche der Klosterconvent präsentirt und der Bischof instituirt (Berardi Comm. in jus eccl. univ., ed. Ven. 1778, II, 40). Privatoratorien in den Häusern von Laien hatten schon in der ersten Zeit der Kirche bestanden; haben doch die Apostel selbst die heiligen Mysterien in Häusern von Privaten gefeiert. Diese Sitte hat die ganze Zeit der Christenverfolgungen hindurch bestanden. Sie dauerte auch später fort. So spricht für den häufigern Bestand solcher Privatoratorien in den Häusern der Laien die in einem bei Mabillon (Musaeum Italicum tom. I) abgedruckten gallischen Sacramentarium enthaltene Collecte für eine Messe, welche in domo

cujuslibet gelesen wird; andere Beweise liefert Benedict XIV. in seiner Schrift De Sacrificio Missae sect. 1, § 10. Dieß waren ursprünglich eigentliche Oratorien gewesen, in welche sich die Großen in der Stadt und auf dem Lande zur einsamen Privatandacht zurückzogen; nicht geweiht, waren sie bloß zum Gebet bestimmt. Dagegen erhob sich nach der Organisation der Pfarrverbände die Kirche, und um so mehr, da diese Herren ihre Kapellane neben dem Messelesen zu den gemeinsten Diensten mißbrauchten. Als daher die Kirchen sich gemehrt hatten, hielt man es für zweckmäßig, die Gläubigen zum Gottesdienst in der Hauptkirche zu versammeln, und so verbot Justinian in Novelle 58 das heilige Meßopfer in allen Oratorien der Privathäuser; sie sollten nur noch zur Pflege der Privatandacht dienen, die Meßfeier sollte den Kirchen vorbehalten sein: Orationis solius gratia, et nullo celebrando penitus eorum, quae sacri sunt mysterii, hoc eis permittimus. Von den Häusern getrennte Oratorien blieben gestattet; nur sollten dafür keine eigenen Geistlichen ordinirt werden, wohl aber durften von dem zuständigen Bischof solche zur Feier des Gottesdienstes in denselben erbeten werden. Nov. cit.: Invidia enim nulla est, si volunt citra haec habere habitacula quaedam et in eis tanquam in sacris orare, aliis autem omnibus abstinere, nisi tamen in eis voluerint aliquos invitare clericos, hic quidem sanctissimae majoris ecclesiae, et sub ea sanctissimarum domuum, voluntate ac probatione sanctissimi archiepiscopi ad hoc deputatos: in provincia vero Deo amabilium episcoporum. Dennoch fanden sich damals Oratorien, deren Ländereien und Einkünfte von ihrer eigenen Geistlichkeit verwaltet wurden: Si quidem venerabilia esse contigerit oratoria, cum voluntate majoris partis ibidem divina celebrantium clericorum vel oeconomi (Nov. 120, c. 6). Aus den Beschlüssen der Trullanischen Synode erhellt, daß die Verordnung Justinians über die Aufhebung der Privatoratorien nicht mehr in der Uebung bestand; denn es waren damals in den Häusern der Großen solche Oratorien mit eigenen Priestern, welche in denselben die Messe lasen und mit Zustimmung des Bischofs auch tauften. Cap. 31: Clericos qui in oratoriis, quae sunt intra domos, sacra faciunt, vel baptizant, hoc illius loci episcopi sententia facere debere decernimus, obwohl später dieselbe Synode die Vornahme der Taufe in denselben verbot (can. 59). Diese Oratorien in den Privathäusern, welche den Laien bloß zur Verrichtung ihres Gebets dienten oder in welchen durch vom Bischof abgeordnete Priester Messe gelesen wurde, waren keine Pfründen; wohl aber waren solche diejenigen Privatoratorien, an welchen eigene Geistliche angestellt waren, und in welchen durch die Trullanische Synode nur die Taufe verboten war. Pfründen bestanden auch an den Oratorien in den Palästen der Herrscher; so empfing Heraklius mit seiner Gemahlin die kaiserliche Krone in der Kapelle des Palastes, wo auch die Trauung stattfand: ἐν τῷ εὐκτηρίῳ τῶ ἁγίου στεφάνου ἐν τῷ παλατίῳ.

Was nun solche Oratorien im Abendland betrifft, so finden wir in Bezug auf Italien in den Briefen Gregors d. Gr. mehrere Formeln der Gründung solcher Kapellen ohne Anstellung von Geistlichen, wenigstens nicht von einem Priester, wenn nicht der Stifter einen solchen verlangte. Es stand dann dem Bischof frei, die Dotation der Kapellen entweder für die Geistlichen, die er dahin sandte, oder für die Armen zu verwenden. Aehnlich waren auch die Verhältnisse dieser Oratorien in Gallien und Spanien. Das Concilium Agathense can. 21 gestattete dem Adel, auf dem Lande Oratorien zu haben, in welchen das heilige Meßopfer gefeiert werden sollte, nur nicht an den hohen Festtagen, an welchen die Hauptkirche, entweder die Pfarrkirche oder die der Stadt, besucht werden sollte: Si quis extra parochias, in quibus legitimus est ordinariusque conventus, oratorium in agro habere voluerit, reliquis festivitatibus ut ibi missas teneat, propter fatigationem familiae, justa ordinatione permittimus: Pascha vero etc. Das Concilium Epaonense can. 25 erklärt, daß dann an solchen Oratorien Pfründen bestehen, wenn Reliquien von Martyrern darin niedergelegt und jährliche Einkünfte zum Unterhalt der für den Gottesdienst daselbst bestellten Geistlichen angewiesen sind: Sacrorum reliquiae in oratoriis villaribus non ponantur, nisi forsitan clericos cujuscunque parochiae vicinos esse contingat, qui sacris cineribus psallendi frequentia famulentur. Quod si illi defuerint, non ante proprii ordinentur, quam eis competens victus et vestitus substantia deputetur. An solchen Oratorien entstanden Capitel, und aus ihnen bildeten sich viele Pfarreien, wie dieß das vierte Concil von Orleans (can. 26) zeigt: Si quae parochiae in potentum domibus constitutae sunt, ubi observantes clerici ab archidiacono civitatis admoniti etc. So lange die Kirchen in den Häusern der Großen nur von wenigen Gläubigen besucht waren, blieben sie Oratorien; sobald aber das umwohnende Volk in Menge hierher zum Gottesdienst kam, so bewirkte dieses deren Erhebung zu Pfarreien. Uebrigens waren auch von Anfang an von den Großen in ihren Häusern oder auf dem angrenzenden Land förmliche Pfarrkirchen bewidmet worden, wie dieß ebenfalls das vierte Concil von Orleans (can. 33) zeigt: Si quis in agro suo aut habet aut postulat habere dioecesin, prius et terras ei deputet sufficientes et clericos qui ibidem sua officia impleant, ut sacratis locis condigna reverentia tribuatur. Die Oratorien waren damals um so häufiger, weil in jener Zeit auf Einem Altar nicht leicht zwei Messen an Einem Tage gelesen wurden, und wahrscheinlich war in der Regel

in jeder Kirche nur ein einziger Altar. Auch die Klöſter hatten nach einem Concil von Frankfurt (can. 15) ihre Hausoratorien: De monasterio, ubi corpora Sanctorum sunt, ut habeat oratorium inter claustrum, ubi peculiare officium et diuturnum fiat; namentlich die Frauenklöſter hatten nur Oratorien, da Karl d. Gr. in den Capitularien (can. 5) ausdrücklich vorſchreibt, ut nullus in monasterio puellarum vel ancillarum Dei intrare praesumat, nec presbyter, nec diaconus, nec subdiaconus, vel clericus aut laicus, nisi tantum presbyter ad Missam celebrandam, qui Missa celebrata statim exeat; wie denn auch eine Mainzer Synode vom Jahre 813 verordnet, ut presbyteris per monasteria puellarum opportuno tempore liceat Missarum solemnia celebrare, et iterum ad proprias ecclesias redire. Es wurden ſpäter nach und nach den Geiſtlichen Kirchen und Häuſer in der Nähe der Frauenklöſter gegeben, in welche dann die Feier der Meſſe und der canoniſchen Tagzeiten aus der Hauskapelle des Kloſters übertragen wurde, und ſo ſind auch hier Capitel und Pfarreien entſtanden. Was die Kapellen und Oratorien in den Häuſern der Laien betrifft, ſo wollte Karl der Große nicht einmal in ſeinen eigenen Paläſten Privatoratorien für den Gottesdienſt haben ohne Zuſtimmung des Biſchofs (Capit. Car. Magn. l. 1, c. 182; l. 5, c. 230: Placuit nobis, ut sicut ab episcopis admoniti fuimus, ne capellae in nostro palatio, vel alicubi, sine permissu episcopi, in cujus est parochia, fiant); jedoch ſollte an den Sonn- und Feſttagen nie der Gottesdienſt in dieſen Oratorien, ſondern in den Pfarrkirchen gehalten werden: ut in diebus festis vel dominicis omnes ad ecclesiam veniant et non invitent presbyteros ad domos suas ad Missam faciendam. Sonach gab es drei Arten von Kapellen. Erſtens gab es ſolche, welche von Privaten auf ihren Grundbeſitzungen errichtet waren; zweitens häusliche Kapellen für die Privatfamilie zur Andacht, wozu weder die Zuſtimmung des Biſchofs, noch eine Dotation nöthig war (Capit. l. 5, c. 230: Qui in domo sua oratorium habuerit, orare ibi potest. Tamen non potest in eo sacras facere Missas sine permissu Episcopi); drittens Kapellen zur Feier der heiligen Meſſe, wofür die Ermächtigung des Biſchofs und die Ausmittelung einer Dotation nothwendig war. In der morgenländiſchen Kirche hatten ſich zu dieſer Zeit die Privatoratorien außerordentlich vermehrt, ſo daß nicht nur die Großen, ſondern auch Leute des Mittelſtandes ſolche hatten. Leo der Weiſe hatte ſogar den Prieſtern geſtattet, in ſolchen Hausoratorien zu taufen und Meſſen zu leſen (Nov. 4 et 15), und zwar brauchte die Zuſtimmung des Biſchofs dazu nicht eingeholt zu werden, ſondern es genügte unter Annahme ſtillſchweigender Erlaubniß der Gebrauch der vom Biſchof geweihten Altardecken als des Erſatzes für den tragbaren Altar der abendländiſchen Biſchöfe. So mehrte ſich im Morgenland die Zahl der Oratorien durch Biſchöfe und Synoden; hierzu wirkte vorzugsweiſe das Verbot, mehrere Altäre in einer Kirche zu haben und auf demſelben Altar mehrere Meſſen zu leſen. Die Disciplin rückſichtlich des Kapellenweſens hatte ſich daher im Morgenland ganz anders als im Abendland geſtaltet. Bis zur Gegenwart konnte ſich darum in der morgenländiſchen Kirche ein ſtrenger Pfarrverband weniger geſtalten, wonach der Gläubige an ſeine Pfarrkirche und an den öffentlichen Pfarrgottesdienſt gebunden worden wäre, ſondern das eine geſegnete Seelſorge ſtörende Privatoratorienweſen hat ſchädlich fortgewuchert, während im Abendland die Kirche dieſen Schaden, der auch in den Burgen der Mächtigen und an den Höfen der Fürſten eine Zeitlang gewaltet hatte, gründlich und nachhaltig überwältigt hat. Der Grundſatz ſetzte ſich hier bleibend feſt, daß nur an der vom Biſchof beſtimmten und geweihten Stätte die Meſſe gefeiert werden darf, und daß Kapellen und Kapellane unter deſſen ſtrenger Aufſicht ſtehen ſollen (wie in Nov. 58, ſo in den Capitul. Carol. M. l. 1, c. 182; ibid. l. 5, c. 230). Dieſer Grundſatz führte mit dem Trienter Kirchenrath zu immer größerer Beſchränkung des Rechts zur Errichtung von ſolchen Privatkapellen, welche nicht bloß zur Privatandacht, ſondern zur Feier der Meſſe dienen ſollten.

B. Die gegenwärtige Disciplin hat folgende Beſtimmungen: I. Bezüglich der Privatoratorien: 1. Das Recht, Oratorien in Privathäuſern von Laien zu geſtatten, iſt ein päpſtliches Reſervatrecht (nach Conc. Trid. Sess. XXII, Decret. de observ. et evit. in celebr. Miss.; vgl. die Anordnungen Pauls V. in Epist. Encycl. d. a. 1615, Urbans VIII., Clemens' XI., Decret. circa celebr. in Oratoriis priv. de 15. Dec. 1703, Innocenz' XIII., Benedicts XIII. [Conc. Rom. 1725] und Benedicts XIV. in Const. Magno § 11), und der apoſtoliſche Stuhl gibt dieſe Conceſſion nur mit der größten Vorſicht und Mäßigung (Const. Benedicti XIV. Magno § 12; ſ. van Gameren l. c. p. 125—193). Geſtützt auf eine Reihe von Entſcheidungen der S. C. C., widerlegt van Gameren ſowohl die Anſicht derjenigen, welche unerachtet jenes Decretes des Conc. Trid. den Biſchöfen eine unbeſchränkte potestas ordinaria, Privatoratorien zu concediren, beilegen wollten, wie auch die entgegengeſetzte Meinung, das Trid. habe den Biſchöfen jegliche ordentliche (ſelbſt Dispenſations-) Befugniß entzogen. Auch hier liegt die richtige Anſicht in der Mitte. Die S. C. C. entſchied nämlich am 20. December 1856 (in causa Calataieronen.), daß der Biſchof in Privatoratorien die Celebration der heiligen Meſſe geſtatten dürfe, a. si magnae et urgentes adsint causae, jedoch b. nur per modum actus (nicht per modum habitus). Durch dieſe Entſcheidung ward im Weſentlichen

die potestas ordinaria der Bischöfe in den Grenzen bestätigt, in welchen sie bereits vorher nach der sententia communior, besonders auch nach der Ansicht des hl. Alfons (Theol. mor. l. 6, n. 359) angenommen ward. (Vgl. Gury-Ballerini II, n. 386; Lehmkuhl II, n. 223 sq.; Hinschius, K.-R. IV, 315, N. 1, u. 188, N. 5.) Auch die Quinquennalfacultät Nr. 15: Celebrandi ... sub diu et sub terra, in loco tamen decenti, welche gleich den anderen Quinquennalfacultäten gemäß Nr. 20 sacerdotibus idoneis in conversione animarum laborantibus subdelegirt werden kann, enthält die Befugniß, in Nothfällen die Celebration in Privatoratorien zu gestatten (s. Hinschius a. a. O. IV, 188, N. 5), nicht aber per modum habitus. Jedoch erstreckt sich diese potestas delegata der Bischöfe insoferne weiter als jene potestas ordinaria, weil letztere causae magnae et urgentes zur Voraussetzung hat, während die Quinquennalfacultät zwar nicht sine causa, aber doch ex causa gravi angewendet werden darf. Als causae magnae et urgentes werden allgemein bezeichnet: Unmöglichkeit, den sonn- oder festtäglichen Pfarrgottesdienst in der Pfarrkirche zu halten, Aufenthalt des Heeres im Feldlager, lange Reise durch heidnische Gegenden u. dgl. (s. d. Art. Messe; vgl. Ferraris s. v. Missa, Art. IV). 2. Das Indult, ein oratorium privatum zu haben, wird regelmäßig nicht in forma gratiosa, sondern ähnlich den Dispensen unter Ertheilung eines Commissoriums an den ordinarius loci gewährt. Bei Execution dieses Commissoriums ist auf die nicht immer gleich lautenden Clauseln zu achten. (Vgl. Ferraris s. v. Oratorium, wo die gebräuchlichen Clauseln ausführlich besprochen werden.) Die wichtigeren sind: a. Das Oratorium muß aus Wänden aufgebaut sein, durch welche es von allen anderen häuslichen Benutzungen abgeschieden wird. (Vgl. Ferraris l. c. n. 92: Quamvis supra oratorium seu capellam aut ecclesiam nequeant esse camerae vel loca ad habitandum, dormiendum, deambulandum aut alium usum profanum ..., subtus tamen ipsa possunt adesse horrea, cellae vinariae aut apothecae ...) Jedoch erlaubte die S. R. Congr. 12. Sept. 1840 capellae sub cubiculis, si super altare habeatur baldachinum, aut duplex concameratio (Doppelgewölbe, vgl. Scavini, Theol. moral. IV, n. 76). b. Dasselbe muß vorher von dem Bischof oder von einem Andern, den der Bischof mit seiner Stellvertretung betraut hat, untersucht werden, ob es anständig und zweckgemäß eingerichtet sei. c. Der Bischof muß die Erlaubniß, die Messe hier zu feiern, ertheilen, und nur nach dessen vernünftigem Ermessen soll sich die Dauer dieser Erlaubniß bestimmen. d. An Einem Tag sollen nicht mehrere, sondern es soll nur Eine Messe im Oratorium gefeiert werden. e. Diese Messe kann von einem Welt- oder Klostergeistlichen gelesen werden; nur muß der erstere vom Bischof approbirt, der letztere von seinem Klosterobern ermächtigt sein. f. Die Messe darf im Oratorium nicht gelesen werden an Ostern, Pfingsten, Weihnachten und an anderen höheren Festtagen, unter welchen auch aufgezählt werden die Feste der Erscheinung und der Himmelfahrt des Herrn, der Verkündigung und Himmelfahrt der seligsten Jungfrau Maria, aller Heiligen, und der Apostel Petrus und Paulus und des Titularen der Ortskirche. g. Es werden die Personen angegeben, deren Anwesenheit nöthig ist, damit in dem Privatoratorium die Messe gefeiert werden darf; ferner die anderen, welche einer solchen Messe in Abwesenheit der Vorgenannten anwohnen und dem Gebot der Kirche genügen können. h. Es wird endlich erklärt, daß Alles unbeschadet der Pfarrrechte geschehen müsse. 3. Nach der angeführten Constitutio Magno darf die Messe in einem solchen Privatoratorium nur in Gegenwart der Indultarien, d. h. derjenigen, denen ein solches Vorrecht vom apostolischen Stuhl bewilligt worden ist, gefeiert werden. Solche Indultarien sind in erster Linie diejenigen, an welche das Breve gerichtet ist, und deren Namen in der Aufschrift desselben genannt sind. Auch die Verwandten und Hausgenossen der Indultarien dürfen der Messe in der Hauskapelle beiwohnen und können so dem Kirchengebot Genüge leisten; jedoch muß dann eine der im Breve als Indultarien bezeichneten Personen dieser Messe beiwohnen, wenn auch keine derjenigen Personen anwesend ist, welche in dem Eingang oder in der Aufschrift des Breve's genannt werden; es genügt, daß diejenige anwesend ist, welcher in dem Breve selbst ausdrücklich die Erlaubniß gegeben wird, daß sie in einem Privatoratorium dann, wenn sie selber anwohnt, sich die Messe lesen lassen kann. In den gewöhnlichen Breven werden die Festtage ausgenommen, unter welchen besonders Weihnachten genannt wird; bisweilen wird demjenigen, welcher ein Breve für ein Privatoratorium hat, ein außerordentliches Breve gewährt, in welchem ihm Kränklichkeit wegen gestattet wird, die Messe auch an den ausgenommenen Festtagen in dem Privatoratorium zu hören; dann kann sich der Indultar auch Weihnachten drei Messen lesen lassen. 4. Das Indult des Privatoratoriums erlischt mit dem Tode des oder der Berechtigten; zugleich verliert das Oratorium seinen religiösen Charakter. Ja selbst bei Lebzeiten steht es dem Berechtigten frei, das zu einem Privatoratorium bestimmte Gemach wieder zu profanen Zwecken zu verwenden, sei es unter gänzlichem Verzicht auf das Indult, sei es, indem er nach vorheriger Visitation und Approbation durch den Bischof ein anderes Gemach zum Oratorium bestimmt. 5. Wegen dieser mehr oder minder ephemeren Natur des Privatoratoriums begreift es sich leicht, daß dasselbe weder consecrirt noch benedicirt werden darf. (Vgl. Gatticus, De oratoriis domesticis cap. 12, n. 18 sqq.) Jedoch findet sich seit einiger Zeit in dem Appen-

dix ad Rituale Romanum (ed. 1 post typicam 193*) eine benedictio loci, in quo licentia ab Ordinario data, transitorie seu ad tempus Missa celebranda est (approbata pro Dioecesi Lugdunensi). Diese benedictio erscheint angemessener, als die benedictio loci oder die benedictio domus novae, welche bisher bei Privatoratorien angewendet wurde. (Vgl. de Herdt, Sacrae Liturg. Prax., ed. 8, III, n. 299.) Eine Vorschrift, das Privatoratorium in der einen oder andern Weise zu benediciren, findet sich nicht. 6. Das Patrons- oder Titelfest eines Privatoratoriums hat keinen erhöhten liturgischen Rang (van Gameren l. c. 30; de Herdt l. c. III, n. 125). 7. Ueber die ehemalige Exemtion der Hofkapellen s. d. Art. Hofkapläne.

II. Die öffentlichen Kapellen gelten als zur Hauptkirche gehörig, und der daran angestellte Geistliche ist von dem Pfarrer abhängig. Er darf in der Kapelle gewisse Pfarrverrichtungen, z. B. die Taufe, nicht vornehmen; nur wenn sie die Stelle einer Filialkirche vertritt, darf der Pfarrer selbst oder dessen Hilfspriester solche Verrichtungen darin vornehmen. Auch darf der Gottesdienst an bestimmten Tagen hier nicht zur Zeit des Pfarrgottesdienstes gehalten werden. In der Regel wird in diesen Kapellen gemäß einer Stiftung an den Festen gewisser Heiligen die Messe gelesen oder für die Einwohner eines gewissen Orts der Gottesdienst durch einen Kaplan gehalten. Im Einzelnen bestimmt sich das Verhältniß der öffentlichen Oratorien zu den Pfarrkirchen nach localen Statuten bezw. Gebräuchen. (Vgl. z. B. für die Erzdiöcese Köln: Instructio pro vicariis ad sacellum residentibus bei Dumont, Sammlung kirchlicher Erlasse 304.) Zur Errichtung der öffentlichen Kapellen, über welche die kirchlichen Bestimmungen sich sehr denen über die Kirchen nähern, ist die Genehmigung des Bischofs nothwendig, welche nur gegeben wird, wenn ein zur Unterhaltung hinreichender Fond und eine genügende Ursache nachgewiesen wird. Wesentliches Erforderniß für ein oratorium publicum ist der öffentliche Zugang (janua publica), sei es, daß die Räumlichkeit an einem öffentlichen Wege oder Platze liegt, sei es, daß der Eigenthümer des Hauses, in welchem sich dieselbe befindet, urkundlich die Verpflichtung übernimmt, den Zugang zu dem Oratorium zur Zeit des Gottesdienstes offen zu halten. Nur in dem oratorium publicum kann, abgesehen von dem Indult des Privatoratoriums, der Sonntagspflicht Genüge geschehen. Die Kosten für bauliche Unterhaltung der öffentlichen Kapellen trägt das Stiftungsvermögen. Reicht dieses für die Reparatur einer verfallenen Nebenkirche nicht aus, so darf nach den Beschlüssen des Kirchenraths von Trient Sess. XXI, c. 7 De ref. der Bischof die Kapelle und das mit ihr verbundene einfache Beneficium mit einer Kirche desselben oder einer des Nachbarorts vereinigen. Als oratoria publica gelten auch die Kapellen in den Palästen der Cardinäle und Bischöfe, in den Klöstern und ordensähnlichen Congregationen, in den Seminarien, Hospitälern, Waisenhäusern, Erziehungsanstalten und Gefängnissen, selbst wenn diese Anstalten ohne bischöfliche Gutheißung errichtet wurden (van Gameren l. c. 169). Bevor jedoch in denselben das heilige Meßopfer dargebracht werden darf, ist die Visitation und Approbation des Bischofs erforderlich. Während aber die oratoria publica im engern Sinne zwar nicht consecrirt, aber benedicirt werden (vgl. Hinschius a. a. O. IV, 327, N. 5), erscheint für die oratoria quasi-publica die benedictio, welche in dem Rituale Tit. 8, c. 27 für eine ecclesia nova seu publicum oratorium sich findet, nicht vorgeschrieben (s. d. Art. Kirchweihe). Ueber die oratoria publica und quasi-publica vgl. van Gameren l. c. 58—124 und 193 sqq.

Nach dem Sprachgebrauch des französischen Rechtes werden unter Kapellen solche Nebenkirchen verstanden, welche innerhalb einer Pfarrei oder Succursalpfarrei für die Kapellengemeinde als solche und auf Kosten derselben errichtet und von einem unter Aufsicht des Pfarrers stehenden Geistlichen (chapelain) verwaltet werden. Die Mitglieder einer solchen Kapellengemeinde sind von Beiträgen zu den Cultuskosten der Pfarrkirche frei. Vereinigen sich dagegen nur einzelne Mitglieder einer Gemeinde, um durch freiwillige Beiträge die Errichtung ꝛc. einer Nebenkirche zu veranstalten (Annexkirche), so bleiben diese vor wie nach verpflichtet, zu den Cultuskosten der Pfarrkirche beizutragen. (Vgl. de Syo, Fabrikdecret 101 ff.; Vandenesch, Die Kapellen und Annexkirchen, Paderborn 1874; Hinschius, Commentar zu den Gesetzen über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden 122, u. K.-R. II, 472, Note 5. — Die zahlreichen staatlichen Gesetze, welche sowohl die Erbauung von neuen Kirchen (sei es mit oder ohne gleichzeitige Neuerrichtung von Pfarr- ꝛc. Systemen), wie auch die Errichtung von öffentlichen Kapellen, ja sogar von Privatoratorien (französisches Recht) von staatlicher Genehmigung abhängig machen, können vom kirchenrechtlichen Standpunkte nur als Uebergriffe in das rein kirchliche Gebiet betrachtet werden. Denn mag auch der Staat „an der äußern Gestaltung der kirchlichen Einrichtungen" ein großes Interesse haben, so legt dieß wohl den Wunsch eines bezüglichen Einvernehmens zwischen Kirche und Staat nahe, gibt aber letzterem durchaus kein Recht, in diese an sich rein kirchliche Angelegenheit sich einzumischen. Wenn ferner ein solches Recht aus den der kirchlichen Organisation verliehenen, „für die staatliche Sphäre wirksamen Rechte und Privilegien" hergeleitet werden soll, so gibt Hinschius (K.-R. II, 464) selbst zu, daß dieß nicht „das wesentliche Fundament staatlicher Betheiligung" sei. Wer aber auch nur die Selbständigkeit, geschweige denn die Superiorität der Kirche gegenüber dem Staate zugibt, kann überhaupt ein selb-

ständiges Recht des Staates, in diese Verhältnisse sich einzumischen, niemals zugeben. Dabei ist nicht ausgeschlossen, daß die Kirche derartige staatliche Bestimmungen, sofern sie nicht in sich verwerflich sind, ad evitandum majus malum tolerire. Die betreffenden staatlichen Vorschriften finden sich fast vollständig angeführt bei Hinschius, K.-R. IV, 324 ff. (Außer den im Vorhergehenden citirten Werken vgl. noch van de Burgt, De ecclesiis, Ultraj., ed. II. 1874.) ([Buß] Kreutzwald.)

Kapelle, päpstliche, cardinalicische, prälaticische (capellae papales, cardinalitiae, praelatitiae), bezeichnet außer den zu gottesdienstlichen Zwecken bestimmten Räumen in den Palästen des Papstes, der Cardinäle u. s. f. bestimmte gottesdienstliche Functionen, welche, sei es von dem Papste selbst unter Assistenz der Cardinäle und Prälaten (capelle pontifizie), sei es von dem Cardinalsconsistorium (capelle cardinalizie), sei es endlich von den Curialprälaten (capelle prelatizie), nach althergebrachter Ordnung an gewissen Festen in den betreffenden Kirchen Roms abgehalten werden. Die bezüglichen Vorschriften sind sorgfältig zusammengestellt von Moroni sowohl in dem Dizionario s. v. Capelle pontificie u. s. f., wie in dem Separatabdruck Le capelle pontifizie, cardin. e prel., Ven. 1841. (Vgl. Phillips, K.-R. VI, 437 ff.; Hinschius, K.-R. I, 368 u. 496.) (Kreutzwald.)

Kaplan (Capellan) ist im allgemeinen Rechte der Titel für den Inhaber der Kaplanei, welche nach der Weise der Errichtung bald ein Beneficium, bald eine fromme Stiftung ist. Thatsächlich werden aber auch viele Kirchendiener Kapläne genannt, deren Stellen keine Kaplaneien im Sinne des Rechtes bilden. Kapläne sind demnach durchweg Geistliche, welche entweder für einzelne Personen und Klassen von Personen thätig sind oder in den allgemeinen kirchlichen Aemtern als Gehilfen beim Gottesdienste oder in der Seelsorge wirken. So gibt es päpstliche und bischöfliche Kapläne, königliche Hofkapläne, Schloß- und Hauskapläne, Militärkapläne, Kapläne der Frauenklöster und Hospitäler, Stifts- und Pfarrkapläne u. a. I. Der Ursprung des Namens Kaplan ist im fränkischen Reiche zu suchen. Dort wurden nämlich die Cleriker, welche die capa oder capella, d. h. den kurzen Mantel des hl. Martinus aufzubewahren und mit den übrigen Reliquien bei den Heereszügen zu tragen hatten, von der ihrer Obhut anvertrauten, kostbaren Reliquie zuerst capellani genannt (vgl. die bei Du Cange, Glossarium med. et inf. lat. s. v. capa S. Martini abgedruckten Zeugnisse aus Walafr. Strabo, De reb. eccl. c. 31; Honorius August., Sermo de S. Mart.; Id., Gemma animae c. 128). Wie es scheint, erhielten in der Folge überhaupt die als Wächter der Heiligthümer bestellten Cleriker im Frankenreiche und anderwärts vielfach als solche den Titel capellani (vgl. Du Cange l. c. s. v. capellanus). Für die zum fränkischen Hofe gehörigen Kapläne blieb die Sorge für die heiligen Reliquien Jahrhunderte hindurch wenigstens ein Theil der Amtsthätigkeit. Noch in einem Diplome vom Jahre 1348 (bei Du Cange l. c.) erklärt ein Denys le Grant, premier Chappelain du Roy, daß er für die Uebertragung der Reliquien der Sainte Chapelle zu Paris 28 Livres empfangen habe. Der Name Kaplan erhielt aber bald nach seinem Aufkommen eine allgemeinere Bedeutung. Da nämlich dieselben Cleriker, welche die zum Königsschatze gehörigen Reliquien zu bewahren hatten, auch im Oratorium des Palastes (als Aufbewahrungsort der capella des hl. Martinus bald selbst capella genannt) den Gottesdienst abhielten und die Seelsorge für den Hof ausübten, wurde capellanus der Titel für die Mitglieder des Hofclerus in ihrer Eigenschaft als Hofgeistliche. Namentlich hieß derjenige, welcher an der Spitze des Clerus Palatinus stand, capellanus, später archicapellanus. Anfangs verwalteten dieses Amt einfache Priester, später vielfach Aebte und seit Karl dem Großen Bischöfe und Erzbischöfe. Der Wirkungskreis wurde auch im Laufe der Zeit immer größer. Der Archicapellanus verrichtete später nicht bloß die gottesdienstlichen und seelsorglichen Handlungen für die königliche Familie, sondern übte auch außerdem eine umfassende und hochbedeutende Thätigkeit. Er hatte die (geistliche) Jurisdiction über die Hofangehörigen und den Hofclerus, besorgte alle geistlichen Angelegenheiten, welche aus dem Reiche an den König gebracht wurden (als Cultusminister), führte den Vorsitz auf Reichstagen und Synoden, weihte vielfach die Bischöfe des Reiches u. s. w. Lange Zeit hindurch war auch in Frankreich und Deutschland mit dem Amte die Würde eines Erzkanzlers vereinigt (vgl. Du Cange l. c. und den Art. Hofkapläne).

Neben den königlichen Hofkapläne begegnen wir auch schon sehr frühe Kaplänen der Adeligen und der Bischöfe, erst später auch der Päpste. Die Adeligen errichteten namentlich auf ihren Landsitzen für die religiösen Bedürfnisse der Familie und der Dienerschaft vielfach Privatoratorien, auf welche von dem königlichen Palastoratorium bald der Name Kapellen überging. Zur Besorgung des Gottesdienstes ließen sie Anfangs meist einen geeigneten Jüngling unterrichten und präsentirten denselben dann dem Bischofe zur Weihe für ihre Kapelle. Als später die absoluten Weihen üblich wurden, traten Priester mit Genehmigung des Bischofes in die Dienste der Adeligen. Die Amtsthätigkeit dieser Schloß- oder Burgkapläne bestand in der Abhaltung des Gottesdienstes und der Seelsorge für die Familie und Dienerschaft, in dem Unterrichte der Kinder und in der Folge auch vielfach in weltlichen Verrichtungen, namentlich in der Besorgung der Rentmeistergeschäfte. Nach den häufigen Klagen der Concilien und Bischöfe wurden in Frankreich die Optimatenkapläne in der spätern Zeit nicht bloß mit zeitlichen Sachen überhäuft und dadurch ihrem geistlichen Amte ent-

fremdet, ſondern vielfach ſogar zu ganz unwürdigen Verrichtungen herangezogen (vgl. Thomass., Vet. et nov. eccl. disc. P. 1, lib. 2, c. 95, n. 12). Ueber biſchöfliche Kapläne, welche im Mittelalter oft in beträchtlicher Anzahl, faſt bei allen Hauptkirchen der Diöceſe vorhanden waren (Conc. Colon. a. 1260, c. 10), vgl. d. Art. Hofkapläne, ebenſo über päpſtliche Kapläne, welche zuerſt unter Innocenz II. (1130—1143) erwähnt werden. Außerdem hatten bald Aebte und Capitel ihre Kapläne. In einem Provinciale von Canterbury werden (l. 3, tit. 19 bei Du Cange l. c.) capellani Abbatum erwähnt, welche beſtimmt waren, beſtändig an der Seite des Abtes als Zeugen ſeines Lebenswandels zu weilen. In den Capiteln wurden nach dem Aufhören der vita canonica bald Kapläne als Vertreter der Stiftsherren in ihren kirchlichen Functionen, namentlich in der Verrichtung des Chorgebetes, angenommen. Anfangs (in der letzten Hälfte des 11. Jahrhunderts) war die Stellvertretung meiſt eine perſönliche und zeitweilige für beſtimmte abweſende oder verhinderte Stiftsherren, ſpäter (13. Jahrhundert) wurden die Stiftskapläne ſtändige Gehilfen in den Stiften mit fundirten Stellen untergeordneten Ranges (vgl. d. Art. Chorvicare).

Seitdem dann für alle Nebenkirchen und deßgleichen für beſondere gottesdienſtliche Räume in den Cathedralen und Pfarrkirchen der Name Kapellen gebräuchlich geworden, heißen auch alle Geiſtlichen, welche in ſolchen Kapellen functioniren, Kapläne. Ein Theil derſelben, die capellani curati, war ſtiftungsmäßig hauptſächlich zur Ausübung der Seelſorge beſtimmt, entweder für einen beſondern Theil der Pfarrei oder auch für die Geſammtheit als Gehülfen des Pfarrers (vgl. Synod. Santonen. a. 1282, c. 5; Statuta Mss. Augerii II, Episc. Conseran. a. 1280, bei Du Cange l. c.). Mitunter heißen ſelbſt wirkliche Pfarrer capellani (vgl. Muratori, Dissert. de paroeciis, Antiq. Ital. VI, 409. 433; c. 36 Conc. Campin. a. 1238, bei Harduin. VII, 322), wohl daher, weil manche urſprüngliche Kapellen im Laufe der Zeit Pfarrkirchen wurden. Die subcapellani, von welchen hin und wieder die Rede iſt (Conc. Pictav. a. 1280, bei Harduin. VII, 850), waren wohl meiſt Gehilfen ſolcher capellani titulirten Pfarrer. Namentlich verblieb aber der Titel capellanus den Geiſtlichen, welche in beſonderen Kapellen oder in den Kapellen der Cathedralen und Pfarrkirchen hauptſächlich beſtimmte gottesdienſtliche Verrichtungen, beſonders heilige Meſſen zu perſolviren haben und nebenbei vielfach auch zur Aushilfe beim Chordienſte oder in der Seelſorge verpflichtet ſind. Ihre Stellen wurden ſeit dem 12. und 13. Jahrhundert durchweg als Beneficien (capellaniae) errichtet und führten als ſolche ihren beſondern Beinamen, meiſt nach dem Geheimniß oder dem Heiligen, welchem die Kapelle oder der Altar gewidmet iſt: beiſpielsweiſe capellania SS. Trinitatis, S. Barbarae, oder auch nach der vorwiegenden Verpflichtung: primissaria, capellania aurorae, medimissaria u. ſ. w. Daneben kommen auch ſchon ſeit dem Mittelalter Pfarrkapläne ohne fundirte Stellen vor, welche von dem Pfarrer als Gehilfen in der Seelſorge frei gewählt und meiſt auch unterhalten wurden (vgl. Du Cange l. c. und d. Art. Hilfspriester). — Von Militärkapläne (capellani Banderiae) iſt in einer Bulle Julius' II. vom Jahre 1511 die Rede (vgl. Du Cange l. c.). — In einem ganz beſondern Sinne wird dem hl. Lucas in einer mittelalterlichen Schrift der Titel Kaplan beigelegt; er heißt nämlich dort capellanus B. Mariae Virginis (Du Cange l. c.).

II. Viel jünger als der Name Kaplan iſt nach dem Vorſtehenden das Inſtitut der Kaplanei, die capellania im Sinne des Rechtes. Da infolge der ſog. abſoluten Ordinationen (Weihen, welche nicht für ein beſtimmtes, vacantes Kirchenamt ſtattfanden) bald viel mehr Cleriker als allgemeine Kirchenämter vorhanden waren, wurden von Stiften, klöſterlichen Genoſſenſchaften und Privaten (Geiſtlichen und Laien) vielfach Stiftungen heiliger Meſſen und anderer gottesdienſtlichen Handlungen gemacht, welche neben der Vermehrung des Gottesdienſtes und der Sorge für die Verſtorbenen auch den Zweck hatten, einer größern Anzahl von Geiſtlichen eine geſicherte Suſtentation zu verſchaffen. Dieſe Fundationen wurden Anfangs regelmäßig als Beneficien errichtet, aber dabei ließ die Kirche doch den Fundatoren die größtmögliche Freiheit in der Anordnung der Stiftung. Der Fundator gab eine entſprechende Vermögensmaſſe her, errichtete ſelbſt eine Kapelle oder bezeichnete eine vorhandene, oder auch einen Altar in einer Kirche, an welchem die Stiftung haften ſollte; er ſetzte ferner die Stiftungsobliegenheiten feſt, welche regelmäßig in der Celebration heiliger Meſſen und in kirchlichen Functionen beſtanden; vielfach traf er auch Anordnungen über die Weiſe der Ernennung und die Eigenſchaften des Beneficiaten, und dann erfolgte nach vorheriger Prüfung der Bedingungen die kirchliche Errichtung. So kamen die Kaplaneien (capellaniae ecclesiasticae) zu Stande, bei welchen das Charakteriſtiſche die ſtiftungsmäßige Verpflichtung zur regelmäßigen Celebration einer beſtimmten Anzahl heiliger Meſſen in einer beſtimmten Kapelle oder an einem Altare iſt (vgl. Berardi, Commentaria in jus eccl. univ. I, 369 sq.; Hinſchius, Kirchenrecht II, 79 ff. 392 ff.). Beiſpiele vom 12. und 13. Jahrhundert an finden ſich bei Du Cange l. c. s. v. capellania; bei Ennen und Eckertz, Quellen zur Geſchichte der Stadt Köln I, 593. II, 538. III, 100. 101; Würdtwein, Subsidia dipl. IX, 88. 100. 113. 125. 266. 362. Wie groß die Zahl der Kaplaneien oder Vicarien (durchweg nur ein anderer Name für daſſelbe Inſtitut) im Laufe der Zeit geworden, ergibt ſich u. A. aus dem Liber collatorum für das Domcapitel zu Köln vom 15. Jahr-

sundert (bei Binterim und Mooren, Die alte und neue Erzdiöcese Köln I, 335). Die Kirche gestattete aber nicht bloß den Fundatoren, bei der Stiftung von Kaplaneien Bedingungen festzusetzen, welche vielfach vom allgemeinen Rechte abwichen, sondern auch Vermögensstücke für bestimmte gottesdienstliche Verrichtungen und heilige Messen zu stiften, ohne daß eine kirchliche Errichtung der Fundation stattfand. So entstanden, wie es scheint, allerdings wesentlich später als die geistlichen, die Laienkaplaneien (capellaniae laicales), welche, wie die ersteren, Widmungen von Vermögensmassen namentlich zur Feier heiliger Messen in einer Kirche, Kapelle, an einem bestimmten Altare sind, im Uebrigen aber zu den frommen Stiftungen gehören. Beispiele finden sich in den Acta S. Sedis I, 613 sqq. 634 sqq. Geistliche Kaplaneien kommen auch heute noch ziemlich allgemein vor; dagegen gibt es in unseren Gegenden wohl keine Laienkaplaneien mehr.

Nach dem geltenden Rechte ist also die Kaplanei eine **Stiftung** oder Widmung von Vermögensstücken zur Persolvirung einer bestimmten Anzahl heiliger Messen und oft auch anderer gottesdienstlichen Handlungen und frommen Werke. Man unterscheidet auch heute geistliche Kaplaneien (c. ecclesiasticae, collativae) und Laienkaplaneien (c. laicales). Wenn die Stiftung durch den Ordinarius errichtet worden ist, und zur Vergebung derselben bischöfliche (oder päpstliche) Institutionsurkunden erforderlich sind, so ist eine geistliche Kaplanei vorhanden. Fehlen die letztgenannten Momente, so ist das Institut eine Laienkaplanei. Ob eine Kaplanei thatsächlich den einen oder den andern Charakter hat, darüber entscheidet zunächst die Stiftungsurkunde, bezw. der dort ausgesprochene Wille des Stifters. Sind keine Urkunden vorhanden, so entscheidet nach einzelnen Auctoren der gegenwärtige Stand der Stiftung. Ist in den letzten 40 Jahren die Kaplanei durch canonische Institution vergeben worden, so wird dieselbe als c. ecclesiastica und als ein wirkliches Beneficium angesehen; haben dagegen Patrone oder andere die Stellen während des genannten Zeitraumes conferirt ohne Intervention des Ordinariats, so ist eine Laienkaplanei anzunehmen (vgl. Soglia, Instit. jur. eccles., Buscoduci 1857, II, 169). Andere verwerfen jede Präscription für den Fall, daß ältere bischöfliche Institutionen für den geistlichen Charakter der Kaplanei sprechen (vgl. Acta S. Sedis I, 616). Hinsichtlich der Verwandlung einer Laienkaplanei in eine geistliche stehen durch Entscheidungen der Congr. Conc. folgende Grundsätze fest: Ist die Kaplanei durch einen Act unter Lebenden errichtet worden, so kann dieselbe vom Bischofe niemals, selbst nicht auf den Antrag der Erben des Stifters, in eine geistliche verwandelt werden. Selbst wenn in einem solchen Falle später eine canonische Errichtung stattgefunden hat, bleibt die Kaplanei eine laicalis (S. C. C. Viterb. Cap. 23. Nov. 1767). Hat die Stiftung durch Testament stattgefunden, so kann der Bischof auf Anstehen der Erben die Laienkaplanei in eine geistliche verwandeln, wofern nicht der gegentheilige Wille des Stifters klar ausgesprochen ist (Soglia l. c. 170).

III. **Besetzung der Kaplanei und Eigenschaften des Kaplans.** Die geistliche Kaplanei wird wie jedes Beneficium durch den kirchlichen Obern, regelmäßig durch den Bischof vergeben. Hat der Stifter sich selbst, seiner Familie oder anderen bestimmten Personen das Patronatsrecht oder doch die Bezeichnung des Kaplans vorbehalten, so sind diese Bestimmungen selbstverständlich maßgebend. Die canonische Institution steht aber in allen Fällen den kirchlichen Oberen zu. Bei der Laienkaplanei hängt der Modus der Besetzung ganz von den Bestimmungen des Stifters ab. Auch hinsichtlich der Eigenschaften des Kaplans sind neben den allgemeinen für die Beneficiaten geltenden kirchlichen Regeln die Stiftungsbestimmungen maßgebend. Der geistliche Kaplan muß die Eigenschaften besitzen, welche zur Erlangung eines Beneficiums erforderlich sind. Er muß Cleriker, also wenigstens tonsurirt, nicht verheiratet und nicht bigamus, legitimer Geburt und wenigstens 14 Jahre alt sein. Wird in der Stiftungsurkunde für den Kaplan (gleichviel ob für den geistlichen oder den Laienkaplan) ein bestimmter Weihegrad, z. B. das Presbyterat, vorgeschrieben, so muß der zu Ernennende diese Weihe entweder actu oder aptitudine besitzen. Im Allgemeinen genügt es, daß der Candidat den vorgeschriebenen ordo, z. B. die Priesterweihe, innerhalb eines Jahres empfangen kann. Nur wenn ausdrücklich oder mit äquivalenten Worten die Priesterwürde actu verlangt ist, wenn z. B. gesagt ist, daß nur ein Priester, oder daß jemand, welcher die heilige Messe lesen könne, präsentirt werden soll, muß der Kaplan schon bei der Ernennung Priester sein. Dadurch, daß mit der Kaplanei die Verpflichtung zur Celebration heiliger Messen verbunden ist, ergibt sich für den Kaplan weder die Nothwendigkeit, daß er actu Priester sei, noch überhaupt, daß er die Priesterweihe empfange, auch nicht bei der geistlichen Kaplanei, weil es statthaft ist, falls nicht ausdrücklich die persönliche Erfüllung der Verpflichtungen vorgeschrieben ist, dieselben durch einen Andern persolviren zu lassen (Garzias, De benef., P. 7, c. 1, n. 75 sqq.). Fehlt es bei der Laienkaplanei an einer Vorschrift über die Qualification des Kaplans, so sind Laien, Verheiratete, selbst Kinder und Frauen nicht ausgeschlossen (Acta S. Sedis I, 635).

IV. **Pflichten des Kaplans.** Auch diese werden im Wesentlichen durch die Stiftungsurkunde bestimmt. Der Kaplan hat diejenigen kirchlichen Functionen (heilige Messen, Chordienst) zu verrichten und die Lasten (z. B. Armenspenden) zu tragen, welche durch die Fundation festgesetzt sind. Wie bereits oben bemerkt worden, ist die Verpflichtung zu den kirchlichen Obliegenheiten der

Kaplanei nur dann eine persönliche, wenn dieselbe als solche durch die Stiftung auferlegt ist; andernfalls steht es dem Kaplan zu, die heiligen Messen und sonstigen gottesdienstlichen Handlungen durch Andere persolviren zu lassen. Die Inhaber von Kaplaneien in Cathedral- und Collegiatkirchen sind aber auch, abgesehen von einer ausdrücklichen Bestimmung der Stiftungsurkunde, zur persönlichen Vornahme ihrer Functionen durch die Bestimmungen des Concils von Trient (Sess. XXII, c. 4 De ref. und Sess. XXIV, c. 12 De ref.) gehalten, wenn stiftungsmäßig mit der betreffenden Kaplanei der Empfang der Priesterweihe verbunden ist, oder wenn der Kaplan verpflichtet ist, gottesdienstliche Handlungen vorzunehmen oder doch bei solchen anwesend zu sein (vgl. Henry, De residentia beneficatorum, Lovanii 1868, 228 sqq.). Die auf der Kaplanei lastenden heiligen Messen müssen, wenn die Stiftung keine anderweitigen Bestimmungen enthält, stets für den Fundator applicirt werden, und zwar in der Kirche und an dem Altare, welchen der Stifter bezeichnet hat. Der zur persönlichen Persolvirung einer täglichen Messe verpflichtete Kaplan kann jedoch, nach Entscheidungen der Congreg. Conc. vom 4. Juni 1689 und 17. Nov. 1695, im Krankheitsfalle die Celebration 14 Tage lang unterlassen ohne Verpflichtung, die ausfallenden heiligen Messen durch einen Andern persolviren zu lassen. Ebenso nimmt man allgemein an, daß der zur täglichen Application Verpflichtete bisweilen causa honestatis et debitae devotionis aussetzen dürfe. Wie oft Letzteres aber zulässig ist, darüber herrscht große Meinungsverschiedenheit (vgl. Henry l. c. 232 sqq.). — Ist stiftungsmäßig mit der Kaplanei auch die Verpflichtung zur Aushilfe in der Seelsorge verbunden, so muß der Kaplan selbstverständlich dieser Verpflichtung im ganzen Umfange der Stiftungsbestimmungen nachkommen. Außerdem ist der Bischof berechtigt, den geistlichen Kaplan als Beneficiaten (unter der Voraussetzung, daß derselbe Priester ist) zur Aushilfe in der Pfarrei, zu welcher das Beneficium gehört, heranzuziehen; nur darf durch solche Auflagen die Erfüllung der fundationsmäßigen Verpflichtungen nicht unmöglich gemacht werden (vgl. Phillips, Lehrbuch des K.-R. 350; Schulte, K.-R. II, 286. 287). Zur Residenz ist der geistliche Kaplan als Inhaber eines beneficium simplex nur gehalten, wenn eine Bestimmung des Stifters, ein Statut der betreffenden Kirche oder eine particulare Gewohnheit diese Verpflichtung statuiren (vgl. Henry l. c. 223 sqq.). Zum Breviergebet ist der geistliche Kaplan als Beneficiat, der Laienkaplan nur dann, wenn er eine höhere Weihe hat, verpflichtet; — dem geistlichen Kaplan liegt auch die Verwaltung des Kaplaneivermögens ob, während bei Laienkaplaneien, wo das Vermögen kein Kirchengut ist, in der Regel Patrone oder andere nach Maßgabe der Stiftungsbestimmungen die Verwaltung führen (vgl. Soglia l. c. 169 sqq.).

V. Amtsdauer des Kaplans. Der geistliche Kaplan ist regelmäßig, wie alle Beneficiaten, auf Lebenszeit bestellt; nur wenn die Stiftung ausdrücklich so bestimmt, ist der Kaplan ad nutum amovibilis. Die Laienkapläne sind im Gegentheil in der Regel absetzbar. Die Abberufung ist hier nur ausgeschlossen, wenn die Stiftung ausdrücklich die Inamovibilität statuirt, oder wenn die Verleihung thatsächlich auf Lebenszeit stattgefunden hat. (Vgl. außer den im Texte citirten Werken: Binterim, Denkwürdigkeiten der kathol. Kirche I, 2, 83 ff.; Van Espen, Jus eccl. univ. P. 2, tit. 18, c. 4; Ferraris, Prompta biblioth. s. v. capellania und capellanus; Pyrrhus Corradus, Prax. benef. lib. I, c. 2; Bouix, De parocho 426 sq. 444 sq. 645 sq.; Le même, Traité des vicaires paroissiaux, in Anal. jur. Pontif. 1861, 838 ss.) [Hermes.]

Kapuze, s. Cucullus.

Kapuzinerorden (Ordo fratrum minorum S. Francisci Capucinorum) bildet neben den Observanten und Conventualen den dritten Hauptzweig des Franciscanerordens unter einem selbständigen General. I. Die erste Anregung zur Entstehung dieses großen, um die Kirche hochverdienten Ordens ging von dem Observanten-Ordenspriester P. Matthäus v. Bassi (gest. 1552) aus. Nachdem nämlich 1517 die endgültige Trennung der Conventualen von den Observanten durch Papst Leo X. vollzogen war (s. d. A. Franciscanerorden), hätte man allerdings glauben sollen, daß weitere Reformbestrebungen als unnöthig unterbleiben würden; allein für's Erste waren unter den Observanten selbst noch immer verschiedene Abstufungen der regularen Observanz vorhanden, und es wurde die Disciplin bei ihnen keineswegs überall gleichmäßig gehandhabt; sodann war der Reformgedanke zur damaligen Zeit so sehr in alle Kreise der Gesellschaft und daher auch zu den Mindern Brüdern gedrungen, daß es nicht von vornherein schon zu verurtheilen ist, wenn im J. 1525 P. Matthäus, der im Kloster zu Montefalco in Umbrien lebte und unter den Seinigen als eifriger Religiose und guter Prediger bekannt war, auch jetzt noch das Leben seiner Mitbrüder zu wenig streng fand und eine Verschärfung der Observanz wünschte. Er hatte zudem auf irgend einem Wege in Erfahrung gebracht, daß die damalige Ordenskleidung der des hl. Franciscus nicht entspreche, daß derselbe vielmehr eine lange, spitze und an den Habit angenähte Kapuze getragen und den Bart wachsen lassen habe. Demnach nahm er diese Punkte in sein Reformprogramm auf. Er wußte sich ein Ordenskleid zu verschaffen, wie es nach seiner Ueberzeugung der seraphische Patriarch getragen hatte, und da er mit seinen Plänen bei seinen Obern nicht durchdringen konnte, verließ er heimlich das Kloster, um nach Rom zu gehen. Nach verschiedenen Unfällen gelangte er wirklich vor Papst Clemens VII. Dieser nahm ihn sehr gütig auf und erlaubte ihm, in der

Kleidung, in welcher er ihn vor sich sah, als Einsiedler zu leben und überall zu predigen; nur müsse er sich jährlich einmal beim Provinzialcapitel der Observanten vorstellen, um dadurch seine Zugehörigkeit zum Ordensverbande zu bekunden. Als er aber diesem Befehle 1526 auf dem Capitel zu Ancona nachkam, ließ ihn der Provinzial Johannes von Fano als Apostaten in's Gefängniß setzen, und nur die Verwendung der Herzogin von Camerino befreite ihn daraus. Nun wurde seine Angelegenheit in weiteren Kreisen bekannt. Zunächst wagten die beiden leiblichen Brüder P. Ludwig und Fr. Raphael von Fossombrone den gleichen Schritt wie er und erzielten in Rom das nämliche Resultat, erfuhren aber auch die gleichen Anfeindungen von Seiten ihrer früheren Ordensgenossen. Deßhalb unterstellte sie der Papst dem General der Conventualen und gestattete ihnen durch die Bulle Religionis zelus vom 13. Juli 1528, neue Mitglieder in ihren Verein aufzunehmen. Dieß ist die Begründung und kirchliche Bestätigung des Kapuzinerordens. Die nämliche kirchliche Auctorität widerlegte später zu wiederholten Malen auch die Behauptung, daß Matthäus von Bassi oder Ludwig von Fossombrone die Stifter eines neuen Ordens seien, indem Paul IV. durch die Constitution Ecclesiae militantis vom 15. Oct. 1608 und Urban VIII. durch die Constitution Salvatoris vom 28. Juni 1627 erklärten, daß die Kapuziner ächte und unzweifelhafte Brüder des Ordens des hl. Franciscus seien, und daß ihre Gründung in eigentlicher und ununterbrochener Reihenfolge bis auf den seraphischen Vater selbst zurückgehe. — Die neue Ordensfamilie errang sich durch ihre Thätigkeit auf dem Gebiete der Volksmission und im Dienste der Pestkranken so schnell die Liebe des Volkes und die Aufmerksamkeit der Zeitgenossen, daß sie in Kurzem reichlichen Zuwachs aus dem geistlichen und dem weltlichen Stande erhielt. Daher wurde die erste Niederlassung in Camerino bald zu klein; im Laufe von kaum zwei Jahren wurden vier Klöster eingerichtet, und bereits 1529 berief P. Ludwig von Fossombrone das erste Generalcapitel zu Alvacina; hier wurde P. Matthäus zum Generalvicar, jedoch in Abhängigkeit vom General der Conventualen, gewählt. Hier entstand auch der erste Entwurf zu den Constitutionen der Genossenschaft. Dieselben wurden 1530 veröffentlicht, 1536 etwas geändert und vervollständigt, 1575 mit den neuesten päpstlichen Entscheidungen in Einklang gebracht und endgültig abgeschlossen. Grundprincip derselben ist die genaueste Beobachtung der Ordensregel des hl. Franz von Assisi nach den Regelerklärungen der Päpste Nicolaus III. und Clemens V. mit ausdrücklicher Verzichtleistung auf alle päpstlichen Dispensen. Dem entsprechend bildet die äußerste Armut das charakteristische Merkmal des Ordens. Weder der einzelne Religiose, noch eine Klosterfamilie, noch auch der gesammte Orden als solcher kann irgend ein Besitzthum haben. Von allen zum Leben nothwendigen Dingen haben die Kapuziner nur den einfachen Gebrauch; rücksichtlich des Geldes ist ihnen selbst dieser untersagt, eine Bestimmung, die freilich gegenwärtig in vielen Ländern durch die Ungunst der Zeiten etwas modificirt worden ist. Sie dürfen keine Vorräthe irgend welcher Art ansammeln, nur ärmliche Kirchen und Klöster bauen, und sind so die ärmsten aller Ordensleute, wie sie denn auch dem Range nach allen anderen Orden, sofern diese nicht einfache Laienorden sind, nachstehen. Auch sonst verlangen die Constitutionen die größte Lebensstrenge; so das Beten des Chores um Mitternacht, die Disciplin, das Reisen zu Fuß, die rauhe Kleidung, das Barfußgehen u. dgl.

II. Zu ihrer Befestigung mußte die neue Stiftung mehrere sehr gefährliche Stürme bestehen. Die rasche Verbreitung des Ordens erweckte ihm viele Neider, und die vielfachen und geradezu unbegreiflichen Beschuldigungen, welche gegen ihn erhoben wurden, hätten den Papst beinahe veranlaßt, seine Bestätigung wieder zurückzunehmen. Aber auch im Innern des Ordens selbst erhoben sich merkwürdige Schwierigkeiten, deren glückliche Ueberwindung deutlich bewies, daß die neue Pflanzung kein bloßes Menschenwerk war. P. Matthäus legte nach zwei Monaten sein Amt als Generalvicar nieder und trat im J. 1537 sogar aus dem Orden aus. Sein Nachfolger, P. Ludwig von Fossombrone, mußte später wegen beständiger Renitenz aus dem Orden ausgeschlossen werden. Im J. 1538 endlich wurde der ehemalige Observant P. Bernardin Ochino von Siena (s. d. Art.) zum Generalvicar gewählt, ein talentvoller Mann, der als strenger Ascet und ausgezeichneter Prediger in ganz Italien bekannt war. Allein der Hochmuth verleitete ihn zum Ungehorsam gegen den Papst, zum Abfall vom Orden und vom katholischen Glauben und schließlich zu sittlichen Verirrungen. Nun glaubten die Feinde des Ordens die erwünschte Handhabe zur Vernichtung desselben gefunden zu haben; wurden doch sogar viele seiner Freunde an ihm irre, weil sie meinten, die Sache des Ordens mit der seines excludirten ehemaligen Obern identificiren zu müssen. Der heilige Stuhl verbot 1543 den Kapuzinern, zu predigen; Paul III., sonst ihr großer Gönner, und fast alle Cardinäle waren für die Aufhebung der neuen Stiftung; der Cardinal San Severino aber rettete sie durch seinen berühmten Vergleich mit dem Apostelcollegium, das doch auch in seiner Gesammtheit von niemandem verurtheilt werden könne, weil ein Judas unter seinen Mitgliedern sich befunden habe. Mit diesem Einen Worte war die Sache des Ordens zu dessen Gunsten entschieden. Im J. 1545 mußte sich der neue Generalvicar, P. Franciscus Aesinus, über seine und seiner Untergebenen Orthodoxie einer strengen Prüfung unterziehen; es wurden ihm 19 Thesen über den Primat und andere namentlich von den Protestanten angegriffene Lehrsätze der katholischen

Kirche zur schriftlichen Beantwortung vorgelegt, und da diese zur vollen Zufriedenheit des Papstes ganz im kirchlichen Sinne ausfiel, so wurde den Kapuzinern das Predigen wieder gestattet. Damit hatte der Orden seine schwerste Zeit überstanden und blühte nunmehr im Frieden fort. Auf Betreiben Karls IX. von Frankreich beseitigte 1573 Gregor XIII. die päpstliche Bestimmung, wonach der Orden sich auf Italien zu beschränken hatte. Nun verbreiteten sich die Kapuziner rasch über die ganze katholische Welt. In Paris allein hatten sie bald drei Conventе; das erste spanische Kloster entstand 1578 in Barcelona; auf deutschem Boden ging 1581 Altdorf in der Schweiz voran; dann folgten Innsbruck 1594, Salzburg 1596, München 1600. Jetzt schien es auch an der Zeit, die Kapuziner von der bisherigen Abhängigkeit von den Conventualen zu befreien; Paul V. erklärte sie 1619 als selbständigen Orden und erhob ihren Generalvicar zum General mit dem officiellen Titel Minister generalis fratrum minorum S. Francisci Capucinorum (manche kirchliche Erlasse setzen statt Capucinorum auch Capulatorum). Diese neue Stellung verlieh dem Orden auch neue Kräfte; 1627 erscheint er zu Großwardein in Ungarn, 1679 in Polen, wo ihm König Sobieski zu Warschau und Krakau Niederlassungen verschafft hatte u. s. w. Auf dem 53. Generalcapitel 1775 zählte man in 64 Provinzen und 4 Custodien bereits 31 157 Mitglieder — eine Zahl, wie sie später nie mehr erreicht wurde (s. unten Nr. VI).

III. Das Feld der Thätigkeit dieses Ordens war neben der allen religiösen Orden eigenen Hauptaufgabe der persönlichen Heiligung von jeher die aushelfende Seelsorge, ganz besonders das Gebiet der Volksmissionen und der auswärtigen Missionen bei den Heiden und Irrgläubigen. Auf diesem Arbeitsfelde, das die Kapuziner mit rastlosem Eifer und nach dem Zeugnisse der Geschichtsforscher mit außerordentlichen Erfolgen bebauten, erwarben sie sich bereits in den Tagen ihres ersten Auftretens den Namen „Volksmänner" — ein Titel, den sie sich bis in die Gegenwart bewahrt haben (Hergenröther, Kirchengeschichte 1886, III, 1043). Aber auch die Päpste und die Fürsten erblickten in schweren Zeiten gerade in diesen anspruchslosen Ordensmännern die geeignetsten Werkzeuge zur Verwirklichung großer, weittragender Pläne. Der hl. Laurentius von Brindisi, der 25. General des Ordens, durchwanderte als Gesandter des Papstes und der Fürsten ganz Italien, Deutschland und Spanien. Er war es, der im October des Jahres 1601 die entmuthigten deutschen Fürsten und Feldherren zum Kampfe gegen die Türken entflammte und in der wichtigen Schlacht bei Stuhlweißenburg durch offenkundige Wunder solchen Antheil am Sieg gegen den vierfach überlegenen Feind nahm, daß der Herzog von Mercoeur, der eigentliche militärische Leiter des Feldzuges, offen gestand, „der Kapuziner habe zum glorreichen Ausgang des gewagten Kampfes mehr gethan als das ganze Heer". (Vgl. Stock, Leben und Wirken des hl. Laur. v. Brindisi, Brixen 1882.) Gleichen Antheil an der Vernichtung des Erbfeindes des christlichen Namens hatte später P. Marcus von Aviano, dieses Wunder der Demuth, der ganz Mitteleuropa durchreiste, vielleicht eben so viele Wunder wirkte, wie der heilige Ordensstifter Franciscus oder der hl. Antonius von Padua, und endlich 1699 als Freund und Rathgeber Kaiser Leopolds I. starb. Der hochverdiente Onno Klopp liefert in seinem Werke „Das Jahr 1683" den Beweis, daß ohne P. Marcus der Kampf vom 12. September 1683 für Wien und die ganze abendländische Christenheit wohl einen verhängnißvollen Ausgang genommen hätte. Eine nicht minder segensreiche Thätigkeit entfaltete Marcus noch 1686 vor Ofen und Esek und 1688 vor Belgrad. Schon früher, am 7. October 1571, hatte ein Kapuziner, P. Anselm von Petramolaria, in der Seeschlacht von Lepanto, wo die Kapuziner zum ersten Male die Marineseelsorge versahen, viel zum Siege der christlichen Flotte im Kampfe gegen die Türken beigetragen. Kurfürst Max I. von Bayern bediente sich des P. Joachim Chrysostomus, Guardian von Wasserburg, um einen gefährlichen Bauernaufstand zu dämpfen, der im J. 1634 infolge der Greuel des 30jährigen Krieges entstanden war. (Vgl. auch P. Baur, Die Kapuziner und die schwedische Generalität im 30jährigen Kriege, Brixen 1887.) Mancher Landstrich Deutschlands, Oesterreichs und Frankreichs verdankt dem ebenso eifrigen als klugen Auftreten der Kapuziner die Bewahrung im heiligen Glauben. P. Valerianus Magnus (gest. 1661) war gleich thätig als Prediger, wie schlagfertig als Controversist; P. Procopius von Templin wirkte als Popularprediger in Böhmen, Vorderösterreich (Passau) und im Salzburgischen (über seine literarische Thätigkeit s. unten). Im J. 1622 starb zu Sewis in der Schweiz der hl. Fidelis von Sigmaringen als Erstlingsmartyrer der Propaganda und des Ordens den Heldentod für den heiligen Glauben. Schon im J. 1556 hatte P. Joseph von Ferno die herrschende Noth in Mailand benutzt, um das Volk für die Einführung des 40stündigen Gebetes zu begeistern. In der neuern Zeit hat sich der irische Mäßigkeitsapostel P. Matthew (gest. 1856) auf socialem Gebiet neben O'Connell große Verdienste um Irland erworben; ähnlich segensreich, aber mit anderen Mitteln, wirkte in der Schweiz P. Theodosius Florentini (gest. 1865), Generalvicar von Chur, der Gründer der barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuz, auch Kreuzschwestern oder Theodosianerinnen genannt, zu Ingenbohl. — Bald nach ihrem Entstehen betraten die Kapuziner auch das weite Arbeitsfeld der Heidenmissionen. Nach der Statistica generalis vom Jahre 1782 versahen sie bei einer Mitgliederzahl von 28 000 im Ganzen 523 Missionsstationen: in Europa 125,

in Asien 44, in Afrika 26, in Amerika 228. Von diesen wurden 200 durch die französischen Kapuziner versehen, 130 durch die spanischen, 109 durch die italienischen und 84 durch die deutschen. Im 17. Jahrhundert starben in Aethiopien die ehrwürdigen PP. Cassian und Agathangelus als Missionare den Martyrertod; ihr Seligsprechungsproceß nimmt laut Decret der Rituscongregation vom 10. Januar 1887 den besten Fortgang. Die französische Revolution schlug natürlich auch diesem so weit ausgedehnten Werke die tiefsten Wunden. Die spanischen Kapuziner wurden durch dieselbe in ihrer Missionsthätigkeit fast ganz lahm gelegt; die französischen mußten ihre Missionsstellen in der Türkei an die italienischen abgeben, welche, ohnehin schon in der größten Bedrängniß, schließlich die Congomission aufzugeben genöthigt waren. Zwar konnte sich der Orden in dieser Beziehung um das Jahr 1840 wieder etwas erholen: er übernahm die bulgarische und die chilenische Mission und die Mission bei den Gallas und auf den Seychellen; doch völlig neues Leben kam in diese Sache erst wieder durch das Generalcapitel vom Jahre 1884. Dasselbe erlangte nämlich am 7. December 1884 vom heiligen Stuhl die Aenderung, daß das seit einiger Zeit bestehende Amt eines Generalprocurators der auswärtigen Missionen abgeschafft und diese wieder wie früher unmittelbar dem Ordensgeneral unterstellt wurden, so daß gemäß Decret der Propaganda vom 20. December 1884 die Congregation nur das Bestätigungsrecht der vom P. General getroffenen Anordnungen ausübt (Analecta Capucin. I, 41. 42). Unter dem 20. August 1887 erließ dann der P. General die neuen Missionsstatuten, welche bei der Congregation bereits am 25. Juli 1887 ihre Bestätigung gefunden hatten (Analecta III, 257—281). Nach der neuesten Statistica generalis vom Aug. 1889 treffen von den 22 apostolischen Missionsdistricten, welche der Orden versieht, auf Europa 6: Sophia mit Philippopel in Bulgarien, Misor und Rhätien in der Schweiz, Candia, die jonischen Inseln und Constantinopel; auf Asien 8: Aden Assab, Agra, Allahabad, Lahore, Mesopotamien, Syrien, Smyrna und Trapezunt; auf Afrika 3: Gallasland, Tunis und die Seychellen; auf Amerika 4: Araukanien, Rio Janeiro, Bahia und Pernambuco; in Oceanien die Karolinen. Es arbeiten dort in 168 Missionshäusern und 282 Kirchen ungefähr 355 Missionare, darunter 267 Priester; sie versehen 241 Schulen mit 10 928 Kindern, 17 Collegien mit 925 Alumnen, 26 Waisenhäuser mit 1520 Waisen. Ihrer Seelsorge unterstehen unter 136 Millionen Heiden und Häretikern 158 921 Gläubige.

IV. Um in seiner Thätigkeit billigen Ansprüchen in allweg gerecht werden zu können, hat der Orden von jeher mit äußerster Sorgfalt das Studium der Wissenschaften unter seinen Mitgliedern befördert. Allerdings suchte er seine Aufgabe nicht in der berufsmäßigen Pflege der Wissenschaft auf den Kathedern der Hochschulen, und da er sich während der ersten drei Jahrzehnte aus gereiften Männern recrutirte, welche meist von den Observanten kamen und bedeutende wissenschaftliche Bildung mitbrachten (man denke nur an P. Titelman), so ist es leicht erklärlich, warum die Constitutionen des Ordens in ihrer ersten Fassung vom Jahre 1529 weniger Gewicht auf das wissenschaftliche Moment gelegt haben; es wäre eben für den Augenblick bedeutungslos gewesen. Sobald aber der neue Orden junge Leute in größeren Mengen aufzunehmen begann, richteten die Oberen sofort ihr Augenmerk auf die wissenschaftliche Heranbildung der Ordensneulinge. Bereits 1564 ward durch Beschluß des Generalcapitels das Institut der Lectoren geschaffen, das schon 1570 völlig entwickelt erscheint; Privatlectoren für einzelne Studenten hatte es schon längst gegeben. Sowohl die Constitutionen selbst als ganz besonders die Verordnungen der einzelnen Generalcapitel enthalten nicht bloß die strengsten Aufforderungen zum gewissenhaften Studium für Lectoren und Studenten (Cleriker), sondern geben auch die minutiösesten Vorschriften über Aufnahme und Behandlung der Cleriker, über die Examina, Repetitorien, Conferenzen, Ferien ꝛc. Cleriker, die sich den vorgeschriebenen Disputationen nicht unterziehen wollten, sollten dimittirt werden; Obere, die nicht ihren ganzen Einfluß aufbieten würden, daß in ihren Häusern diese strengen Vorschriften allseitig befolgt werden, sollten sofort abgesetzt werden. Die Studienzeit wurde, wie bei den Jesuiten und anderen Orden, auf drei philosophische und vier theologische Studienjahre festgesetzt, und kein Student durfte ohne diese siebenjährige Studienzeit zur Ausübung des Predigtamtes zugelassen werden. Für die Studentate solcher Gegenden, in denen viele Akatholiken lebten, wurde noch besonders das Studium des Griechischen und Hebräischen angeordnet. Diese und zahlreiche andere einschlägige Bestimmungen faßte endlich der 52. Ordensgeneral P. Seraphin v. Capricolle 1753 zu einer systematisch bearbeiteten Studienordnung zusammen, welche von Papst Benedict XIV. bestätigt wurde (Bullar. Capuc. VIII, 269—277). Daß aber alle diese Erlasse nicht leere Formeln blieben, dafür bürgt die große Anzahl der gediegensten Schriftsteller im Orden, deren Werke sich überall Ansehen verschafft haben. Die Theologen der Kapuziner folgten „im richtigen Verständniß des ursprünglichen Ordensgeistes“ (Scheeben, Dogmatik I, 450) fast immer der Lehre des hl. Bonaventura und werden mit Recht wegen der Gründlichkeit, des praktischen Sinnes und der großen Brauchbarkeit ihrer Werke gerühmt. Unter denen, welche Schriften von bleibendem Werthe geschaffen haben, steht obenan der Franzose P. Karl Joseph Tricassinus, der Meistertheologe des Ordens und wohl einer der größten Augustinuskenner aller Zeiten (gest. 1681); er sollte, etwa 30 Jahre alt, Lector der Theologie werden, als sich plötzlich sein Gehör fast ganz verlor und

ſo ihm jenen Beruf unmöglich machte; nun verlegte er ſich mit ſo viel Glück und Geſchick auf das Studium des hl. Auguſtin, ſowie auf Neuherausgabe und Commentirung einzelner im Kampfe gegen die Janſeniſten wichtiger und von dieſen gefälſchter Werke jenes Kirchenlehrers, daß letztere nur im Aufkaufen und Verbrennen der Werke des Kapuziners ihr Heil finden zu können glaubten; daher die Seltenheit dieſer Schriften (den Catalog derſelben ſ. Biblioth. Capuc.). Was Tricaſſinus unter den Franzoſen, das iſt P. Jeremias de' Benetti (ſ. d. Art.) unter den Italienern durch ſein ſechsbändiges Werk Privilegiorum in persona S. Petri Romano Pontifici collat. vindiciae, Romae 1766. P. Octavius Worſt, ein Amſterdamer, kämpfte in 3 Folianten und 20 Quartbänden ebenfalls für den Primat und gegen den Janſenismus. Haupterzeget des Ordens iſt P. Bernardin von Piconio (Picquignes, ſ. d. Art.), deſſen Triplex expositio in omnes divi Pauli Apostoli epist. oft edirt wurde und neben die Werke eines Maldonat, Tirin und Menoch geſtellt wird; ſein Evangeliencommentar iſt gleich vortrefflich, aber in der Form nicht ſo vollendet, weil der Tod den Verfaſſer gehindert hatte, an das Werk die letzte Feile zu legen. Seine Opera omnia, 5 voll., ſind neueſtens edirt von Dumond, Paris 1869. In der Mitte des 18. Jahrhunderts conſtituirte ſich aus den franzöſiſchen Kapuzinern zu Paris die Societas Hebraico-Clementina, welche zur Erklärung namentlich der Propheten und der Pſalmen das umfangreiche Werk ſchuf: Principes discutés pour faciliter l'intelligence de livres prophétiques etc., 15 vols., Paris 1755 ss., in's Italieniſche überſetzt Macerata 1789—1795. Als Bonaventurianer ſchrieb Trigoſus, der bereits 1593 ſtarb, eine großartige Summa ad ment. s. Bonav., Romae 1593, kam aber im Drucke nicht über die Gotteslehre hinaus; die Summa des P. Gaudentius Brixinenſis iſt in dieſer Richtung das größte einheitliche Werk des Ordens auf ſtreng theologiſchem Gebiete und führt den Titel: Palladium theologicum etc., 7 fol., Lugd. 1676 und 1677. Zu nennen ſind Franz von Coriolano (geſt. 1623), von deſſen Summa theologica bloß der erſte von 7 Bänden erſchien; Theodor Foreſtus (ſ. d. Art.), De Trinitatis mysterio, 1634; Bartholomäus de Barberiis: Cursus theologicus, 2 fol., 1687; Marcellus Rhegienſis: Summa Seraphica, 2 fol., 1669; die Theologia Seraphica des Franciscus Maria Bruxellenſis, 4 voll., Gandavi 1715, nennt Scheeben „ſehr bündig und brauchbar"; P. Ludovicus Caſpenſis ſchrieb ſeinen Cursus integer theologicus im Sinne des hl. Thomas, ed. 2. Lugduni 1666. Von den zwei Franzoſen Bonaventura Lingonienſis (Bonaventura Bonaventurae etc., 3 f., Lugd.) und Marcus a Baudunio (Paradisus theologicus unius ac trium doctorum etc., 2 fol., Lugd. 1661) ſucht erſterer Bonaventura und Thomas, letzterer dieſe beiden und Scotus in ihren Lehrgegenſätzen zu erfaſſen und mit einander in Einklang zu bringen. Paulus Lugdunenſis kämpfte mit ſeinen Lettres, Lugd. 1716 (lat. Jansenius exarmatus, überſ. v. P. Martin von Luzern), gegen den Janſenismus. P. Thomas ex Charmes ſchrieb ſeine weitverbreitete Theologia universalis, die oft aufgelegt und auch außer dem Orden viel gebraucht wurde, neueſte Ausgaben von Albrand, 7 voll., Paris. 1859, und von Deſorges, 7 voll., 1876; von den zahlreichen Auflagen des Compendium desſelben Verfaſſers ſind die neueſten von van Eſſen, Schaffh. 1858, von P. Marianus a Novara, 2. ed., Parisiis 1874, letzteres ad hodiernum s. scientiae statum redactum. (Von den älteren Ausgaben ſind alle diejenigen, welche auf dem Titel den Beiſatz „juxta S. Augustini principia" tragen, gefälſcht und zu janſeniſtiſchen und calviniſtiſchen Zwecken mißbraucht.) Noch mag P. Gervaſius von Breiſach mit dem viel gebrauchten Cursus theol. et philos., ſowie Paulus Lugdunenſis und Viator a Cocaleo (Tentamina theolog. scholast., 7 voll.) genannt ſein. P. Zamora iſt als Mariologe wichtig. Vgl. über dieſe und andere Ordenstheologen auch P. Hurters S. J. Nomenclator literar. recent. theol. — Auf dem Gebiete der Moraltheologie glänzt in Italien P. Franz Ant. a Goritia (geſt. 1784) durch ſeine Epitome theologiae canonico-moralis, Romae 1796, heute noch hochgeſchätzt; in Spanien Jacob von Corella (geſt. 1699) durch ſeine Praxis confessionalis, die in 30 Auflagen in drei Sprachen erſchien, und durch ſeine Collationes morales, 3 fol. in 10 Editionen; ſein Landsmann Torrecilla war ein Wunder von Gelehrſamkeit. In Italien ſchrieb ferner Bonaventura a Cocaleo ſeine Instituta moralia, 2 voll., Mediol., vermehrt von ſeinem Bruder Viator. — Selbſtverſtändlich wurde bei den Kapuzinern das Predigtfach mit Vorliebe literariſch bearbeitet; neben viel Gewöhnlichem ſind ausgezeichnete Leiſtungen zu verzeichnen. Unter den deutſchen Predigern und Populartheologen ragt vor Allen hervor der berühmte P. Martin von Cochem (geſt. 1712; ſ. d. Art.), der bei perſönlicher Heiligkeit auf der Kanzel den Volkston mit Meiſterſchaft beherrſchte und als Volksſchriftſteller wohl von Keinem übertroffen wurde. P. Procopius von Templin war ein ſehr fruchtbarer Predigtſchriftſteller, von dem 2617 Predigten in 10 Bänden erhalten ſind (vgl. über ihn als „Prediger und Dichter" Hiſt.-polit. Blätter LXXIX, 165 ff.). Unter den Franzoſen ragen hervor d'Argentan, welcher Predigten „Ueber die Herrlichkeiten Gottes, Chriſti und Mariä" herausgab; P. Ivo Pariſienſis, der ca. 21 Werke in 30 Bänden, zum Theil Foliobänden, ſchrieb; P. Nicolaus von Dijon (Divionensis), gleich tüchtig als Ascet wie als Prediger. Als Sammlungen von Predigtmaterial ſeien erwähnt des Marcellin von Piſa große Encyclopaedia, 4 fol., Venet. 1634, und des Robertus Cameracenſis Aurifodina universalis, zum erſten Male Parisiis 1680, 2 fol., neueſtens

ibid., 6 voll. — Unter den Asceten ragt hervor P. Ambrosius Lombez durch seine Schriften „Ueber den innern Frieden" und „Ueber die Seelenfreuden" (gest. 1778; s. d. Art.). Die Zahl der ascetischen Schriften von mehr oder minder gutem Gehalt ist sehr zahlreich, ebenso wie die der Biographien und Localmonographien. In der neuesten Zeit hat sich P. Albert Knoll von Bozen (a Bulsano) mit seiner sechsbändigen Dogmatik großen Ruf erworben, sowie der französische Dogmatiker P. Hilarius Parisiensis (Dr. theol. et jur. can.), dessen Theologia universalis, „äußerst großartig und dabei genial angelegt, die Dogmatik als die Centralwissenschaft nicht bloß unter den theologischen Fächern, sondern überhaupt unter allen menschlichen Wissenschaften behandeln will, genau so, wie sie der hl. Bonaventura in seinem Opusc. de reductione artium ad theologiam geschildert hat" (Scheeben, Dogmatik I, 460). Seine Regelerklärung (Regula Fr. Minor. . . . explan., Lugd. 1870) zählt neben der des P. Albert Knoll zu den besten aller existirenden; den Katalog seiner bisherigen 28 Schriften s. Analecta Capuc. I, 322 sq. Das Compendium theol. moral. des Italieners P. Gabriel von Barceno zählte 1889 die 8. Aufl. (Aug. Taurin.); das neueste Compend. theol. mor. von dem derzeitigen Tiroler-Provinzial P. Hilarius v. Sexten, Regensb. 1889, wurde auf Befehl des P. General edirt, um den Ordensclerikern als Grundlage ihrer Moralstudien zu dienen; von P. Piatus Montensis erschienen Praelectiones juris regularis etc., Parisiis 1888, und Commentarius in Constitutionem Apostolicae Sedis, Parisiis et Lipsiae etc., 1881; P. Rochus von Cesinale schrieb die Storia delle Missioni dei Cappucc., 3 voll., Parigi 1867 sqq., die wegen Beförderung ihres Auctors zur bischöflichen Würde leider unvollendet bleibt; Cardinal Massaja gab in einem illustrirten Prachtwerke eine Geschichte seiner Missionsthätigkeit unter den Gallas: I miei 35 anni di missione nell' alta Etiopia etc., 5 voll., Roma e Milano 1885 sqq. Die französischen Kapuziner publicirten zum 700. Geburtstage des heiligen Ordensstifters Franz von Assisi das herrliche Prachtwerk Saint François d'Assise etc., Paris 1885, reich illustrirt; der biographische Theil desselben von P. Leopold von Cherancée, deutsch bei Benziger in Einsiedeln 1885, „Der hl. Franz von Assisi 2c.", ist wohl die schönste und beste Biographie dieses großen Heiligen. Die Zahl aller Kapuzinerschriftsteller dürfte auf 2000—3000 angegeben werden. Auch das letzte Generalcapitel hat bezüglich der Hausstudien innerhalb des Ordens, soweit dieselben existiren können, heilsame und zeitgemäße Bestimmungen erlassen.

V. Zahlreiche Würdenträger hat der Kapuzinerorden jederzeit unter die Seinigen gerechnet. Gerade die äußerste Armut und die gänzliche Weltverachtung, welche dieser Orden übt, haben auf die Mitglieder des höchsten Adels den tiefsten Eindruck gemacht und sie mit Hintansetzung aller zeitlichen Güter und Ehren in den ärmsten aller Orden und dadurch zugleich auch zum einzig wahren Frieden geführt. Hurter konnte in der ersten Auflage des Kirchenlexikons IV, 133 schreiben: „Nächst den Jesuiten zählt vielleicht kein Orden so viele Große dieser Erde, welche in denselben sich zurückgezogen haben." In einer zu Turin 1838 gehaltenen Jubiläumsrede konnte der Festredner berichten: „Die Stadt Reggio zählte unter den Kapuzinern ihre (adeligen) Manfredi, Ferrara seine Pii, Cesena seine Chiaramonti, Parma seine Farnese, Mailand die Visconti, Modena seine Herzoge in einem P. Johannes Baptista, ehedem Alfons II. von Este, die Languedoc in einem P. Angelus, ehevor Herzog von Joyeuse, Frankreich zählte darunter seine Söhne und Enkel des großen Heinrich IV. in einem P. Seraphin von Bourbon und einem Heinrich von Lorena." Aber auch der kältere Norden blieb hinter dem feurigen Süden nicht zurück; in der bayrischen Ordensprovinz allein lebten bis in die neueste Zeit die Söhne aus ungefähr 50 freiherrlichen, gräflichen und fürstlichen Häusern als Kapuziner. — Im J. 1555 hatte Papst Paul IV. für die apostolische Aula Advents- und Fastenpredigten eingeführt, nachdem schon früher mehrmals ausgezeichnete Prediger der Jesuiten, Dominicaner, Carmeliten und Kapuziner vor der familia pontificia gepredigt hatten. Im J. 1743 erließ nun Papst Benedict XIV. das Decret Inclytum fratrum, durch welches die apostolische Kanzel ausschließlich einem Mitglied des Kapuzinerordens übertragen wurde. Vor diesem Erlasse hatten bereits sechs Kapuziner gepredigt, darunter die zwei Cardinäle Anselm von Monopoli und Franciscus Maria Casini von Arezzo, sowie der Erzbischof Bonaventura Barberini von Ferrara, dessen Seligsprechungsproceß gegenwärtig in Rom betrieben wird. Seit jenem Erlasse haben 16 Prediger dieses Ordens jene Kanzel mit Auszeichnung versehen, unter ihnen der berühmte Cardinal Micara von Tusculum (gest. 1846); der vorletzte Prediger war der aus der Zeit des vaticanischen Concils ob seiner außerordentlichen Beredsamkeit bekannte und 1884 als Bischof von Amerino gestorbene P. Eusebius von Montesanto; er hatte die erste Kanzel der Welt 14 Jahre lang inne gehabt. Der gegenwärtige apostolische Prediger ist der Generalconsultor P. Franciscus von Laureto, der 22. der ganzen Reihe. Der jeweilige apostolische Prediger ist Mitglied der familia pontificia (vgl. Analecta Capuc. II, 356—362, wo auch Näheres über Vorrechte und Verpflichtungen dieses Amtes). — Unter den anderen kirchlichen Würdenträgern zählt der Orden 6 Cardinäle; einer starb vor Uebernahme dieser Würde, 11 hatten sie abgelehnt; der gegenwärtige Kapuziner-Cardinal ist der um die Gallasmission hochverdiente Wilhelm Massaja. Ferner hat der Orden 2 Patriarchen (ein Erwählter hatte abgelehnt), 11 Erzbischöfe und ca. 70 Bischöfe aufzuweisen (22 hatten abgelehnt). — Die größte

besorgte in italienischer Sprache der verstorbene Gen.-Def. Peregrin v. Forli in 4 Bdn., Mailand 1883 ff., bis zum Jahre 1719 reichend. Als eine Art Fortsetzung des Bullariums und der Annalen können gelten die seit 1884 erscheinenden Analecta Capuc., Romae, jährlich 1 Bd. Weitere Quellen sind: Ordinationes et Decisiones Capitul. Gen. Capuc., Romae 1851; Flores Seraphici etc. auct. Carolo (principe) de Arembergh Bruxellensi, Colon. Agripp. 1642, 2 fol., kostbar illustrirt, lauter Biographien; Bibliotheca Scriptorum Capuc., begonnen von P. Dionysius Genuensis, 1680 und 1691, ergänzt bis 1747 von P. Bernardus Bononiensis, Venetiis 1747; bis zum Jahre 1852 fortgesetzt von P. Johannes M. a Ratisbona, Romae 1852. Interessant ist die Chronographica descriptio provinciarum Capuc., ein Atlas in Querquart; Hierotheus Confluentinus, Epitome histor., Heidelb. In neuerer Zeit: Geist des hl. Franz von Assisi, dargestellt in Lebensbildern aus der Geschichte des Kapuzinerordens, 3 Bde., Augsburg 1876; Chronica Bavaricae Capuc. Provinciae, Aug. Vindel. 1869; Die Kapuziner in Bayern, von P. Max Pöckl, Sulzbach 1826. Die Zahl der meist von Kapuzinern verfaßten Monographien, Biographien, Missionsberichte, Reisebeschreibungen, Chroniken ꝛc. ist sehr groß und muß hier der Hinweis auf die Biblioth. Capuc. genügen (s. v. Historia ord., Chronol., Itineraria, in s. regul. expos., pro ordine). Quellen, die nicht Kapuziner zu Verfassern haben: Wadding, Annales Min. XVI—XVIII, ed. Rom.; P. Helyot, Gesch. der Mönchsorden VII; Fehr, Allg. Gesch. der Mönchsorden I, 308, Tübingen; Acta Sanctorum der Bollandisten Maji IV, 285—290; Rohrbacher, Univ.-Gesch., 86. Buch; Lechner O. S. B., Leben der Heiligen aus dem Orden der Kapuziner, 3 Bde., München 1863. Ueber die Kapuziner als Künstler vgl. Seb. Brunner, Die Kunstgenossen der Klosterzelle, Wien 1863 (die neuesten Meister nicht enthaltend).

VIII. **Kapuzinerinnen** im eigentlichen Sinne des Wortes heißen diejenigen Clarissen (s. d. Art.), welche die zweite Regel des hl. Franciscus von Assisi in ihrer ganzen Strenge beobachten und dabei die Constitutionen und, soweit möglich, auch die äußere Tracht der Kapuziner angenommen haben. Sie leiten ihren Ursprung von der ehrwürdigen M. Laurentia Longa her, die sie 1538 zu Neapel in's Leben rief. Longa war eine Spanierin, die mit einem vornehmen italienischen Staatsbeamten vermählt war. Eines Tages mußte sie einen Dienstboten pflichtschuldigst tadeln — dieser aber reichte seiner Dienstfrau aus Rache hierüber Gift. Zwar wurde durch ärztliche Kunst die Todesgefahr abgewendet; die volle Genesung erlangte Longa aber erst durch ein großartiges Wunder in Loreto, wohin sie zu wallfahren in dieser schweren Noth gelobt hatte. Aus Dankbarkeit hierfür widmete sie nun ihr ganzes ferneres Leben den Werken der Nächstenliebe und den Uebungen der Gottseligkeit. Sie gründete ein Haus für Unheilbare, bediente diese persönlich, schenkte den Kapuzinern zu Neapel ein Kloster und erbaute als Ersatz für ein gemachtes, aber unausführbar gewordenes Gelübde einer Wallfahrt in's heilige Land ein Kloster für Tertiarinnen, das sie schließlich selbst als Nonne bezog. Nachdem dieses Haus einige Jahre unter den Theatinern gestanden, erhielten 1538 die Kapuziner die geistliche Leitung desselben. Dieß wurde Veranlassung, daß Longa und auf ihr Zureden bald alle Nonnen des Hauses statt der bisher beobachteten Tertiarinnenregel die strenge Clarissenregel und die Kapuzinerconstitutionen annahmen. Hiermit war der Orden der Kapuzinerinnen gegründet. M. Longa starb am 20. December 1542, durch viele Krankheiten aufgerieben. Bald besaßen die Kapuzinerinnen in Rom selbst drei Klöster; der hl. Karl Borromäus stiftete ihnen in Mailand zwei Häuser; die Wittwe Heinrichs III. gründete ihnen 1625 je ein Kloster zu Paris und Marseille, und in Kurzem hatte sich der Orden, der sich auf dem Gebiete der Jugenderziehung große Verdienste erwarb, über ganz Europa verbreitet. Mit welch regem Eifer darin die reguläre Observanz aufrecht gehalten wurde, davon zeugen die relativ vielen Mitglieder desselben, welche im Rufe der Heiligkeit gestorben und kirchlicher Ehren theilhaftig geworden sind. Die Hauptzierde des Ordens ist die hl. Veronica Giuliani; geboren 1660, war sie bereits als Säugling ein Wunder der Gnade; sie trat 1677 in den Orden, bekleidete die Aemter der Novizenmeisterin und Abtissin zu Tiferno in Italien, wurde 1697 stigmatisirt und starb 1727; Papst Gregor XVI. sprach sie 1839 heilig. Noch harren der Ehre der Seligsprechung: die ehrw. Passithea Croci (gest. 1615), Angela Astorch (gest. 1655), M. Magd. Martinengo (gest. 1737) und Florida Cevoli (gest. 1767). Im Lauf der Zeit ließen die Kapuzinerinnen Modificationen ihrer Regel zu; auch nahmen manche regulirte Tertiarinnen als solche die Kapuzinerconstitutionen an. Diese heißen zwar kurzweg Kapuzinerinnen, sind es aber nicht in strengem Sinne; ihr Name wäre richtiger Kapuzinertertiarinnen. Solche gibt es z. B. in Mainz und Salzburg. Eigentliche Kapuzinerinnenklöster existiren aber noch viele; in Italien: zwei Convente in Rom, je einer in Bologna, Ferrara, Cesena, Todi, Città di Castello, Paullo, Mercatello, Neapel ꝛc.; in Spanien: Materó, Barcelona, Gerona, Manresa, Tarragona, Murcia, Alicante, Madrid ꝛc.; in Frankreich: Marseille, Aix, Lorgues; in Amerika: Guatemala. Unter der unmittelbaren Jurisdiction des Kapuzinergenerals stehen die Convente auf dem Montecavallo (jetzt Via Merulana) in Rom und zu Neapel (die trentatre, weil die stiftungsgemäße Zahl von 33 Mitgliedern stets complet ist); theilweise auch die drei französischen Convente. Da die meisten Convente unter bischöflicher Aufsicht stehen, so ist

des Karäismus angehört. „Unter den karäischen Gelehrten sind mehrere der berühmtesten aus Baßra, seit Omar der Rivalin von Kufa, und aus Bagdad, wo seit der Dynastie der Abbassiden Christen die Wissenschaften lehrten und seit Mamun der Hauptsitz mohammedanischer Gelehrsamkeit war" (Delitzsch, Prolegom. zu Aarons Buch עץ חיים, I). Doch würde die naheliegende Möglichkeit, mit gelehrten Christen in Berührung zu kommen, nicht hinreichen, wenn wir nicht ein positives Zeugniß hätten, wie es uns Schahrastani gibt: „Einige von ihnen (den Karäern) sind der Ansicht, Isa (Jesus) selbst habe nicht den Anspruch gemacht, daß er ein gesendeter Prophet und der Stifter eines Gesetzes sei, welches das Gesetz des Musa (Moses) auflöse, sondern daß er zu den Freunden Gottes gehöre, welche ein gottesfürchtiges Leben führen und mit den Satzungen der Thora vertraut sind. Sie sagen ferner, die Jahûd (Juden) hätten Unrecht begangen, da sie ihn zuerst für einen Lügner erklärten, dann seine Berufung nicht anerkannten, zuletzt ihn tödteten und dann seine Stellung und Absicht verkannten. In der Thora kommt an vielen Stellen die Erwähnung von Al-Maschiah vor, und das ist der Masih (Messias), aber die Prophetie und das abrogirende Gesetz wird ihm nicht verheißen; es kommt vor der Faraklita (παράκλητος), und das ist der wissende Mann, und auch im Evangelium kommt seine Erwähnung vor; es ist dieß aber nothwendig auf dasjenige zu beziehen, was eingetroffen ist, und auf denjenigen, welcher dieses allein als seine Wirklichkeit in Anspruch genommen" (nach Haarbrücker I, 253; vgl. de Sacy, Chr. arabe, 2e éd., I, 361). Solches Eingehen auf die Grundlehren des Christenthums setzt eine Berührung voraus, welche das talmudische Judenthum durch mehr als ein halbes Jahrtausend zu vermeiden wußte.

II. Literatur. Leider besitzen wir von den ältesten Karäern kein schriftliches Denkmal, obwohl es ihnen nicht an Schriftstellern fehlte; schon der Stifter ihres Bekenntnisses, dessen Grundsatz war: „Forschet tüchtig in der Schrift" (חפשו באורייתא שפיר; vgl. Dukes, Literaturhistor. Mittheilungen II, Stuttg. 1844, 26), hat mehrere Werke geschrieben. Im 10. Jahrhundert zeigt sich eine große Rührigkeit unter seinen Jüngern, und wenn es wahr ist, daß der Karäer Salomo ben Jerucham Saadia's Lehrer war (Dod Mordechai, Wiener Ausgabe fol. 11 b), so hat die Neuerung den Anhängern des Alten unschätzbare Dienste geleistet. Joseph der Erleuchter (המאור) aus Kirkesia (um 930) und Joseph der Seher (הראה) bildeten die Dogmatik aus (s. Delitzsch a. a. O. III u. 313); Jacob ben Ruben pflegte die Exegese (de Rossi, Dizion. stor. I, 134); besonders ragte am Ende des 10. und Anfang des 11. Jahrhunderts R. Japhet Hallevi hervor (de Rossi, Dizion. stor. I, 159; Delitzsch a. a. O. 314. 319). Auf letztern können die Karäer schon darum stolz sein, weil er zu den Lehrern des Aben-Esra (s. d. Art.), also eines Mannes gehört, den an umfassender Bildung unter den Rabbaniten nur Maimonides übertreffen möchte. Der Karait Juda Hodassi glänzte um 1148 durch seltene Kenntniß der Naturwissenschaft, der griechischen und der arabischen Sprache. Sein Eschkol ha-Kopher liegt zu Leyden, wo sich überhaupt die reichste Sammlung karaitischer Schriften befand, ehe die Bibliotheken Odessa's und St. Petersburgs durch die von Firkowitsch gehobenen Schätze bereichert wurden. Im 12. Jahrhundert machte sich Abu Alfarag (de Rossi, Dizion. stor. I, 34) durch seine mit glücklichem Erfolge gekrönte und zahlreiche Bekehrungen hervorrufende Bekämpfung des Rabbanismus bekannt. Als Apologet des Judenthums nach der Auffassung der Karäer hat sich bleibenden Nachruhm gesichert Aaron ben Elia aus Nicomedien durch sein im J. 1346 vollendetes und von Delitzsch edirtes Werk עץ חיים (s. o.). Sein nomocanonisches Buch מצות ס' würde einer Publication wohl ebenso würdig sein, da wir durch dasselbe zur nähern Anschauung der karäischen Observanz gelangen würden. Von den übrigen, durch Dod Mordechai bekannt gewordenen karaitischen Schriftstellern bleibt noch einer als der vielleicht tüchtigste Gegner des Christenthums, welchen das spätere Judenthum hervorgebracht hat, zu erwähnen, nämlich Isaac ben Abraham Troki (um 1600; de Rossi, Dizion. stor. I, 172). Denn dieser und nicht ein Rabbanite ist der Verfasser des von Wagenseil in den Tela ignea Satanae, leider ziemlich fehlerhaft, edirten Buches חזוק אמונה, wie schon Wolf in der zweiten Ausgabe seiner Notitia Karaeorum, 1721, und Bibliotheca hebraica III, 545 dargethan hat. (Nach P. 1, c. 42, p. 342 bei Wagenseil ist das Werk im J. 5375, d. i. 1615, verfaßt. Demnach sind die Daten bei de Rossi zu berichtigen.)

III. Wohnsitze. Man muß die Fruchtbarkeit der Karäer an trefflichen Schriften um so mehr anerkennen, da dieselben immer nur wenige Gemeinden hatten und nie eine hohe Zahl von Mitgliedern erreichten. Ob es an ihren ältesten Sitzen im alten Babylonien noch welche gibt, ist nicht bekannt. Seit dem Verfalle des Khalifats fanden sich Karäer besonders in Kairo, in Constantinopel, in Nicomedien, in der Krim und in Polen. Innerhalb des russischen Reiches erhielten sie durch Katharina I. große Vorrechte vor den Rabbaniten, welche bis heute noch in Kraft sind. Gleichwohl soll nach einer neuern Angabe im J. 1871 die Zahl sämmtlicher Karaiten in Rußland, Galizien, Jerusalem und Aegypten nur 6000 betragen haben. (Vgl. J. B. in Lemberg, Etwas über die Karäer in der Krim, Lit.-Bl. des Orients 1840, Nr. 28, S. 442 f.; auch R. Samuelis Sancti Fil. Davidis Jemsel Judaei Karraitae itinerarium bei Wolf, Biblioth. hebr. III, 1081 sqq.)

IV. Der Unterschied zwischen den Karäern und den Rabbaniten, d. i. rabbinischen oder orthodoxen Juden, reducirt sich auf wenige, aber einflußreiche Punkte. Aaron ben Elia findet

dieselben in seinem exegetischen Werke כתר תורה in folgenden drei Momenten (vgl. Delitzsch, Die Hauptdifferenzen zwischen Karäern und Rabbaniten, nach Aaron ben Elia's Vorrede zu seinem Pentateuch-Commentar, im Lit.-Bl. des Orients 1840, Nr. 32. 34 u. 39). Der erste Controverspunkt betrifft die Tradition. Man kann sich nach den Karäern keinen Grund denken, warum der Gesetzgeber von vornherein einige Gebote zur Niederschreibung für geeignet, andere, die doch praktischen Inhalts sind, dazu nicht für passend befunden haben sollte. Auch schließe die Ermahnung Jos. 1, 8 die mündliche Ueberlieferung aus. Demnach gebe es kein verbindliches Gebot, das bloß mündlich überliefert wäre und nicht in der Thora verzeichnet sei. Der zweite Controverspunkt betrifft die Auslegung der Thora nach der Tradition. Die Karäer erkennen keine Auslegungsnorm der Schrift außer ihr selber an. Denn die Schrift folge dem recipirten Ausdruck, und dieser müsse dem intendirten Sinne, gemäß dem Zusammenhang zwischen Wort und Gedanken, entsprechen; die Schrift sei daher wörtlich zu verstehen und den Gesetzen der Logik und Grammatik gemäß auszulegen, es sei denn, daß der Wortsinn 1. der sinnlichen Wahrnehmung offenbar widerstritte, oder 2. durch intellectuelle Gründe sich unabweislich als falsch herausstellte, oder 3. im Widerspruch mit anderen Schriftstellen stünde, oder 4. durch analoge Schriftstellen selbst umgedeutet würde. Der dritte Controverspunkt betrifft die Vollständigkeit und Zulänglichkeit der Schrift, welche von den Rabbaniten durch Geltendmachung der Tradition in Abrede gestellt, von den Karäern aber behauptet wird. „Die Schriftforschung, nicht die Ueberlieferung, ist das primäre Princip der theoretischen und praktischen Theologie" (Lit.-Bl. des Orients 1840, Nr. 39, S. 610). Da jedoch auf solche Art die Regel des Glaubens etwas sehr Unsicheres wird, so halten die Karäer nach Aaron am consensus ecclesiae fest; es gibt demnach drei Erkenntnißgründe der Religion nach karäischem Begriffe: 1. מקרא, die Bibel; 2. חקש, den Schluß, die Vernunft; 3. הקבץ, die Uebereinstimmung der Religionsgenossenschaft. „In den Umfang dieses dritten Begriffes der synagogalen Uebereinstimmung wird auch der der Ueberlieferung (המתקה) aufgenommen" (Delitzsch, Proleg. S. V). Die Hauptfeste haben die Karäer mit den rabbanitischen Juden gemein, obwohl sie Manches eigenthümlich berechnen (f. Makrizzi bei de Sacy l. c.). Hinsichtlich der Schlachtung der Thiere (שחיטה) hat schon Schabethai eine Eigenthümlichkeit angemerkt (vgl. über die ריו שחיטה Lit.-Bl. des Orients 1840, Nr. 16. 18. 28—31). Ihr Symbolum ist nach Jost (VI, 89): 1. Die Welt ist erschaffen. 2. Ueber sie herrscht ein unerschaffener Schöpfer. 3. Gott ist gestaltlos und einig. 4. Moses ist von Gott gesendet. 5. Moses hat von Gott das Gesetz erhalten. 6. Der Gläubige muß das Gesetz in der Ursprache kennen lernen. 7. Auch die übrigen Propheten sind von Gott inspirirt. 8. Es gibt eine Auferstehung. 9. Es gibt eine Belohnung des Guten und eine Bestrafung des Bösen. 10. Gott hat die Unglücklichen nicht verworfen, er will sie nur bessern; sie müssen sich täglich der Erlösung durch den Messias, den Sohn Davids, würdig machen. — Aaron ben Elia nimmt die Ansicht an, daß diejenigen, welche ebenso viel Böses wie Gutes gethan, vernichtet werden (Ez Chajim c. 112, p. 205). — Die Lehre vom Messias tritt im Systeme Aarons wenig hervor (Delitzsch, Proleg. S. XI), gehört aber sicher zu den karäischen Glaubensartikeln. Die Karäer beten viel für die Abgestorbenen (Jost IX, Reg. 93); Elia Beschitzi (gest. 1490) hat in seiner Darstellung des karäischen Glaubens und Ritus (Adereth Elia; de Rossi, Dizion. stor. I, 66) hinlänglich davon Zeugniß gegeben (vgl. Trigland, Diatribe c. 10). Für die neuere Zeit gibt das Munimen fidei (חזוק אמונה) von Troki das bestimmteste Zeugniß von der Erwartung des Messias unter den Karäern (ed. Wagenseil 43. 45). Die Lehrer der Karäer heißen Chacamim (חכם, d. i. der Weise); sie erhalten statt der Cohanim den Lösepreis für die Erstgeburt (Jost IX, 95). Uebrigens leben unter ihnen Männer, welche sich der Herkunft von Levi und Aaron rühmen und dieselbe durch Stammregister zu beweisen suchen (vgl. d. Art. Cohen). Ueber das Ritual und das Gebet- und Vortragswesen belehrt uns Zunz: „Ihre heutige Gebetordnung, in der selbst manches rabbinische Stück einen Platz gefunden, stammt aus den letzten Jahren des 13. Säculums, und ihre meist aus Bibelversen zusammengesetzten Gebete sind seit etwa 700 Jahren mit vielen poetischen Zuthaten genannter und ungenannter Auctoren bereichert worden. Sie vollenden den Pentateuch in einem einjährigen Cyklus, aber nach einer von der rabbinischen abweichenden, einem Schüler Anans zugeschriebenen Ordnung . . . . Die zur Thora Gerufenen lesen zuweilen selber aus der Schrift vor; die Haftaras sind compilirte Bibelabschnitte, sie werden bei den Gemeinden in Polen und der Krim in der tatarischen Sprache gelesen . . . . Bei Familienfeierlichkeiten, am Sabbat und sonst einige Male werden religiöse Vorträge gehalten, und wie bei den übrigen Juden heißt ein solcher Redner ‚Darschan'" (Zunz, Gottesdienstl. Vorträge 426). (Vgl. Fürst, Geschichte des Karäerthums bis 1865, 3 Thle. in 1 Bd., Leipz. 1862—1869, ein Buch, dessen Angaben mit größter Vorsicht aufzunehmen sind; Chwolson, Achtzehn hebr. Grabschriften a. d. Krim, St. Petersb. 1865; Aaron ben Elia, Gan Eden (hebr.), Eupator. 1866; Dess. Kether Thora (hebr.), 5 Thle. in 4 Bdn., ebd. 1866—1867; Firkowitsch, Sepher Awne Sikaron (hebr.), Wilna 1871; Frankl, Art. Karäer in Ersch u. Grubers Encykl., 2. Sect. XXXIII, Leipz. 1883, 11, und die daselbst angeführte Literatur.) [v. Haneberg.]

Karg (Parsimonius), Georg, lutherischer Streittheologe, wurde 1512 zu Heroldingen im

Gebiete von Oettingen geboren, erlangte 1538 zu Wittenberg die Magisterwürde und erhielt auf Luthers Empfehlung im folgenden Jahre die Stelle eines Pfarrers zu Oettingen. Als er 1547 die Annahme des Interims verweigerte, verlor er seine Stelle und fand eine Zuflucht beim Markgrafen von Brandenburg, welcher ihm die Pfarrei Schwabach übertrug. Auch hier stellte er sich an die Spitze mehrerer Prediger, welche sich einem in Rücksicht auf das Interim der Agende beigegebenen „papistischen" Anhange heftig widersetzten. Von Schwabach kam er 1556 nach Ansbach und wurde Generalsuperintendent über das Fürstenthum Baireuth. Er starb am 29. November 1576. Neben seiner Opposition gegen das Interim wurde Karg auch in Streitigkeiten über den Lehrbegriff innerhalb der lutherischen Secte verwickelt. Als er in seinem für die Ansbacher Gemeinde verfaßten Katechismus die Frage, ob der geistlich genossene Leib Christi auch „in den Magen des Genießenden" komme, verneinte, zerfiel er mit dem Dechanten Tettelbach in Ansbach, und es entspann sich eine weitausgedehnte literarische Fehde hierüber. Von größerer Bedeutung wurde, daß Karg gegen die lutherische Imputationslehre in die Schranken trat, wie sie sich zur Zurechnung auch der activen Gerechtigkeit Christi fortgebildet hatte, d. h. gegen die Lehre, dem Menschen werde Christi persönliche Gesetzerfüllung und Gerechtigkeit als etwas statt seiner Geleistetes dergestalt zugerechnet, als ob er selber das ganze Gesetz auf's Vollkommenste erfüllt hätte, wenn er es auch nicht bloß nicht erfüllt, sondern theilweise oder auch ganz und gar übertreten und dagegen gehandelt hätte. Mit Recht trat Karg gegen diese unbiblische und antinomistische Lehre auf; nur das könne man mit Wahrheit sagen, daß uns der Gehorsam, die Gesetzerfüllung Christi zu unserer Erlösung geschenkt werde, d. h. eine verdienstliche Kraft habe, und dadurch auf unser Verhältniß zu Gott und unsere Erneuerung einwirke, aber nicht uns der Pflicht enthebe, selber fromm und gerecht zu sein. Gegen Kargs Doctrin erhob sich zuerst 1569 mit großer Heftigkeit von der Predigtkanzel herab der Prediger Kezmann in Ansbach und bewirkte, daß der Markgraf zu Kargs Bekehrung einige Wittenberger Theologen kommen ließ. Diese richteten jedoch nichts aus, und nun kam es so weit, daß mehrere protestantische Fürsten dem Markgrafen schrieben, er solle den Irrlehrer strafen, welchen das gesammte protestantische Deutschland verabscheue! Karg sah jetzt wohl, daß ihm nur die Wahl zwischen Absetzung oder noch Schlimmerem und Widerruf blieb, und er unterschrieb 1570 einen Widerruf. Die nächste Folge dieses Streites war, daß die lutherische Imputationslehre in der Concordienformel nur desto sorgfältiger und genauer ausgeprägt wurde; später jedoch fand Kargs Ansicht bei einigen calvinischen Theologen Eingang. (Vgl. Döllinger, Reformation III, 556 u. Anhang 15.) [Schrödl.]

Karl Borromäus, der hl., Erzbischof von Mailand und Cardinal, gehört zu den größten Zierden der katholischen Kirche im 16. Jahrhundert. Er hat seiner Familie einen Ruhm verschafft, wie er kaum einem der neueren Geschlechter Italiens geworden ist; eigenthümlicherweise aber ist der Name, der durch ihn in den Heiligenkalender gelangte, nicht Name seiner väterlichen, sondern seiner mütterlichen Vorfahren. Die Borromei, ursprünglich Franchi geheißen, waren eine angesehene Popolanfamilie in dem Städtchen San Miniato im untern Arnothal. Filippo Borromeo vermochte während des zweiten Römerzugs Kaiser Karls IV. seine Mitbürger, sich gegen die florentinische Herrschaft aufzulehnen, gerieth nach des Kaisers Abzug in die Gewalt der Gegner und wurde 1370 in Florenz enthauptet. Seine Söhne flohen nach Mailand, wo sie im Handel großen Reichthum erwarben. Einer von ihnen, Giovanni, verheiratete seine Tochter Margherita mit Giacomo Vitaliani von Pavia, Ahnherrn der Mailänder Vitaliani Borromei. Ein anderer Borromeo hatte großen Antheil an den Händeln zwischen den Visconti und den Carraresern, Herren von Padua, und erlangte ein riesiges Vermögen; dieses hätte durch eine seiner Enkelinnen zum größten Theil an die florentinische Familie der Pazzi übergehen sollen und bot einen der Anlässe zu der bekannten Verschwörung gegen die Medici dar. Ein paduanischer Zweig der Borromei erlosch im 17. Jahrhundert, ein anderer besteht daselbst noch heute; der letzte florentinische Zweig starb 1819 aus. Die mailändischen Vitaliani Borromei stiegen in den letzten Zeiten der Visconti und in denen der Sforza zu großem Ansehen und Vermögen empor und behaupteten ihre Stellung auch unter spanischer Herrschaft. Giberto, Herr von Arona am Lago Maggiore, heiratete Margherita, die Tochter Bernardino's Medichino von Mailand, welcher durch Zollpachtungen bereichert war. Dieser nahm, als er in den Adel aufgenommen wurde, Namen und Wappen der florentinischen Medici an, was von diesen nicht zurückgewiesen wurde, als seine Söhne zu hohen Ehren aufstiegen. Der zweite dieser Söhne, Gian Angelo, wurde zu Ende 1559 Papst und nannte sich Pius IV. Giberto Borromeo hatte drei Kinder: Federigo, Carlo und Camilla; letztere heiratete Cesare Gonzaga von Guastalla und zeichnete sich durch ihre Frömmigkeit aus. Federigo vermählte sich mit Virginia della Rovere, Tochter des Herzogs von Urbino, starb aber schon im 27. Lebensjahre. Der zweite Sohn Giberto's, der hl. Karl Borromäus, wurde am 2. October 1538 geboren. Er entwickelte frühzeitig bei dem sorgfältigen Unterrichte treffliche Talente, schnelle Fassungsgabe und klaren Verstand; seine Wißbegierde konnte nie befriedigt werden. Am meisten aber erfreute die Eltern die Gottesfurcht und Frömmigkeit, welche schon in zartem Alter bei ihm hervortrat. Waren die Altärchen, die er errichtete und vor denen er, umgeben von Geschwistern und

anderen Altersgenossen, als Priester fungirte, mehr ein harmloses Spiel, so lag ein tieferer Ernst in der Liebe zur Einsamkeit und zum Gebete, in dem Widerwillen vor den lärmenden Spielen der Jugend, in dem sinnenden Verweilen bei der innern Welt des Gemüthes, die von der Sonne der Religion im Lenze des Lebens am reinsten beschienen wird. Die Eltern, welche ihr Geschlecht durch den Erstgeborenen gesichert glaubten, nährten in dem zweiten Sohne die Religiosität auf jede Weise und bestimmten ihn für den geistlichen Stand. Der zwölfjährige Knabe erhielt Tonsur und clericale Kleidung. Indem auf diese Weise seine religiöse Innigkeit frühzeitig so ernst gefaßt wurde, geschah es, daß die späteren Jahre der Reife und Wahl den künftigen Lebensweg schon bestimmt vorgezeichnet fanden, und daß ein Verlassen desselben ihm wie ein Aufgeben eines mit Gott seit früher Jugend abgeschlossenen Bündnisses erschien. Nachdem er Cleriker geworden war, kam er durch den Verzicht seines Oheims Julius Cäsar in den Genuß einer Pfründe, der Abtei von S. Gratinian in Arona. Da war nun ein Band gegeben, durch welches schon der Knabe an dem großen Leben der Kirche Antheil nahm und emporwuchs. Eine heilige Sache war ihm die Verwaltung der Einkünfte aus diesem Beneficium. „Kirchengut ist Christi Besitzthum und durch ihn den Armen erworben; diesen gebührt daher die Nutznießung.“ So lehrte ihn sein Glaube, so legte es ihm schon die große Mildthätigkeit im elterlichen Hause nahe. Nie duldete er eine Verwendung der Einkünfte aus der Abtei für die Bedürfnisse der Familie; selbst wenn er dem Vater eine Summe vorstreckte, verzeichnete er sie genau und forderte das Geliehene seiner Zeit wieder zurück. Im 16. Jahre bezog er wohl vorbereitet die Universität Pavia, um hier nach der im Mittelalter üblichen Studienordnung für Theologen sich zunächst dem Studium des canonischen Rechts unter Anleitung des gefeierten Canonisten Franz Alciati zu widmen. Geräuschlos, ziemlich fern von der brausenden akademischen Jugend, verbrachte er hier die Jahre von 1554 bis 1559 unter ernsten Studien, frommen Uebungen und Werken der Wohlthätigkeit; namentlich fällt in diese Zeit eine später ansehnlich erweiterte Stiftung für arme Studirende, deren Gründung ihm dadurch möglich wurde, daß sein Oheim von mütterlicher Seite, der Cardinal de' Medici, ihm gleichfalls eine Pfründe abtrat. Als der Tod des Vaters den Jüngling auf einige Zeit von der Akademie nach Hause rief, entfaltete er Eigenschaften, welche bereits Geist und Tendenz des künftigen Mannes ahnen ließen. Unzugänglich den Künsten der Verführung, die ein alter Diener des Hauses an ihm versuchte, hielt er sich für verpflichtet, die Mönche seiner Abtei zum Leben nach ihrer Regel zurückzuführen, und ließ es weder an Ernst noch Milde fehlen, bis er sein Ziel erreicht hatte. Damals ahnte der 22jährige bescheidene Jüngling nicht, in welchem erhabenen und umfassenden Wirkungskreise er in Kurzem seinen Eifer für das Wohl und Gedeihen der Kirche bethätigen sollte.

Karls oben erwähnter Oheim von mütterlicher Seite hatte den 26. December 1559 als Pius IV. den apostolischen Stuhl bestiegen und berief sogleich seinen Nepoten, der allein unter allen Verwandten, ohne Zweifel absichtlich, nicht zur Beglückwünschung nach Rom gereist war, zu sich, um ihn alsbald zu den höchsten Kirchenämtern zu befördern. Rasch folgten sich im Verlaufe des Januar 1560 die Ernennungen zum apostolischen Protonotar, zum Referendar und zum Cardinaldiacon der Kirche vom hl. Vitus. Acht Tage nach der letzten Ernennung erhielt Karl das Erzbisthum Mailand, jedoch mit der Verpflichtung, in Rom zu verbleiben und einen Generalvicar zu bestellen. Hierzu kamen noch Aemter und Würden, welche theilweise als Annexe der Cardinalswürde galten: er wurde Legat von Bologna, Romagna und Ancona, Protector Portugals, der Niederlande, der katholischen Schweiz, der Franciscaner, Karmeliter und Malteser und Präsident der Consulta (des Staatsraths für weltliche Angelegenheiten). Ueber dieses neue und auffallende Beispiel von Nepotismus in einer Zeit, welche so ernst zur Abschaffung aller Mißbräuche mahnte, und gegenüber den Reformbeschlüssen des Concils von Trient gab sich innerhalb und außerhalb Roms eine große Unzufriedenheit kund. Unzufriedener war aber niemand als der, dessen Bescheidenheit durch diese ungewöhnliche Beförderung so sehr verletzt war, und der, den Wunsch nach Reform der Kirche im Herzen, nunmehr für die Freunde der Reform selbst ein Gegenstand gerechter, wiewohl persönlich unverschuldeter Klage geworden war. Allein er mußte sich dem höhern Willen fügen und sollte nun einmal der Welt das seltene Bild eines Mannes zeigen, welcher im Purpur der Cardinalswürde, in den höchsten Sphären kirchlicher Administration seine Laufbahn begann und in den anstrengendsten, aber auch ansprechendsten Verrichtungen eines unermüdlichen, sich ganz und gar aufopfernden Seelsorgers, unter dem Wehklagen treu ergebener Gemeinden sie beendigte. Uebrigens verstummten bald die Klagen der Unzufriedenen, als der neue Cardinal eine für seine Jugend ungewöhnliche Geschäftsgewandtheit und praktische Geschicklichkeit, das Erbe der Borromäer, entfaltete, strenge Gerechtigkeit übte, unzugänglich den Schmeichlern, wachsam auf seine Dienerschaft, milde und nachsichtig gegen Andere, streng gegen sich selbst und in seinem Wandel tadellos blieb. Dabei war Karl nicht ohne Sinn für gewählte Gesellschaft und kannte die feineren Formen, in welchen sich das Leben der höheren Stände in der hochgebildeten Hauptstadt der Christenheit bewegte. Auch das war ein Tribut der Verehrung, den der junge Cardinal dem damals auch in wissenschaftlicher Beziehung so hoch stehenden Rom brachte, daß er einen gelehrten Verein gründete, dessen Mitglieder, geistlichen und weltlichen Standes, sich Abends im

Vatican, als der Wohnung des Cardinals, von dem oft so monotonen Geschäftsleben dadurch erholten, daß jedes Mitglied der Reihe nach eine gelehrte Abhandlung zur Vorlesung und Besprechung lieferte. Karl benutzte diese Uebungen als Vorbereitung für das Predigtamt. Aus seiner gelehrten Gesellschaft sind die Noctes vaticanae s. sermones habiti in Academia Romae in palatio vaticano instituta hervorgegangen. Die Vorträge waren Anfangs allgemein wissenschaftlichen, später ausschließlich theologischen Inhalts. In Verbindung mit diesen literarischen Bestrebungen stand die Erweiterung der früher zu Pavia gegründeten Stiftung zu einem Collegium, hauptsächlich für Theologie-Studirende, dessen Leitung Karl seinem Neffen Friedrich Borromäus (s. d. Art.) übertrug. Dieser in Kurzem so segensreichen Wirksamkeit sollte Karl nach den dringendsten Wünschen seiner Verwandten für immer entsagen, als 1562 sein Bruder Friedrich, der Stammhalter und das Haupt der Familie, starb. Selbst der Papst drang nun in ihn, sich zu vermählen und die Familie vor dem Erlöschen zu bewahren. Allein aus dem oben Gesagten ist es uns erklärlich, warum die Lage der Familie in Karl keinen bedeutenden innern Kampf mehr hervorrufen konnte; er war längst entschieden und bewies dieß jetzt dadurch, daß er, um allem Zureden mit einem Male ein Ende zu machen, sich heimlich die Priesterweihe ertheilen ließ und mit der Nachricht von dem Geschehenen die Seinigen überraschte. Als Pius selbst sich unzufrieden über diesen Schritt äußerte, erwiederte Karl: „Heiliger Vater! Beschweren Sie sich nicht über mein Verfahren; ich habe mir eine Braut ausgewählt, die ich seit langer Zeit geliebt und stets sehnlichst mir gewünscht habe.“ Seine Lebensweise nahm von nun an einen überwiegend ascetischen Charakter an; der Jesuit Ribeira wurde sein Gewissensrath und führte ihn noch mehr in das „in Gott verborgene Leben des Geistes“ ein.

In der Stille der Meditation entwarf Karl große, das Wohl der ganzen Kirche umfassende Pläne und Gedanken. Diese concentrirten sich aber alle in dem einen Plane, das Trienter Concil zum Abschlusse zu bringen; in der That war dieß das Dringendste, was das Wohl der so gewaltig erschütterten Kirche gebot, und bildete die Grundbedingung für die Befestigung und Erneuerung des gesammten kirchlichen Lebens. Fünfzehn Jahre waren seit der Eröffnung desselben verflossen, und obwohl zweimal unterbrochen, hatte es doch Treffliches geleistet; dieß aber war Bruchstück, und so blieb die moralische Wirkung des Concils gehemmt, bis das Ganze zum Abschlusse gekommen war. Besorgnißerregender als je traten die Symptome einer zunehmenden Auflockerung der kirchlichen Gemeinschaft hervor. Herzog Albrecht von Bayern hatte 1556 seinen Unterthanen eigenmächtig den Empfang des heiligen Abendmahls unter beiden Gestalten gestattet; der deutsche König Ferdinand hatte um dieselbe Zeit einen Katechismus in seinen Erblanden eingeführt, welcher den Protestanten bedeutende Concessionen machte, und hatte 1557 das Religionsgespräch zu Worms über einen Gegenstand veranstaltet, über welchen das Concil sich bereits ausgesprochen hatte. In Frankreich trug man sich mit dem Gedanken, den ausgebrochenen Religionskrieg durch ein Nationalconcil zu unterdrücken; in Polen wurde ein solches 1555 unter dem Vorsitze des Königs wirklich abgehalten, um eine Vereinbarung zwischen allen den Bekenntnissen, welche sich in diesem Lande zusammenfanden, einzuleiten. In England hatte 1558 Elisabeth den Thron bestiegen, die schon, um für legitim und thronfähig zu gelten, den Protestantismus und die gänzliche Lostrennung Englands von Rom durchführen mußte. Nur Spanien verlangte aufrichtig die Fortsetzung und Beendigung des Trienter Concils. Auf diesen hochwichtigen Gegenstand lenkte Karl unermüdet des greisen Oheims Aufmerksamkeit. Wohl selten hat ein päpstlicher Nepote seinen Einfluß auf eine so heilige Sache verwendet, und alle Unternehmungen Pius' IV. dürfen als Eingebung des eifrigen Neffen angesehen werden. Zunächst erfolgte auf Karls Rath die Anerkennung Ferdinands I. als Kaiser, welche Paul IV. verweigert hatte, weil Ferdinand die Kaiserwürde, ohne die Einwilligung des Papstes einzuholen, angenommen hatte. So war der Kaiser für die Sache des Concils gewonnen. Am 3. Juni 1560 dann theilte Pius IV. seinen Entschluß, das Concil wieder zu eröffnen, dem Cardinalscollegium und sämmtlichen Botschaftern der katholischen Höfe mit. „Wir wollen das Concil, wir wollen es allgemein. Wollten wir es nicht, wir könnten die Welt jahrelang mit Schwierigkeiten hinhalten; wir wollen aber diese vielmehr wegräumen. Das Concil soll reformiren, was zu reformiren ist, auch an unserer Person, in unserer Sache. Haben wir etwas Anderes im Sinne, als Gott zu dienen, so mag Gott uns züchtigen.“ Ostern des folgenden Jahres war als der Termin der Wiedereröffnung bezeichnet. Auch die Protestanten sollten zum Concil eingeladen und im Geiste der Versöhnung angehört werden. Durch die Legaten Commendone und Delfini erging an die protestantischen Fürsten Deutschlands, die sich zu einem Congreß in Naumburg eingefunden hatten, die Einladung, wobei Delfini unter Anderem folgende Worte an sie richtete: „Der Papst ist tief bekümmert um die Wohlfahrt des edlen deutschen Volkes; darum ladet er Alle ein zur brüderlichen Berathung und Entscheidung dessen, was Allen Noth thut. Die Protestanten sollen nicht nur gehört, sondern auch in allen billigen Dingen berücksichtigt werden. Was gut und löblich ist, soll genehmigt, was verwerflich, verworfen, was Allen so nothwendig, die Spaltung soll aufgehoben, die Eintracht der Kirche hergestellt werden.“ Die Einladung wurde als anmaßend und verletzend zurückgewiesen, und wenn Karl die Legaten gleichwohl anwies, auch diejenigen protestantischen Höfe, welche nicht Botschafter

nach Naumburg geschickt hatten, zu besuchen, so geschah es mehr, um nichts unversucht zu lassen, was der Geist der Versöhnlichkeit eingab, als in der Hoffnung eines bedeutenden Erfolgs. Gegenüber dem wiedereröffneten Concil bekundete Karl alle die Gewandtheit, Umsicht, Liberalität und Energie, welche erforderlich waren, um den Gang so wichtiger Berathungen zu überwachen und eine Menge der verschiedensten Richtungen und Tendenzen mit dem Princip der Einheit in Einklang zu bringen. Karl stand jetzt auf dem Höhepunkt der Macht und des Einflusses; der Gang von Verhandlungen, welche epochemachend für die katholische Kirche waren, blieb wesentlich an seine Einwirkung geknüpft. Allein er zeigte sich seiner großen Aufgabe gewachsen. Die päpstlichen Legaten erhielten freisinnige Instructionen; nicht die Vergrößerung der päpstlichen Macht, sondern das Wohl der ganzen Kirche solle die Richtschnur ihres Verhaltens sein. Selbst wo in einzelnen Fällen ihr Verfahren der erhaltenen bestimmten Weisung entgegen war, fand dasselbe Billigung, wofern es dem Wohle der ganzen Kirche angemessener erschien. Mit der genauesten Sorgfalt verfolgte Karl mittels der Berichte der Legaten den ganzen Gang der Verhandlungen, und seine Briefe aus jener Zeit beweisen, mit welch klarem Blick er das Ganze überschaute. Der Berathung war die größte Freiheit vergönnt; worauf die päpstlichen Legaten gegenüber den ungemessenen Anforderungen der kirchlich liberalen, in langen Reden über kirchliche Freiheit sich ergehenden französischen und spanischen Prälaten bestanden, war nichts Anderes, als die durchaus nothwendige Geschäftsordnung. Die Geschichte der Verhandlungen über den Laienkelch, über die Reform des Clerus und der Klöster, über das sog. Episcopalsystem liefern Belege in hinreichender Anzahl über die Freiheit der Sprache, welche auf dem Concil geführt wurde. Der Kaiser, der von dem nahen Innsbruck aus mit Nachdruck darauf bestand, es sollten mit Hintansetzung der ihm unpraktisch dünkenden Erörterungen über die Dogmen nur Beschlüsse über Reform der Kirche gefaßt werden, und sogar von einer Uebertragung der Kirchengewalt an die Fürsten sprach, wurde durch die auf Karls Anregung gefaßten Reformbeschlüsse beruhigt, die zu dem Besten und Folgereichsten gehören, was das Concil angeordnet hat. Sie betrafen die Zulassung zur Priesterweihe, die canonischen Eigenschaften der zu Weihenden sowie der Pfarrer, die Anordnung von Prüfungen zum Beweis der Befähigung für Pfarrstellen, die Ausübung des Patronatrechts, endlich, was von höchster Wichtigkeit war, die Errichtung von Seminarien, sowie die Grundzüge einer durchgreifenden Reform des Klosterwesens. Am dringendsten hatte der Kaiser sowie Herzog Albert von Bayern die Gestattung des Kelches für die Laien verlangt; er sah kurzsichtigerweise darin das einzige Mittel, seine confessionell aufgeregten Unterthanen zu beruhigen. Als aber im Concil nach allseitiger Erwägung der Frage auch die eifrigsten Anhänger des Kaisers zur Einsicht kamen, daß das Concil sich auf die formelle Bestimmung beschränken müsse, es solle die Bewilligung des Kelches dem Ermessen des Papstes überlassen bleiben, da war es wieder Karl, der, von der Ansicht ausgehend, das damals so erschütterte Vertrauen zur Kirche könne durch jede nur immer zulässige Nachgiebigkeit derselben nur befestigt werden, den Oheim nach Beendigung des Concils 1564 zur Bewilligung des Laienkelchs für die kaiserlichen Erblande und für Bayern vermochte. Zwar führte die Bewilligung, wie die tiefer Blickenden vorausgesagt hatten, statt zur Erhöhung der Religiosität nur zur Verstärkung des Trotzes gegen die Kirche; aber es verstummte doch der stets wiederholte Vorwurf, als habe die Kirche bisher den Laien ein bedeutendes Mittel des religiösen und politischen Friedens stiefmütterlich vorenthalten, und an vielen Orten verzichtete man freiwillig auf den Gebrauch des Kelches. Wenn endlich auch in den Erörterungen über wichtige dogmatische Gegenstände, über das heilige Meßopfer, die Ehe, das Fegfeuer, die Verehrung und Anrufung der Heiligen, den Ablaß die Persönlichkeit Karls, der Natur der Sache nach, nicht durchgreifend hervortreten konnte, so war es doch ein großes Verdienst, daß er bei einem bedenklichen Erkranken seines Oheims die Väter ernstlich zur Beschleunigung ihrer Arbeiten aufforderte, weil, wenn bei etwa erfolgtem Hinscheiden des Papstes das Concil abermals eine Unterbrechung erfahren hätte, leicht unter den Katholiken selbst der Glaube an diese doch so tief im Wesen des Katholicismus begründete Institution und damit das Vertrauen zur Kirche untergraben worden wäre. Karls Ermahnungen fanden geneigtes Gehör; in der 25. Sitzung erledigte das Concil die noch rückständigen Materien, und am 3. December 1563 schloß es seine Berathungen.

Wie Karls Wirksamkeit überall als der Ausdruck der reinsten katholischen Gesinnung erscheint, so war es auch wahrhaft katholisch, daß er es nicht als eine Erniedrigung ansah, von seiner bisherigen hohen Stellung zu einer untergeordneten herabzusteigen, um desto erfolgreicher an dem Vollzuge der Trienter Beschlüsse arbeiten zu können. Zwar noch einige Zeit nahm ihn sein bisheriger Wirkungskreis ganz in Anspruch, und der greise Oheim konnte der kräftigen Stütze nicht entbehren. Karl wurde Mitglied der Commission, welche über den Vollzug des Tridentinums zu wachen und bei Zweifeln über den Sinn desselben die nöthigen Erläuterungen zu geben hatte; er erhielt den speciellen Auftrag, in möglichster Bälde zu erledigen, was dem apostolischen Stuhle vom Concile aufgetragen worden war. Schon zu Ende des Jahres 1564 war unter seinem Betreiben der römische Katechismus, das Religionshandbuch für die Geistlichen, beendigt, obgleich er erst 1566 amtlich herausgegeben wurde. Auch an der Herausgabe des revidirten Breviers (1568) und des Meßbuchs

(1570), sowie an der eingeleiteten Revision der Vulgata hatte Karl Antheil, wenngleich in geringerem Grade. Seine hauptsächliche Sorge war nunmehr die ihm schon seit 1560 anvertraute Diöcese, um so mehr, da man nirgends so sehr, wie in Rom selbst, mit der Vollziehung des Tridentinums Ernst machte und Pius IV. feierlich erklärte: „Es ist unser fester Vorsatz, das Trienter Concil noch durch unser päpstliches Ansehen zu bekräftigen. Schon jetzt erklären wir, daß kein Bischof unter irgend einem Vorwande sich seiner Heerde entziehen dürfe. Schon jetzt erklären wir, daß der Verordnung der Synode gemäß in Rom und Bologna Seminarien errichtet werden sollen, auf daß wir am heilsamsten mit dem guten Beispiele vorangehen." Dieses Beispiel mußte in Karl den Wunsch steigern, daß die Synodalbeschlüsse, die er in drei langen Tafeln aufgezeichnet und seinem Gedächtniß eingeprägt hatte, durch ihn in der umfangreichen Kirchenprovinz von Mailand, die in 15 Bisthümern über eine halbe Million Seelen faßte, eine Wahrheit werden. In der That bedurfte dieser große Sprengel einer völligen religiös-sittlichen Erneuerung. Politische Umwälzungen und Kriege, bei den höheren Ständen die in Italien weit verbreitete Begeisterung für das erneute Heidenthum, beim Volke Aberglaube und Ausschweifung, beim Clerus Verkommenheit und Trägheit, hatten die Erzdiöcese im Ganzen in einen verwahrlosten Zustand versetzt. Zwar hatte Karl seinem Generalvicar die ausführlichsten und gemessensten Instructionen ertheilt, namentlich häufige Visitationsreisen anempfohlen; hatte, um sich dem Volke als einen Vater zu erweisen, alle Einkünfte seiner Stelle für nützliche und wohlthätige Anstalten verwendet; hatte, um den Clerus zu heben, durch den Jesuiten Palmius zu Mailand ein Collegium dieses in frischer und lauterer Begeisterung wirkenden Ordens errichten lassen, und hatte nach Publication des Tridentinums und Verpflichtung auf dasselbe auf der Diöcesansynode vom Jahre 1564 durch seinen zweiten Generalvicar Ormanetti bereits die Vorbereitungen für die Errichtung von Seminarien treffen lassen. Allein von allen Seiten erhob sich Widerspruch und Widersetzlichkeit; die Wiederherstellung der kirchlichen Ordnung dünkte den Zucht- und Meisterlosen ein unerträgliches Joch, um so mehr, weil in keiner benachbarten Diöcese mit gleichem Ernste verfahren wurde. Der Mißbrauch pochte auf das Recht der Verjährung. Recht scheinheilig geberdete sich die geistlose Behaglichkeit, deren letzte Stunde gekommen war, und deren Hauptbollwerke, wie gewöhnlich in jener Zeit, die Klöster waren. Die Reaction weniger des Volks als des Clerus war so groß, daß der Generalvicar, durch die Wucht des Widerstandes entmuthigt, wiederholt um seine Entlassung bat. Da hielt sich Karl für verpflichtet, als der bestellte Hirte selbst für kirchliche Ordnung und gegen den bösen Geist zu kämpfen; hatte doch die Diöcese seit einer Reihe von Decennien keinen ihrer Oberhirten, immer nur Stellvertreter derselben gesehen. Auf inständiges Bitten ward ihm erlaubt, seine Diöcese auf einige Zeit zu besuchen, und es ward ihm, damit auch die Reise für den heiligen Zweck der Reform verwendet werde, die Würde eines apostolischen Bevollmächtigten für ganz Italien verliehen. Allein es bedurfte vor dem Volke dieser äußern Beglaubigung nicht. Der Ruf seiner Heiligkeit und seines frommen Eifers eilte ihm voran und bereitete ihm überall einen Empfang aus wahrer Verehrung und Liebe. Am 23. September 1565 hielt er unter dem Jubel des Volks seinen feierlichen Einzug in Mailand und predigte am folgenden Tage über den Text: „Ich habe sehnsüchtig verlangt, mit euch das Osterlamm zu essen." Die Ahnenbilder, die man an seinem Palaste angebracht hatte, ließ er entfernen und an ihre Stelle das Bild seines großen Vorgängers Ambrosius setzen, den er sich, wie sein Wirken beweist, zum Vorbilde gewählt hatte. Am 15. October hielt er das erste Provinzialconcil, welches die Einschärfung der Pflichten der Geistlichkeit, gemäß den Bestimmungen des Tridentinums, zu seinem Hauptgegenstande hatte. Die kaum begonnene Seelsorge wurde aber unterbrochen durch die Abberufung nach Rom; Karl mußte hier die traurige Pflicht erfüllen, dem sterbenden Papst die Tröstungen der Religion zu bieten. Pius IV. starb in den Armen des geliebten Neffen den 10. December 1565. An der Wahl des würdigen Pius V. hatte Karl wesentlichen Antheil, aber seine erste Bitte an denselben war, in seine Diöcese zurückkehren zu dürfen. Sie ward ihm, wiewohl ungern, gewährt, und er konnte von nun an (5. April 1566) ungetheilt seiner Gemeinde leben.

In dem reichen Gemälde der hiermit begonnenen Pastoralthätigkeit Karls steht im Vordergrunde seine Sorge für Bildung des Clerus. Als vorzügliches Mittel für diesen Zweck galt ihm die Abhaltung von Provinzial- und Diöcesansynoden, indem er von dem Gedanken ausging, nichts könne den Hirteneifer der Seelsorger mehr erwecken und beleben als die gemeinsame brüderliche Berathung, wie der Aberglaube beseitigt, die Häresie ausgerottet, das Volk belehrt und erbaut werden könne; denn nicht um ein bloßes Vollziehen des Tridentinums war es ihm zu thun, — auch der Geist der Gemeinschaft, der jene Beschlüsse geschaffen, sollte mit seiner weckenden, bildenden und erhebenden Kraft forterhalten werden. Die Berathungen über die Mittel, die Gemeinden vor Häresie zu bewahren, über die Verbreitung guter Bücher, über die Verwaltung des Predigtamts und Bußsacraments, welcher letztere Gegenstand unsern Heiligen zur Abfassung seiner unvergleichlichen „Anweisung für die Beichtväter" der Stadt und des Sprengels von Mailand veranlaßte, über die Abhaltung des Gottesdienstes und die Herstellung eines auf religiöser Grundlage ruhenden Volksschulwesens, worüber er seine Ideen in der trefflichen Schrift „Satzungen und Regeln der

Gesellschaft der Schulen christlicher Lehre" niedergelegt, sollten auf den sechs Provinzialsynoden, die er hielt, ein reicher Stoff sein, an dem sich die Kräfte des Clerus üben und stählen könnten. Das zweite Mittel zur Heranbildung eines tüchtigen Clerus war die Errichtung von Knabenseminarien an verschiedenen Orten der Diöcese, welche auf den Eintritt in das große Seminar zu Mailand vorbereiteten, sowie die Gründung des helvetischen Collegiums in Mailand, welches die katholische Schweiz, soweit sie zur Mailänder Diöcese gehörte, mit trefflichen Seelsorgern versah und so der Weiterverbreitung des Protestantismus in der Schweiz erfolgreich entgegenwirkte. Auch die Reformation des Ordenswesens nahm seine Sorge in Anspruch; dabei zeigte sich aber leider der hartnäckigste Widerstand. Das Chorherrenstift von Maria della Scala hat in dieser Beziehung eine traurige Berühmtheit erlangt. Sich stützend auf ihre alten Privilegien und den Schutz des Königs von Spanien anflehend, der als Herzog von Mailand das Recht hatte, auf erledigte Stellen zu ernennen, widersetzten sich die Canoniker dem Erzbischofe, als er die Visitation vornehmen wollte, mit bewaffneter Macht und erkühnten sich sogar, den Bann über ihn auszusprechen, bis ein richterliches Urtheil ihrem Trotze für immer ein Ende machte. Die gleiche Demüthigung fand der gleiche Trotz der Franciscaner und Humiliaten. Der Groll der letzteren erzeugte sogar in drei Pröpsten dieses Ordens den schwarzen Plan, den Erzbischof meuchlings morden zu lassen, und ein Priester des Ordens, Farina, führte gegen eine ansehnliche Summe Geldes den verruchten Plan wirklich aus, indem er bei der Abendandacht, zu welcher der Erzbischof gewöhnlich alle seine Hausgenossen in der Hauskapelle versammelte, eine Pistole auf den vor dem Altare Knieenden abfeuerte (27. October 1569). Der Erzbischof glaubte tödtlich verwundet zu sein, empfahl seine Seele Gott, ließ aber dennoch die Andacht zu Ende führen. Nach Beendigung derselben zeigte es sich, daß der Schuß zwar am Chorhemde einen schwarzen Fleck zurückgelassen, und daß ein Schrotkorn bis auf die Haut eingedrungen war, daß der Erzbischof aber außer einem röthlichen Male auf der Haut, das stets kennbar blieb, nicht die kleinste Verwundung trug. Die unmittelbar nach der That und wiederholt bei der Heiligsprechung vorgenommene gerichtliche Untersuchung läßt keinen Zweifel übrig an einer wunderbaren Rettung des treuen Hirten. Die ihm angerathene Sicherheitswache wies er zurück: „das Gebet seiner Gemeinde sei sein bester Schutz". Der Orden der Humiliaten wurde infolge dieses Verbrechens 1570 aufgehoben, und der Widerstand aller Orden gegen den Erzbischof war von da an gebrochen. Uebrigens fand Karl an mehreren religiösen Vereinen auch kräftige Stützen. Die Jesuiten leiteten den Unterricht in den Seminarien; die Schulbrüder und Schulschwestern, Theatiner und Kapuziner waren zur Arbeit im Weinberg verwendet. Allein Karl war nicht der Ansicht, als ruhe das Heil der Kirche in einer möglichsten Hebung und Bevorzugung des Regularclerus; vielmehr wollte er sich tüchtige Weltpriester heranbilden und hatte daher sein besonderes Wohlgefallen an dem Verein der Oblaten, der auf seine Anregung in's Leben getreten war. Es waren dieß Weltpriester, welche sich durch ein Gelübde ihrem Bischofe zu unbedingter Verwendung in was immer für einem geistlichen Dienste verpflichtet hatten (daher ihr Name). In die rauhen Alpengegenden oder zu verwahrlosten Gemeinden, wohin kein anderer Priester zu gehen geneigt war, zogen sie freudig, wenn ihr Bischof es wollte. Später übernahmen sie auch den bisher von den Jesuiten geleiteten Unterricht an den Seminarien und am helvetischen Collegium.

Wie der Clerus seine Aufgabe erfülle, wie das christliche Volk sich empfänglich zeige, wie einer leiblichen oder geistigen Noth desselben abzuhelfen sei, wurde von dem treuen Hirten mit stets wachsamem Auge beobachtet. Seine Visitationen gehören zu dem, was ihn am meisten charakterisirt, und stellen das durch und durch Praktische seines Wesens in's hellste Licht. Ueberall Plan und Besonnenheit, überall das Bestreben, die nach allen Seiten hin erfaßte Wirklichkeit nach dem klar ausgesprochenen und vorgehaltenen Ideale umzugestalten — im geraden Gegensatze zu den Bestrebungen auf dem Gebiete des Protestantismus, wo das Dogmatische und Kirchliche sich in und aus dem Sturme und Drange der Wirklichkeit gestaltete. Dem Erscheinen Karls zur Visitation ging in der Regel die Ankunft der Archipresbyter und Decane voraus, welche zu regelmäßigen Rundreisen in ihren Bezirken und zur Abhaltung von monatlichen Capitelconferenzen verpflichtet waren und den Erzbischof so genau unterrichteten, daß er bei seiner Ankunft in einem Bezirke nothwendig viel schneller und richtiger beobachten konnte. Was er so wahrnahm, wurde genau verzeichnet und nach der Visitation mit den um ihn versammelten Geistlichen des Bezirks besprochen. Hier war er ganz der liebevolle und erfahrene Freund und Bruder; der Abstand der Würde verschwand vor dem gemeinsamen Interesse an einer hochwichtigen Sache, und die einzelnen Seelsorger verließen die Synode gestärkt und ermuthigt durch das Vorbild des würdigen Oberhirten. Kein Bezirk war ihm zu öde und unwirthlich, keine Alpe zu steil, kein Thal zu entlegen, das er nicht aufgesucht hätte, um Allen der heilspendende Vater zu sein. Bei den größten Mühseligkeiten der Reise, die er oft zu Fuß, sein Gepäck selbst tragend, machte, bewahrte er stets eine heitere Stimmung. In armen Gegenden theilte er die Nahrungsmittel des Volks; oft bestand sein Mahl nur in Wasser und Brod. Historisch bedeutsam ist seine Visitation in dem Schweizerbezirke vom Jahre 1570 geworden, weil infolge derselben mehrere für die ganze katholische Schweiz höchst wichtige Institutionen in's Leben traten. Nicht nur die Katholiken, auch die Protestanten begrüßten den

„heiligen Bischof" auf das Freudigste. Bei der Tagsatzung veranlaßte er später den Beschluß, daß in katholischen Bezirken keine akatholischen Schullehrer angestellt, akatholische Beamte nicht zur Entscheidung in Religionsangelegenheiten ermächtigt, der katholischen Kirche der Schutz der Staatsgewalt nicht entzogen werden solle. Durch Karls Verwenden wurde von Gregor XIII. der erste Nuntius für die Schweiz als Stützpunkt für die dort so sehr bedrängte katholische Kirche bestellt. Auch die Einführung der Jesuiten in Freiburg und Luzern ist das Werk Karls. In Graubünden, wo er einen beklagenswerthen Verfall der Religion, Zucht und Ordnung antraf, gelang es ihm als apostolischem Bevollmächtigten 1583 durch das Imponirende seiner Persönlichkeit, durch Predigen und reichliches Almosen zu bewirken, daß die Leute die in ihre Hände gekommenen irreligiösen Schriften auf Haufen warfen und verbrannten, und dafür die guten Bücher, die ihnen aus Mailand zugesendet wurden, begierig lasen. So hat das helle Gestirn, das am südlichen Abhange der Alpen längst glänzte, auch den nördlichen Abhang beleuchtet und selbst nach Deutschland seine Strahlen gesendet.

Karl wußte, wie sehr Mildthätigkeit für die willige Aufnahme der geistigen Spenden empfänglich macht; daher gehörte der größte Theil seines jährlichen Einkommens den Armen, der kleinste war für seinen Haushalt bestimmt. Was er ererbte oder aus Familiengütern bezog, ward für die Armen verwendet. Indeß kommt dieß nicht in Vergleich mit der beispiellosen und heldenmüthigen Aufopferung, welche er durch persönliche Dienstleistung bei der 1569—1570 herrschenden Hungersnoth und pestartigen Krankheit als ein wirklicher Vater seiner Gemeinde bewies. Nachdem durch die vervielfachten Spenden sein Vermögen erschöpft war, bat er in eigener Person die Vermöglicheren um Almosen für die Armen und öffnete auf diese Weise letzteren manche Hilfsquellen, die außerdem fest verschlossen geblieben wären. Als 1576 in Mailand die Pest ausbrach, war wieder die Errichtung von Spitälern in der von den Magistraten verlassenen, ganz seiner Obsorge anvertrauten Stadt das Geringere; das Größere war, daß er die von Allen gemiedenen Pestkranken aufsuchte, sie pflegte, tröstete, ihnen die heiligen Sacramente reichte; nichts davon zu sagen, daß er jetzt auch seine ganze Kleidung, Decken, Teppiche ꝛc. zur Verpflegung der Armen und Kranken verwendete. In seiner eigenen Wohnung fand er eines Abends, nachdem er den ganzen Tag hindurch Kranke besucht hatte, weder Brod mehr, noch Geld, um sich welches zu kaufen. Ueber hundert Geistliche, durch sein Beispiel ermuthigt, waren in ihrem Berufe gestorben; den Erzbischof hatte die Vorsehung beschützt und in ihm der schwer heimgesuchten Stadt die größte Linderung der Leiden bewahrt, zumal da er zugleich verstand, mit der Kraft und Salbung eines alttestamentlichen Propheten diese Leidensperiode den üppigen, ausschweifenden, irreligiösen Einwohnern des reichen und mächtigen Mailand als göttliche Heimsuchung zu deuten. Die Pest veranlaßte ihn zur Stiftung eines allgemeinen Armenhauses, einer Anstalt zur Verpflegung weiblicher Waisen und eines Hauses für Reconvalescenten. Zu den das geistige Wohl des christlichen Volkes bezweckenden Anstalten, welche Karl in's Leben rief, gehört das Adeligenstift in Mailand, unter der Leitung der Jesuiten, später der Oblaten, auch den adeligen Söhnen aus Deutschland, Frankreich ꝛc. geöffnet, der Verein für Rettung gefallener Mädchen, mehrere Vereine für Wohlthätigkeit, mehrere Bruderschaften mit ihren besonderen Andachten. Endlich sind hier zu erwähnen die zwei Schriften „Erinnerung für das Volk der Stadt und des Sprengels Mailand als Anleitung für alle Stände zu einem christlichen Lebenswandel" und „Denkwürdigkeiten zur Erinnerung an die Leiden in den Tagen der Pest".

Wer sollte glauben, daß ein so streng innerhalb des eigentlichen Berufes sich bewegendes Wirken staatsgefährlicher Tendenzen beschuldigt werden könnte? Dennoch geschah dieß, so daß wiederholte Conflicte mit den weltlichen Behörden herbeigeführt wurden. Hier nur das Wichtigste. Die ersten Klagen gegen den Erzbischof erhoben solche, welche durch seine Reformen unsanft berührt wurden; angesehene Weltliche, die in Ehesachen vor das geistliche Gericht vorgefordert, widerspänstige Klöster, welche zur Reform angehalten wurden, sprachen von Eingriffen in die Rechte des Staates und streuten aus, der Erzbischof beabsichtige, das Volk gegen die ohnedieß unpopuläre spanische Herrschaft einzunehmen. Zwar hielt der Statthalter, Herzog von Albuquerque, noch das gute Vernehmen mit dem von ihm verehrten Oberhirten aufrecht; aber unter seinem Nachfolger Aloysius Requesens (1571) wurde die kirchliche Jurisdiction widerrechtlich beschränkt. Andererseits ward über den Statthalter die Excommunication ausgesprochen, wogegen dieser Arona, das Stammgut der Borromäer, militärisch besetzen und sogar den Palast des Erzbischofs mit Truppen bewachen ließ. Die Collision endete mit der Abberufung des Statthalters, aber der Groll bei den entwaffneten Gegnern des furchtlosen Reformators hatte dadurch nur zugenommen. Im J. 1579 ging eine Deputation nach Rom mit folgenden Beschwerden gegen den überstrengen Oberhirten: er habe die Abhaltung von Tänzen und anderen Belustigungen an Sonn- und Festtagen verboten; er habe gegen vieljährigen Gebrauch die Fortsetzung der Faschingsbelustigungen bis nach dem ersten Fastensonntag untersagt; er habe den zur Abkürzung des Weges üblichen Durchgang durch mehrere Kirchen nicht mehr gestattet; er habe während der Pest in die Befugnisse der weltlichen Behörde eingegriffen und habe das Volk an sich zu ziehen gesucht; endlich verfahre er auf den Provinzialsynoden allzu strenge gegen den Clerus. Die Beschwerden wurden von

Gregor XIII. als unbegründet zurückgewiesen, und Karl selbst wurde bei einer Reise nach Rom auf das Ausgezeichnetste empfangen. Nach einer höchst unwürdigen Demonstration, welche der Statthalter selbst durch einen lärmenden Faschingszug am ersten Fastensonntage 1579 während des Gottesdienstes veranstaltete, erfolgte auf wiederholte Beschwerden gegen den Erzbischof nach genauester Untersuchung der Klagepunkte die denselben völlig freisprechende Sentenz Gregors XIII. (9. März 1580), welche zwar zugibt, daß die in Rede stehenden Decrete Karls Anfangs einigen Personen etwas hart vorkommen könnten, aber die Ueberzeugung ausspricht, dieselben würden angenehm und leicht werden, wenn der gute Wille sich mit ihnen vereinige. In Mailand fand man für gut, das päpstliche Schreiben nicht zu eröffnen; erst 1602 bei der Heiligsprechung Karls überzeugte man sich von dem bisher anderwärts bekannten Inhalte desselben. Der Statthalter aber, der alle diese Feindseligkeiten theils hervorgerufen, theils begünstigt hatte, sah erst auf dem Sterbebette sein Unrecht ein und hatte an dem von Brescia herbeigeeilten, früher stets kalt empfangenen Oberhirten in der letzten Stunde einen freundlichen Tröster. Sein Nachfolger, Karl von Aragonien, Herzog von Terra Nuova (seit 1582), ging mit dem Oberhirten in der Verwaltung Hand in Hand, und Kirche und Staat befanden sich wohl dabei. Karl genoß die Wohlthat des Friedens nur noch zwei Jahre. Als er sich im October 1584, wie er jährlich einige Tage zu thun gewohnt war, zu geistlichen Uebungen zurückzog, bekam er Fieberanfälle, achtete sie jedoch nicht, weil er zu sagen pflegte: „Ein Seelsorger muß drei Fieber aushalten können, ehe er sich zu Bette legt." Allein die Anfälle kehrten wieder und führten schnell sein Ende herbei. Er verschied, mit den heiligen Sterbsacramenten versehen, zu Mailand, wohin er schon krank von Arona zurückgekehrt war, den 3. November 1584 Abends 9 Uhr mit den Worten: „Siehe, Herr, ich komme, ich komme bald!" nachdem er ein Alter von nur 46 Jahren erreicht hatte. Die Nachricht von seinem Hinscheiden versammelte bis tief in die Nacht hinein große Menschenmassen vor dem Palaste; Alle durchdrang nur ein Gefühl des Schmerzes und der Verwaisung. Um eine pomphafte Grabschrift zu verhüten, hatte er in seinem Testamente Folgendes auf sein Grab zu setzen angeordnet: „Karl, Cardinal mit dem Titel von S. Praxedis, Erzbischof von Mailand, der sich dem eifrigen Gebete des Clerus und Volks und des frommen Frauengeschlechts empfiehlt, hat sich dieses Denkmal bei Lebzeiten erwählt." Am 1. November 1610 wurde er von Paul V. canonisirt, und sein Gedächtniß ward auf den 4. November festgesetzt.

Karl Borromäus war ein Mann der That; das prägt sich auch in den uns hinterlassenen Schriften aus. Sie sind durchaus praktischen Inhalts und bestehen mit Ausnahme einiger kleinen Abhandlungen in 1. Pastoralanweisungen (Instructiones), 2. Homilien und Anreden, 3. in Briefen. Aus der ersten Abtheilung sind die wichtigsten Schriften schon oben genannt worden. In ihrer Vereinigung liefern sie das Material zu einer vollständigen Pastoraltheologie, welche ganz aus dem Leben geschöpft ist. Drei dieser Instructiones beziehen sich auf die Verwaltung des Bußsacraments, eine handelt von dem Predigtamt, eine andere von der Spendung der heiligen Eucharistie. Die „Homilien" erschienen im Drucke: Mailand 1747, 2 Bde., durch J. A. Sax, und zu Augsburg 1758, Fol., mit lateinischer Uebersetzung der bisher nur in italienischer Sprache erschienenen Homilien. Derselbe Sax hat die Herausgabe der „Anreden" bei Provinzial- und Diöcesansynoden, sowie an Nonnen ꝛc. besorgt (Mailand 1748 und Augsburg 1758). In den Homilien ist das didaktische Element vorherrschend; Karl wollte vor Allem überzeugen und auf diesem Wege Gemüth und Willen bewegen. Charakteristisch ist bei ihm die häufige Anwendung der großen Analogien aus dem Natur- und Menschenleben, um die göttlichen Wahrheiten zur lebendigen Anschauung zu erheben. In den Anreden bei Provinzialconcilien begegnen wir neben dem lebendigsten Interesse für die Sache Gottes einer wahrhaft classischen Diction und hohen oratorischen Kunst. Eine vollständige Sammlung der für die Geschichte jener Zeit höchst wichtigen „Briefe" befindet sich in der Bibliothek zum heiligen Grabe in Mailand und in der Ausgabe seiner sämmtlichen Werke in 5 Foliobänden, Mailand 1747. Das Leben dieses Heiligen ist oft beschrieben worden. Die vollständigste und glaubwürdigste Lebensbeschreibung ist wohl die des Priesters aus der Congregation der Oblaten und Patriciers von Mailand, Joh. Pet. Guissano, Geheimschreibers und Hausgenossen des Erzbischofs. Sie erschien 1610, deutsch durch Th. Fr. Klitsche, Regensb. 1837, 3 Bde. Gleichfalls Zeitgenossen sind die Biographen Augustin Valerius, Bischof von Verona, und Karl Bascape, General der Barnabiten und Bischof von Novara. Aus ihnen schöpften Godeau, La vie de Charles Borr., Par. 1747; Sailer, Der hl. Karl Borromäus, Augsb. 1824. Die neuesten Biographien verfaßten F. X. Dieringer, Der hl. Karl Borromäus und die Kirchenverbesserung seiner Zeit, Köln 1846, und Werfer, Leben des hl. Karl Borromäus, Cardinals und Erzbischofs von Mailand, 2. Aufl., Regensb. 1861. [Scharpff.]

Karl der Große, der erste Träger des abendländischen Kaiserthums, wurde am 2. April 742 wahrscheinlich zu Aachen geboren. Allerdings nehmen auch Paris, Ingelheim, Jupil bei Lüttich, Großvargel an der Unstrut, die Reismühle am Würmsee in Bayern die Ehre in Anspruch, daß dort seine Wiege gestanden habe. (Ueber die Schwierigkeiten der Bestimmung von Zeit und Ort seiner Geburt s. Abel 8 ff.) Karl hatte noch als Knabe (am 28. Juli 754) zugleich mit seinem Vater Pipin und seinem jüngern Bruder Karl-

mann im Münster von St. Denys bei Paris durch Papst Stephan II. die Krönung zum Frankenkönig und die Würde eines römischen Patricius erhalten. Er war bereits (wie auch Karlmann) bei Lebzeiten seines Vaters verheiratet mit einer Fränkin Himiltrude, aus welcher Ehe einige Kinder stammten. Bei dem Tode Pipins (24. September 768) trat er zugleich mit seinem Bruder Karlmann die Regierung des fränkischen Reiches an und ließ sich (am 7. October) in Noyon, wie dieser in Soissons, huldigen. (Einhard. Annal. M. G. SS. I, 147.) Um die mit den Langobarden obschwebenden Wirren auf friedlichem Wege zu lösen, veranlaßte die Königin-Wittwe Bertrada ihren Sohn Karl, seine Frau zu entlassen und sich trotz der ernsten Abmahnung des Papstes Stephan III. (IV.) (im Frühjahr 771?) mit Desiderata, auch Irmingard genannt (vgl. Civiltà Catt. 1863, V, 387, nota 2), der Tochter des Langobardenkönigs Desiderius, zu vermählen (Cod. Carol. ep. 47, bei Jaffé, Mon. Carol. 158 sq.). Karl erkannte durch des Papstes wahrscheinlich verspätet eingelaufenes Schreiben die Unrechtmäßigkeit seines Schrittes und wohl auch den in der Vermählung mit der Langobardin liegenden politischen Mißgriff, entließ daher die neue Gattin noch im J. 771 und heiratete, nachdem inzwischen seine rechtmäßige Gemahlin Himiltrude gestorben war (vgl. Civiltà Catt. l. c. 405), die Schwäbin Hildegard. (Ueber die muthmaßlichen Gründe zur Scheidung s. Abel 79; psychologisch richtiger legt sie dar Hergenröther, K.-G. I, 721, Note.) Nachdem Karlmann (am 4. December 771) gestorben und dessen Gemahlin Gerberga (Gilbirga) mit ihren beiden Söhnchen zu Desiderius nach Italien geflohen, welcher seit der Verstoßung seiner Tochter Karls erbitterter Gegner war, wurde dieser, damals 30 Jahre alt, König des ganzen Frankenreiches. Er mußte sofort zum Schutze der christlichen Cultur in seinem Reiche das Schwert ziehen und durfte es lange Jahre nicht mehr in der Scheide ruhen lassen. Die Geschichte zählt während seiner 46 Jahre dauernden Regierung 53 Feldzüge, unter diesen 18 gegen die Sachsen, 1 gegen die Aquitanier, 5 gegen die Langobarden, 7 gegen die Araber in Spanien, 1 gegen die Thüringer, 4 gegen die Avaren, 2 gegen die Bretonen, 1 gegen die Bayern, 4 gegen die Slaven nördlich der Elbe, 5 gegen die Saracenen in Italien, 3 gegen die Dänen, 2 gegen die Griechen (Weiß, Weltgeschichte II, 549). Das Gesammtresultat dieser Kriege war, daß er die Feinde des Frankenreichs in ihre Grenzen zurückwies, der Wirksamkeit der Kirche und der christlichen Cultur neue weite Bahnen eröffnete, alle deutschen Stämme auf dem Continent einigte, ihnen die Güter des Christenthums sicherte und dem geeinigten deutschen Volke eine große Zukunft öffnete. Alle Kreise des Lebens, der Wissenschaft und der Kunst, die Gebiete des Staates und der Kirche umfaßte er mit seiner gewaltigen, unermüdlichen Thätigkeit. Männer wie Karl stehen zwischen zwei Zeiträumen, den einen abschließend, den andern eröffnend, indem sie die Errungenschaften des einen zusammenfassen und für den andern eine neue Entwicklung einleiten und fördern.

Für die deutschen Verhältnisse waren am folgereichsten die Kriege gegen die Sachsen, welche sich von 772—804 hinzogen. Es war nicht ein Streit um Grenzen und Land, sondern ein Kampf um Principien. Die Sachsen waren Heiden, durchglüht von odinischem Fanatismus; jedes Jahr kamen sie an den Rhein, verbrannten die Kirchen und Klöster, erschlugen die Priester und opferten die Kriegsgefangenen ihren Götzen. Die Franken aber waren jetzt Christen und zwar eifrige, überzeugungstreue Christen. Von ihrer Seite war der Sachsenkrieg ein Kampf aufgezwungener Nothwehr zum Schutz der christlichen Cultur. Ferner war unter den Franken das monarchische Princip zur Herrschaft gekommen, die Sachsen aber lebten in ihren Marschen noch nach altrepublikanischer Weise, die Stämme unabhängig von einander. Eben weil deren politische Verbindung eine so lose war und nur im Krieg zeitweilig eine Einigung unter frei gewählten Führern stattfand, zog sich der Kampf gegen dieselben so in die Länge. War ein Stamm unterworfen, so führte ein anderer bei gegebener Gelegenheit den Krieg fort, und die Klagen der Franken über Treulosigkeit der Gegner waren wohl berechtigt. Dadurch erklärt sich auch die immer steigende Erbitterung des Kampfes Das Sachsenvolk selbst war trotz seiner reichen Anlagen seit Jahrhunderten auf derselben Stufe der Barbarei stehen geblieben. Ohne fremde Anregung, namentlich ohne den Bruch mit seinen alten Zuständen und ohne Aufgeben seines heidnischen Glaubens, war ein Aufschwung zu Höherem nicht denkbar. Erst nachdem der Same des Christenthums auf dieses neue Ackerfeld geworfen war, entfalteten sich unter dessen Einfluß die geistigen Anlagen des Volkes, und es trat vollberechtigt in die Reihe der Culturvölker ein. (Vgl. Pfahler, Deutsche Alterthümer 404 ff.; Weiß II, 549 ff.) Den entscheidenden Wendepunkt bot die Taufe ihrer bedeutendsten Führer Widukind und Alboin Ende 785 auf der Pfalz zu Attigny (Annal. Lauriss., M. G. SS. I, 168). Von jetzt an erschienen auch die Sachsen auf den fränkischen Reichstagen vertreten, mit allen Rechten eines freien Volkes. Nur mußten sie die im ganzen Frankenreich eingeführten Zehnten für kirchliche Zwecke entrichten. Die Gesetze gegen Fortsetzung heidnischer Gebräuche waren streng, aber freiwillige Buße vor dem Priester erwirkte leicht Nachsicht und Schonung (Capit. de partibus Saxoniae, M. G. Legg. I, 48 sqq.). Uebrigens wurden noch 804 viele Sachsen in fränkischem und Franken in sächsischem Gebiet angesiedelt, um durch diese Mischung der Bevölkerung leichter den starren Sinn der Sachsen zu brechen. Als Missionare unter den Sachsen war eine Reihe von hervorragenden

Geiſtlichen thätig. Abt Sturm von Fulda begleitete den König auf ſeinen meiſten Feldzügen, Willehad aus Nordhumbrien war 772 in Friesland, 779 an den Ufern der Weſer thätig; bei dem Aufſtand von 782 mußte er weichen und konnte erſt 785 zurückkehren. Er wurde Biſchof von Bremen und ſtarb daſelbſt 789. Ludger wurde 804 zu Münſter, Hathumar, ein in Würzburg gebildeter Sachſe, 806 in Paderborn, Wicho um 783 in Osnabrück, Heribert 803 in Minden, Pacificus (Patto) 785 in Verden der erſte Biſchof. Im Weſentlichen war zwiſchen 780 und 814 die kirchliche Eintheilung des Sachſenlandes vollendet. Allenthalben erhoben ſich unter freigebiger Unterſtützung von Seite Karls und ſeiner Großen Kirchen und Klöſter (ſ. d. Art. Deutſchland III, 1629).

Hatte der Kampf gegen die Sachſen die Ausbreitung der Kirche zum Zweck gehabt, ſo galt der gegen die Langobarden der Freiheit der Kirche. Das gewaltſame Drängen des Königs Deſiderius, daß Papſt Hadrian die Söhne Karlmanns zu Königen über das Frankenreich ſalbe, um dadurch einen Zwieſpalt in das jetzt geeinigte Reich zu bringen, und des Königs wiederholte Angriffe auf den Kirchenſtaat, ſelbſt auf Rom, veranlaßten Karl (Herbſt 773) zum Zuge nach Oberitalien. Als die Belagerung des in Pavia eingeſchloſſenen Deſiderius ſich in die Länge zog, machte Karl in der Oſterzeit eine Pilgerfahrt nach Rom, wo er am Charſamstag (2. April 774) eintraf und mit den Ehren, wie man ſie früher dem Exarchen und Patricius (älterer Ordnung) erwieſen hatte, empfangen wurde (Liber pontif., Vita Hadriani, ed. Mogunt. 1602, 155). Mit der Capitulation von Pavia (Sommer 774) und der Verweiſung Deſiderius' in das Kloſter Lüttich, ſpäter nach Corbie, wo er als Mönch ſtarb, hatte das Langobardenreich ein Ende, und Karl nannte ſich zum erſten Mal in einer Urkunde vom 6. Juni 774 Rex Francorum et Langobardorum. (Böhmer, Regesta Carol. 8.) Seine folgenden Züge (776, 780, 784 ꝛc.) hatten den Zweck, Empörungen zu dämpfen und Benevent zu unterwerfen. Zur Sicherung des Erworbenen wurden die großen Herzogthümer in kleine Grafſchaften getheilt und fränkiſche Beſatzungen in die wichtigſten Städte gelegt. — Die Züge gegen die Araber in Spanien (778 und 797) hatten den Zweck, den Chriſten der Halbinſel den erbetenen Schutz zu gewähren und eine Grenzmark zwiſchen dem chriſtlichen Frankenreich und dem moslemiſchen Spanien zu errichten. — Die Expedition gegen Bayern (787) war veranlaßt durch die ſchwankende und unzuverläſſige Haltung des Herzogs Thaſſilo. Dieſer ſchloß ſein Leben in dem Kloſter Jumièges; auch das letzte deutſche Herzogthum wurde in Grafſchaften zerlegt — unter den damaligen Verhältniſſen ein Glück für die deutſche Sache. Denn Bayern in der Unabhängigkeit vom Reiche, wie Thaſſilo dieſelbe wollte, würde den Slaven zur Beute gefallen ſein; das Reich ohne Bayern hätte ſich nicht donauabwärts ausbreiten können. Denn veranlaßt durch einen Einfall der Avaren in Bayern, rüſtete Karl 791 zum Krieg gegen dieſes Räubervolk, welches ſeit Jahrhunderten der Schrecken ſeiner civiliſirten Nachbarn geweſen war; im J. 803 war dieſer Krieg, aber auch die Exiſtenz des avariſchen Volks geendet; ſeine Reſte verſchwanden unter den Slaven und eingewanderten Franken (ſ. d. Artt. Bayern II, 105 f. und Avaren I, 1742). Auf einem Zuge nach Rom (Spätherbſt 799) genügte Karl ſeiner Pflicht als Patricius, als Schutzherr der Kirche. Papſt Leo III. war bei der Marcusproceſſion am 25. April 799 von einer ihm feindlichen Adelspartei unter Paſchalis und Campulus, zwei Neffen des vorigen Papſtes Hadrian, brutal mißhandelt worden (Einhard, Annal. ad ann. 799, M. G. SS. I, 187; vgl. Simſon 583 ff.). Der Papſt floh aus Rom nach Paderborn zu Karl und bat um Hilfe. Karl empfing ihn feierlich und ehrerbietig und ließ ihn im Spätherbſt dieſes Jahres durch die Erzbiſchöfe von Köln und Salzburg, die Biſchöfe von Worms, Freiſing, Amiens u. A. nebſt einigen Herzogen und Grafen nach Rom zurückgeleiten. Dort hielten Karls Sendboten vorläufig Unterſuchung über die Empörer. Er ſelbſt kam im November 800 nach Rom und präſidirte am 1. December einem in der St. Peterskirche abgehaltenen Gericht. Bezüglich der wider den Papſt erhobenen Gegenklagen, deren Nichtigkeit evident war, erklärten die fränkiſchen Biſchöfe, es ſtehe ihnen nicht zu, über den apoſtoliſchen Stuhl ein Urtheil auszuſprechen. Dieſer richte über Alle, habe aber keinen höhern irdiſchen Richter über ſich, worauf der Papſt am folgenden Tage unter der Betonung: a nemine judicatus et coactus, einen Reinigungseid leiſtete (Jaffé l. c. 378; Lib. pontif., Vita Leonis III. l. c. 183. Ueber die Zeit dieſer Eidesleiſtung ſ. Simſon 231, Note 5). Dieſes Auftreten als Patricius fand ſeine dankbare Anerkennung von Seite des Papſtes durch die Krönung Karls zum römiſchen Kaiſer (ſ. d. Art. Kaiſerthum). — Ein Zug gegen Venedig (805) hatte als Reſultat die definitive Abwendung der Republik von Byzanz und deren Hinneigung zum Frankenreich. — Ein in demſelben Jahr unternommener Zug gegen die Böhmen diente zum Schutz der unterworfenen Avaren; gleichzeitig wurden zahlreiche andere kleinere Slavenſtämme dienſtbar gemacht. — Durch einen Zug gegen die Dänen (809) wurde die Nordgrenze geſichert. Karl gebot nun als König von der Weichſel bis zum atlantiſchen Meer, von der Adria bis zur Nordſee, von der Schlei bis zum Ebro, über ein Reich, in welchem deutſch, franzöſiſch, italieniſch, mongoliſch, ſlaviſch, griechiſch, arabiſch und baskiſch geſprochen wurde. Aber ſein Einfluß ging weiter. Egbert von Weſſex hatte (von 787—800) als Flüchtling am Hofe Karls gelebt. Nach ſeiner Heimkehr vereinigte er, von Karls Einfluß unterſtützt, aber

wohl auch unter Anerkennung seiner Oberhoheit, in kurzer Zeit die sieben angelsächsischen Reiche unter seinem Scepter und gründete das einheitliche Königreich Anglia (Weiß II, 642). Die Könige der schottischen Inseln bezeichneten Karl als ihren Herrn, sich als seine Diener und Unterthanen (a. a. O. 565). Spanische Emire, Zeid und Abdallah, erschienen 797 bei Karl in Aachen und erklärten ihm ihre Unterwerfung (Simson 131 ff.; Damberger II, 529; Kritikheft 205). Der Gotenkönig Alfons, welcher sich in Asturien und Gallicien gegen die Araber erhoben hatte, sandte ihm (798) nach erfochtenem Sieg prachtvolle Beutestücke und nannte sich seinen Untergebenen (Simson 141 f.; Damberger II, 531; Kritikheft 206). Der Khalif Harun al Raschid sandte (Juni 801) einen Gesandten mit Ehrengeschenken nach Vercelli und bewilligte ihm die Schutzherrlichkeit über das heilige Grab (Einhard, Vita, cap. 16). Der Patriarch Georg von Jerusalem überschickte ihm (Ende 800) durch zwei Mönche die Schlüssel vom heiligen Grabe, von Jerusalem und von dem Berg Sion nebst einer Fahne und unterstellte dadurch die Stadt und die heiligen Stätten von Jerusalem symbolisch der Oberhoheit und dem Schutze des Kaisers. Im J. 803 erschienen wiederholt Gesandte des Patriarchen am Hoflager Karls (Simson 232. 291. 298). Die Bevölkerung der Balearen unterwarf sich 799 seiner Herrschaft, um durch ihn Schutz gegen die maurischen Seeräuber zu erhalten (Simson 202). Der byzantinische Statthalter von Sicilien, Michael, schickte (799) einen Gesandten nach Paderborn, wie es scheint, mit dem Anerbieten, ganz Italien sammt Sicilien und Sardinien Karls Oberherrlichkeit zu unterwerfen (Simson 188; Damberger 549 f.).

Die Einheit in dem gewaltigen Reiche Karls war gewahrt durch die Person des Kaisers, welchem Alle die Huldigung geleistet hatten, und von welchem die Grafen der einzelnen Gaue abhängig waren. Ein anderes Mittel zur Vereinigung waren die Reichstage, deren unter seiner Regierung nicht weniger als 65 gehalten wurden. Sie waren von den geistlichen und weltlichen Großen und zahlreichen Gemeinfreien beschickt (Hincmar, De ordine palatii, ap. Walther, Corp. jur. German. III, 761—772); durch deren Zusammenwirken wurden die das ganze Reich verbindenden Gesetze (Capitularia) beschlossen und diese dann durch eigene Boten in den einzelnen Provinzen proclamirt. Neben diesen bestanden die alten Volksrechte fort, von welchen Karl die Lex Saxonum, Angliorum et Werinorum (Thüringer), Frisionum aufzeichnen, die übrigen bereits aufgezeichneten (Lex Salica, Ripuariorum, Bajoariorum, Alamannorum) 802 revidiren ließ. Von dem Urtheil, welches unter Vorsitz des Grafen mit den sieben Scabini oder Rachimburgii auf dem regelmäßig dreimal zu haltenden Gericht (placitum generale, legitimum) oder auf dem für einen bestimmten Fall beantragten Botding gefällt worden war, konnte an den Pfalzgrafen (Palatinus, daher Curia Palatina, Hofgericht), an den Erzkaplan (Apocrisiarius) und endlich an den Kaiser selbst appellirt werden. Um etwaigen Mißbrauch der Amtsgewalt zu verhüten, wurde jeder Gau (Missaticum) wenigstens einmal im Jahre von zwei Sendgrafen (Missi dominici), einem höhern Geistlichen und einem Weltlichen, bereist und bezüglich der Rechtspflege, der Heerbannpflicht ꝛc. visitirt. Rücksichtlich der Cleriker wünschte Karl, daß dieselben zur Sicherung ihrer sittlichen Haltung Mönche oder Canoniker nach der Regel Chrodegangs seien (Cap. von 789, n. 71, M. G. Legg. I, 65). Für die Real- und Personalexistenz der Kirche war durch den mit Strenge einzutreibenden Zehnten gesorgt (Cap. Langob. 803, n. 19, l. c. 111). Der Bischof hatte seine Diöcese und selbst die Klöster zu visitiren; dagegen hatte er vor dem geistlichen Sendboten Rechenschaft abzulegen. Die Geistlichen erfreuten sich des Privilegium fori (Cap. von 803, n. 12, M. G. Legg. I, 110) und konnten nur mit Zustimmung des Bischofs vor den weltlichen Richter gefordert werden (Weiß II, 566 ff.). Karl suchte den Kirchengesang zu heben, ließ Sänger aus Rom kommen und gründete Sängerschulen in Soissons, Metz und St. Gallen (Abel 478; Simson 278; Mon. Sangall., Jaffé, Mon. Car. 640 sq.). Mit welch universellem Blick er Alles umfaßte, zeigt sein Capitulare de villis (M. G. Legg. I, 181) und die Beneficiorum fiscorumque regalium describendorum formulae (l. c. 176), durch welche die königlichen Domänen zu Musterwirthschaften gemacht und eine rationelle Landwirthschaft angebahnt werden sollte (vgl. Pfahler, Deutsche Alterthümer 592 ff. 738 ff.). Den Handel von der Elbe bis zur avarischen Grenze regelte das Capitulare von 805 (M. G. Legg. I, 133; vgl. Simson 805). Der Handelsverkehr hob sich mächtig. Durch die avarische Beute war viel Edelmetall in Umlauf gekommen. Auf der Messe in St. Denys erschienen griechische und saracenische Kaufleute; fränkische hatten ihre Comptoire in Syrien, um hier die Producte Indiens in Empfang zu nehmen. — Großartiges leistete Karl für die Pflege der Wissenschaft. Infolge einer mißverstandenen Stelle bei Einhard (Vita c. 25) glaubte man, Karl habe nicht schreiben können. In Wirklichkeit bezieht sich die Stelle auf das im Mittelalter beliebte kalligraphische Zeichnen und Malen von Initialen. Er sprach fertig Latein, verstand Griechisch und selbst etwas Hebräisch. Vor Allem aber liebte er die deutsche Muttersprache, ließ alte Sagen und Lieder sammeln, deren Aufzeichnungen leider wieder verloren gingen, arbeitete an einer deutschen Grammatik und setzte die deutschen Benennungen für die Monate und die zwölf Windrichtungen fest (Einh., Vita, c. 29). Schon auf seiner ersten italienischen Reise (780—781) traf Karl mit Alcuin (s. d. Art.) zusammen, lud ihn an seinen Hof ein und brachte Paulus Diaconus, den Grammatiker Peter von Pisa, viel-

leicht auch den Poeten Theodulf, einen Goten (ſpäter Erzbiſchof von Orleans), mit in's Frankenreich (Wattenbach, Deutſchlands Geſchichtsquellen, 5. Aufl. I, 144). Zu dem gelehrten Kreiſe, deſſen Mittelpunkt Alcuin war, gehörten in der Folge noch Leidrad aus Noricum, ſpäter Erzbiſchof von Lyon, Smaragdus, Abt von St. Michiel, Paulinus, ſpäter Erzbiſchof von Aquileja, Angilbert, Abt von St. Riquier, Adalhard, Abt von Corvey, Einhard, ſein Biograph, Reichshiſtoriograph und Architekt, Riculf, ſpäter Erzbiſchof von Mainz, Richod, Abt von Lorſch, ſpäter Erzbiſchof von Trier. Selbſt Karls Söhne und Töchter und ſeine Schweſter Giſela nahmen an dem gelehrten Verkehr der Hofſchule Antheil. Alle Theilnehmer an derſelben führten des ungezwungenen Verkehrs wegen eigene Namen, welche aus dem Alten Bund, der griechiſchen und römiſchen Geſchichte und aus dem chriſtlichen Alterthum genommen waren, wie eben Karl ſelbſt in ſeiner Perſon die harmoniſche Vereinigung der claſſiſchen Cultur mit chriſtlich-germaniſchem Geiſt repräſentirt. Aus dieſer Hofſchule und aus der ſpäter von Alcuin in Tours geleiteten Kloſterſchule gingen zahlreiche tüchtige Staatsmänner und Kirchenfürſten hervor, deren Biſchofsſitze wieder Mittelpunkte für gelehrte Strebungen wurden. Vor Karl gab es im Reich da und dort eine Schule, da und dort einen tüchtigen Mann; bei ſeinem Tod war ein Netz von Schulen über das Reich hin verbreitet, und es gab eine Reihe von tüchtigen, gelehrten und frommen Männern. Als Vorbild für die Prediger ließ er durch Paulus Diaconus eine Homilienſammlung für alle Feſte des Jahres veranſtalten (M. G. Legg. I, 45). Auch Alcuin hatte eine ſolche verfaßt (Vita Alcuini, ed. Jaffé VI, 28). Selbſt für Textkritik hatte Karl Vorſchriften gegeben (Cap. eccles. 789, M. G. Legg. I, 65, und die Vorſchrift von 805: De scribis, ut vitiose non scribant, l. c. 131), und für die Herſtellung reiner Bibeltexte, welche durch die Unwiſſenheit der Abſchreiber oft corrumpirt waren, bediente er ſich namentlich der Hand Alcuins (Alcuini Ep. 136, bei Jaffé VI, 529).

Eine für den oberflächlichen Beobachter anſtößige Partie im Leben Karls iſt ſein Familienleben; Einhard nämlich (Vita c. 18) führt mehrere ſeiner Frauen als concubinae auf. Nach den oben erwähnten Frauen, der fränkiſchen Himiltrude, welche von Einhard als concubina bezeichnet iſt (vgl. Annal. Lauriss., M. G. SS. I, 119 und Paul. Diac. De Epp. Mettens. l. c. II, 265), und der pflichtmäßig wieder entlaſſenen Langobardin Deſiderata, nahm er in matrimonium die edle Schwäbin Hildegard, dann die Oſtfränkin Faſtrada, die Sächſin Liutgard; hierauf als concubinae Madelgarda (deren Name mit dem ihrer Tochter Ruothilde übrigens in einem Trierer Codex fehlt), die Sächſin Gerſuinda, Regina und Adelinde. Dieſe Darſtellung gibt vielen Auctoren, welche ſonſt die Verdienſte Karls vollkommen würdigen, Veranlaſſung, mehrere ſeiner Kinder als uneheliche zu bezeichnen. Nun wird aber in Beziehung auf die von Einhard als concubina bezeichnete Himiltrude in einem Schreiben des Papſtes Stephan III. an Karl (und ſeinen ebenfalls bereits verheirateten Bruder Karlmann) geſagt: Jam Dei voluntate et consilio conjugio legitimo ex praeceptione genitoris vestri copulati estis (Mon. Carol., Jaffé IV, 159. Vgl. Abel 68 f. und gegen ihn Simſon 40, Note 1). Bezüglich der an letzter Stelle genannten Frauen iſt zu betonen, daß ſich Karl nicht ſimultan, ſondern ſucceſſiv mit ihnen verbunden hatte, wie aus dem Alter der von ihnen geborenen Kinder, ſo mager auch die bezüglichen Angaben der Quellen ſind, geſchloſſen werden darf (vgl. AA. SS. Boll. Jan. II, 884; Damberger III, 67, Note). Beſtimmter noch darf dieß daraus entnommen werden, daß Karl gewiß nicht erſt in vorgeſchrittenem Alter (bei dem Tode ſeiner Gemahlin Liutgard am 4. Juni 800 zählte er bereits 58 Jahre) in unerlaubten ſimultanen Verbindungen gelebt, er, von dem berichtet wird, daß er immer auf dem bloßen Leib ein Cilicium getragen habe (Ademari Chron., M. G. SS. IV, 118). Aus der erwähnten Bezeichnung der Himiltrude durch Einhard als concubina, durch den Papſt als conjux legitima, aus dem innigen Verhältniß Karls zu allen gleichzeitigen Päpſten und zu ſo vielen eifrigen Biſchöfen, Aebten und Prieſtern, aus Karls Eifer und Ernſt für Sittlichkeit in jeder Form, daraus endlich, daß kein einziger gleichzeitiger Auctor ein Wort des Tadels für ſein eheliches Leben gehabt, geht hervor, daß der Ausdruck concubina überhaupt nicht in dem modernen Sinn gefaßt werden darf. Derſelbe iſt vielmehr zu nehmen im Sinn des altrömiſchen Rechtes, welches unterſchied zwiſchen conjugium inaequale, der Verbindung mit einer Frau von geringerem Stand, geſchloſſen ohne geſetzliche Feierlichkeit, ohne Erbrecht der Kinder, und conjugium aequale, welches mit allen geſetzlichen Formen und Bedingungen geſchloſſen wurde. Beide Formen der Ehe waren erlaubt und rechtmäßig; die Kirche adoptirte (bis zum Tridentinum) ſie beide, und die erſtere wurde von Gratian in's Kirchenrecht aufgenommen (Dist. XXXIV, c. 4. Corp. jur., ed. Halae-Magdeb. 1747, col. 100. 101): quae (concubinae) sine dotalium tabularum (Ehecontract) solemnitate ductae fuerunt ... In quibus tria erant necessaria: primum ut uterque esset solutus, deinde fides mutua, tertium ut usque ad mortem in ea conjunctione manendum sibi proponerent ... habentur tanquam uxores, minus solemniter ductae (vgl. d. Art. Concubinat). Dieſe Art der Ehe, der concubinatus perpetuus, entſpricht alſo, abgeſehen von der durch das Tridentinum vorgeſchriebenen Form der Eheſchließung, genau der jetzt gebräuchlichen morganatiſchen Ehe oder Ehe zur linken Hand (ſ. d. Art. IV, 166). Derartige Ehen waren zweifellos jene Ehen Karls mit den Frauen, welche Einhard als concubinae

bezeichnet (vgl. Damberger III, 66; Katholik 1867, II, 92 ff.; Civiltà catt. 1863, V, 401 sqq.). Selbst daß Karl mit Zustimmung der Bischöfe Concubinen, d. h. wahre, aber nicht ebenbürtige Gemahlinnen, entlassen habe, was Damberger III, 67 als glaublich bezeichnet, und wodurch sich die Vielzahl der Ehen leichter erklären würde, ist nicht anzunehmen. Das Verbot der connubia injusta (Cap. von 789, n. 67, M. G. Legg. I, 64) und die Worte nec vir aliam (uxorem) accipiat vivente uxore priore (l. c. n. 43, p. 61), welche das von Karl selbst als verbindlich anerkannte Kirchenrecht braucht, lauten zu bestimmt. Ein Unterschied in der Unauflöslichkeit der Ehe mit einer ebenbürtigen und einer unebenbürtigen Frau wurde sicher nicht gemacht; hierin stand die kirchliche Praxis in jener Zeit auch bei den germanischen Völkern bereits fest (vgl. IV, 171). Der schnelle Abschluß einer neuen Ehe nach dem Tode einer Frau erklärt sich vollständig durch die Nothwendigkeit, bei seiner häufigen Abwesenheit im Kriegslager eine einsichtsvolle und gewissenhafte Leitung für seine zahlreiche Familie zu haben; die Wahl der Frauen endlich deutet auf politische Erwägungen hin, indem er seine späteren Frauen aus den Völkern wählte, mit welchen er kurz zuvor Krieg geführt hatte: Langobarden, Alamannen, Ostfranken, also Thüringern, Sachsen; sie sollten zur Befestigung des Friedens behilflich sein.

Noch bei Lebzeiten ordnete Karl (806) an, wie das Reich unter seine drei aus ebenbürtiger Ehe entsprossenen, also erbfähigen Söhne Karl, Pipin, Ludwig getheilt, aber dabei doch die principielle Einheit des Reiches festgehalten werden solle (Cap. de divisione imperii, M. G. Legg. I, 140; Einhard, Annal. ad ann. 806, M. G. SS. I, 193). Die Theilung kam nicht zur Ausführung, weil Pipin und Karl vor ihm (810 und 811) starben. Im J. 811 traf Karl testamentarische Verfügung über sein Vermögen (Einhard, Vita 33) und veranlaßte (September 813), daß die in Aachen zum Reichstag versammelten Großen seinem jetzt einzigen erbfähigen Sohn Ludwig als König des ganzen Reiches huldigten. Am folgenden Tag fand dessen Krönung in der Liebfrauenkirche daselbst statt. Am Sonntag den 22. Januar 814 zwang starkes Fieber den Kaiser, in Aachen das Bett zu hüten. Am fünften Tag seiner Krankheit empfing er aus der Hand des Erzbischofs Hildebald von Köln die heiligen Sterbsacramente. Am Sonntag den 28. Januar schloß er, nicht ganz 72 Jahre alt, sein Leben. Die letzte Handbewegung war das Kreuzzeichen, mit welchem er sich bezeichnete; das letzte Wort: Pater, in manus tuas commendo spiritum meum (Einhard, Vita, c. 30; Theganus, Vita Hludowici, M. G. SS. II, 592). Noch an demselben Tage wurde er in der von ihm erbauten Liebfrauenkirche zu Aachen beigesetzt, in vollem Kaiserornat auf vergoldetem Throne sitzend, das Evangelienbuch auf dem Schoß, aber unter dem Prachtgewand das Bußkleid, welches er zu tragen pflegte (Ademari Chron., M. G. SS. IV, 118). So fand die Leiche Kaiser Otto III., als er im J. 1000 das Grab öffnen ließ (Thietmar, Chron. SS. III, 781). Als Friedrich Barbarossa am 29. December 1165 durch Erzbischof Rainald von Köln und Bischof Alexander von Lüttich Karls Gebeine erheben ließ, waren sie in einem Marmorsarkophag beigesetzt (Sigeb., Auct. Aquic. SS. VI, 411). Bei dieser Gelegenheit ließ Friedrich eine von dem Gegenpapst Paschalis ausgestellte Canonisationsbulle verlesen, und als Gedenktag wurde der 28. Januar bestimmt, welcher auch in mehreren Martyrologien sich findet (Boll. Jan. II, 874. 888). Der damals noch im Schisma befangene Kaiser wollte das Volk glauben machen, er wandle denselben Weg, wie der um die Kirche so hoch verdiente Gründer des römisch-deutschen Kaiserthums. Diese Canonisation wurde von der allgemeinen Kirche nicht anerkannt; nur für Aachen wurde seine Verehrung als Beatus zugestanden (Officium, richtiger Missa de S. Carolo bei Canis., Lect. antiq., ed. Ingolst. 1604, VI, 438; Walch, Hist. canon. Caroli Magni, Jenae 1750; AA. SS. Boll. 28. Jan. II, 874 sqq. Vgl. Damberger III, 65 f.).

Der erste römische Kaiser deutscher Nation war ein Mann des Gedankens und der That, ein Gelehrter und ein Kriegsmann, besonnen und kühn, der Schrecken der Feinde und der Schutzherr der Schwachen, ein großer Staatsmann und ein edler Mensch, und vor Allem ein frommer, gläubiger Christ. Darin beruht seine Größe, daß er die Bedeutung der Kirche erfaßte, derselben für ihre civilisatorischen Aufgaben seinen Arm lieh, dafür aber auch für seine Aufgabe ihre mächtige Unterstützung empfing — das Ideal der Einigkeit zwischen Imperium und Sacerdotium, wie es wenige der nachfolgenden Kaiser erstrebten und erzielten. — Wie das bei großen Männern oft geschieht, wurde seine Person schon kurz nach dem Tode Gegenstand der dichtenden Volkssage, welche der Monachus Sangallensis auf Wunsch Karls des Dicken mit liebenswürdiger Naivität aufgezeichnet hat (M. G. SS. II, 726—763; Jaffé, Mon. Carol. 631—700). Zahlreiche andere sagenhafte Züge aus Karls Leben finden sich in späteren Schriften zerstreut (s. Wattenbach I, 178, Note 1; Cantu, Weltgesch., bearb. von Brühl, V, S. LXIV). Die im 11. Jahrhundert entstandene Historia de vita Caroli Magni, welche fälschlich dem Erzbischof Turpin von Reims zugeschrieben wird, ist bereits völlig sagenhaft und eine der ersten Quellen der romantischen Heldendichtung (Potthast, Bibl. hist. 554). — Von der reichen Literatur mag hier verzeichnet werden Gaillard, Histoire de Charlemagne, 4 vols., Paris 1782, 2e éd. 1819; Hegewisch, Geschichte der Regierung Karls des Großen, Hamburg 1791; Jenisch, Biographie Karls d. Gr., Berlin 1802; v. Aretin, Aelteste Sage über die Geburt und Jugend Karls d. Gr., München 1803; v. Dal-

berg, Betrachtungen über den Charakter Karls d. Gr., Frankfurt 1806; Dippoldt, Leben Karls d. Gr., Tübingen 1810; Pflaum, Karl d. Gr., Stuttgart 1814; Bredow, Karl d. Gr., Altona 1814; Kosegarten, Das 1000jährige Gedächtniß Karls d. Gr., Leipzig 1815; Lorenz, Karls d. Gr. Privat- und Hofleben, in Raumers Hist. Taschenbuch 1832; Capefigue, Charlemagne, Paris 1842; v. Gagern, Karl d. Gr., Darmstadt 1845; Sporschil, Karl d. Gr., sein Reich und sein Haus, Braunschweig 1846; Schröder, Geschichte Karls d. Gr., Leipzig 1852; Monnier, Alcuin et Charlemagne, 2e éd., Paris 1864; Alberdingk Thijm, Karel de Groote, deutsch von Troß, Münster 1865 (1868); v. Döllinger, Das Kaiserthum Karls d. Gr., im Münchener Histor. Jahrbuch 1865; Abel, Jahrbücher des fränkischen Reiches unter Karl d. Gr., Berlin 1866; Simson, 2. Theil dieses Werkes, Leipzig 1883; Haagen, Karls letzte Tage und Grab, Aachen 1866; Die Frauen Karls d. Gr., im Katholik 1867, II, 92; E. aus'm Werth, Karl des Gr. in Aachen befindliche Reliquien, in den Jahrbb. des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinlande, Heft 39 und 40, Bonn 1866, 265. [Weber.]

Karl V. und die deutschen Protestanten. Das Verhältniß Karls V. zu den deutschen Protestanten ist von jeher sehr verschieden aufgefaßt worden, zum großen Theile deßwegen, weil die Stellung dieses Kaisers zu den Neugläubigen verschiedene Phasen durchgemacht hat. Diese Phasen sind daher, wenn ein gerechtes Urtheil gefällt werden soll, wohl zu unterscheiden. — In ernster, verhängnißvoller Zeit war Karl zum Kaiser des heiligen römischen Reiches deutscher Nation gewählt worden. Die durch den Augustinermönch Martin Luther eifrigst geschürte politisch-religiöse Bewegung, welche man die „Reformation" genannt hat, wühlte die deutsche Nation bis in ihre tiefsten Tiefen auf. Die Negation dieses Mönches gegenüber der Lehre der katholischen Kirche war, was wohl zu beachten ist, in ihrem Beginne eine rein theoretische; erst im J. 1521 wurde dieß anders: damals zeigten sich die ersten praktischen Consequenzen der neuen Lehren. Karl V., der bei seiner Krönung in Aachen (23. October 1520) feierlich geschworen, die Kirche und deren Diener zu schützen, war entschlossen, gemäß diesem Schwure zu handeln. Der Papst hatte Luther in den Bann gethan; Karl V. wollte deßhalb sofort von Reichswegen gegen den verwegenen Mönch einschreiten. Der Staatsrath des Kaisers war anderer Ansicht und war geneigt, zu „temporisiren". Der Kaiser dagegen stand ganz entschieden, ohne jede Schwäche und jedes Schwanken, auf der Seite der alten Kirche. „Unsere Hoffnung, zu siegen," sagte der päpstliche Nuntius Aleander, „beruht einzig und allein auf dem Kaiser" (vgl. Friedrich, Der Reichstag zu Worms im J. 1521, nach den Briefen des päpstlichen Nuntius Hieronymus Aleander, 1871). Der jugendliche Kaiser gab jedoch zuletzt dem Andringen seiner Staatsmänner, unter denen Chièvres und Gattinara hervorragten, insofern nach, daß er Luther ein Verhör vor dem versammelten Reichstage gestattete. Nach diesem Verhör, welches am 17. und 18. April 1521 stattfand, wurde die Reichsacht gegen Luther und seine Anhänger ausgesprochen. Dem Kaiser war es wegen seiner auswärtigen Händel unmöglich, die Ausführung dieses Spruches durchzusetzen; er mußte dieß den einzelnen Reichsfürsten überlassen. Wie sehr die einschneidende Maßregel der Verhängung der Reichsacht gegen die Anhänger des sogen. neuen Evangeliums gerechtfertigt war, zeigten schon die von Luther und seinen Freunden verbreiteten Schriften, in welchen der völlige Umsturz aller bestehenden Verhältnisse in Kirche und Reich mit furchtbarer Beredsamkeit gepredigt wurde. Eine noch größere Rechtfertigung jener Maßregel lag in den jetzt Schlag auf Schlag folgenden revolutionären Ausbrüchen der deutschen Reichsritter und der deutschen Bauern. Beide Revolutionen wurden indessen von den Landesfürsten blutig unterdrückt. Allein nur die Bestrebungen der deutschen Reichsritter und Bauern in Betreff der weltlichen Dinge waren niedergeschlagen, nicht zugleich diejenigen, welche kirchliche Dinge betrafen. Diese wurden in anderer Form aufgenommen von einem Theile der Sieger, den Reichsfürsten, in deren Arme sich inzwischen Luther geworfen hatte. Im Juli 1527 kam der Kurfürst von Sachsen endlich den dringenden Aufforderungen Luthers, sich der Kirchen seines Landes wie der Brücken, Stege und Wege anzunehmen, nach; eine aus Theologen und Weltlichen bestehende Visitationscommission führte im ganzen Kurfürstenthum Sachsen die neue Lehre ein. Wer sich den Anordnungen des Kurfürsten, der sich als summus episcopus seines Landes geberdete, nicht fügen wollte, dem blieb die Freiheit, auszuwandern. Fast gleichzeitig führte der Landgraf Philipp von Hessen das Territorialkirchenthum in seinem Lande ein. Einige andere deutsche Fürsten und Reichsstädte folgten bald nach. An die Stelle der einen allgemeinen Kirche trat für jedes einzelne Land, dessen Obrigkeit sich von der alten Kirche lossagte, ein eigenes, durch die Landesgrenze beschränktes Kirchenthum. Diese neue Einrichtung schnitt die bisherige kirchliche Jurisdiction völlig ab, während man (um das Volk zu täuschen) aus dem katholischen Dogma Vieles und aus dem katholischen Cultus Einiges mit herübernahm. Während diese gewaltige Umwälzung im römisch-deutschen Reiche vor sich ging, war Karl V. abwesend; im J. 1522 hatte er nach Spanien, welches das Fundament seiner Macht war, zurückkehren müssen; dann nahm der französische Krieg seine ganze Aufmerksamkeit in Anspruch. Erst im J. 1530 konnte er den deutschen Verhältnissen wieder seine volle Aufmerksamkeit zuwenden. Zur Berathung über die dringend nothwendige Türkenhilfe und zur Beilegung des religiösen Zwiespaltes eröffnete der Kaiser am

20. Juni 1530 einen Reichstag in Augsburg (s. d. Art. Augsburg, Reichstag daselbst). Bereits am 25. Juni ließen der Kurfürst von Sachsen, der Landgraf Philipp von Hessen, die Herzoge Franz und Ernst von Braunschweig-Lüneburg, der Markgraf Georg von Brandenburg, der Fürst Wolfgang von Anhalt und die Abgesandten der Reichsstädte Nürnberg und Reutlingen ein von Philipp Melanchthon verfaßtes Bekenntniß ihrer Lehren verlesen (s. d. Art. Augsburger Confession). Dasselbe war in milder Form abgefaßt und besonders deßhalb bemerkenswerth, weil es ein Concil forderte und die Vereinigung der kirchlichen und weltlichen Gewalt in Einer Hand im Princip verneinte. Durch dieses Entgegenkommen der Neugläubigen, insbesondere durch die eigenthümliche Haltung Melanchthons wurde der Kaiser angetrieben, selbst, nach Verlesung der Confutation der Confession, Vermittlungsversuche zu machen. Es war jedoch Alles vergebens. Der vom Kaiser geplante friedliche Reunionsversuch wurde durch die neugläubigen Fürsten und Städtegesandten durchkreuzt. Die Anwendung gewaltsamer Maßregeln hat Karl V. während des Augsburger Tages nicht beabsichtigt. (Vgl. den Beweis bei L. Pastor, Die kirchlichen Reunionsbestrebungen während der Regierung Karls V., Freiburg 1879, 65 ff.) Der Kaiser wandte sich nach dem Scheitern des Augsburger Friedensversuchs jetzt nur um so energischer dem Mittel zu, von welchem er schon seit Langem die Beilegung der kirchlichen Wirren hoffte: eine allgemeine Kirchenversammlung sollte über die streitigen Religionslehren entscheiden. Unablässig bemühte er sich hierfür. „Seit dem Jahre 1529," schreibt er in seinen Aufzeichnungen (deutsch von L. A. Warnkönig, Leipzig 1862, 83), „in welchem der Kaiser zum ersten Mal nach Italien ging und mit dem Papste Clemens (VII.) eine Zusammenkunft hatte, unterließ er nie, so oft er diesen Papst oder den Papst Paul sah, auf allen seinen Reisen, auf allen Reichstagen Deutschlands, in allen anderen Zeiten und unter verschiedenen Verhältnissen, beständig, entweder in Person oder durch seine Worte ein allgemeines Concil als das einzige Heilmittel für die Uebelstände Deutschlands und die Verirrungen, welche sich in der Christenheit verbreiteten, zu begehren." Die Geschichte bestätigt die Wahrheit dieser Worte. Wie kam es nun, daß der Zusammentritt des Concils sich dennoch bis zum Jahre 1545 hinauszog? Man hat mit Unrecht die Päpste hierfür verantwortlich gemacht. Sie ebenso wenig wie Karl V. haben die Abhaltung einer allgemeinen Kirchenversammlung verzögert, sondern Franz I. von Frankreich. Weil das Concil die Ruhe im römisch-deutschen Reiche wiederherstellen sollte, deßhalb arbeitete der französische König mit eiserner Consequenz gegen das vom Kaiser und der ganzen Christenheit ersehnte Concil. Nächst dem französischen König tragen schwere Schuld an der Verzögerung des Concils die maßgebenden Fürsten und Theologen des neuen Kirchenthums, vor Allen der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen. Während sich aber so das Concil hinauszog, waren die Zustände Deutschlands immer verworrener geworden. Die äußerliche Ruhe wurde nur nothdürftig durch Friedstände (Nürnberger Religionsfriede 1532, Frankfurter Uebereinkunft 1539) erhalten. Ende der dreißiger Jahre trat indessen eine bedeutsame Wendung ein. Gerade damals zeigte die Einführung der neuen Lehre im albertinischen Sachsen und in Brandenburg, daß nothwendigerweise etwas geschehen müsse. Zu gleicher Zeit versuchte indessen Landgraf Philipp von Hessen (aus Furcht wegen seiner Bigamie, welche die Reichsgesetze verboten) eine Annäherung an den Kaiser. Dieser, der noch immer von der Anwendung gewaltsamer Maßregeln nichts wissen wollte, wandte sich jetzt zu neuen Vermittlungsversuchen. Zwei Umstände wirkten hierbei in sehr wesentlicher Weise mit: 1. seine bedrängte politische Lage, welche ihm die Wiederherstellung der Ruhe im Reich mehr denn je wünschenswerth erscheinen ließ; 2. seine Täuschung in Betreff des Wesens der neuen Lehre. In dem officiellen Bekenntniß der Protestanten, in der Augsburger Confession, trat ihm nämlich der eigentliche Gegensatz der alten und der neuen Kirche, die Verneinung der Jurisdiction der katholischen Kirche, nicht entgegen; auch in Betreff der Lehre mußte der Kaiser nach dem Wortlaut dieses Actenstückes die Abweichungen von dem katholischen Dogma für weit geringer ansehen, als sie in der That waren. Nur hierdurch erklärt sich sein von jetzt an noch bis zum Jahre 1546 fortgesetztes Bemühen, die thatsächlich vorhandene große Kluft durch Besprechungen über diesen oder jenen Artikel der Lehre zu schließen. Ebenso ist allein hierdurch seine fortgesetzte Schonung und Milde gegen die Fürsten des neuen Kirchenthums, welche sich die größten Rechtsverletzungen und Gewaltthaten erlaubten, erklärlich. Bekanntlich erhob wegen dieser Schonung und Milde der König Ludwig XIV. ein Jahrhundert später vor den geistlichen Fürsten von Deutschland, um sie zum Hasse gegen Oesterreich zu reizen, die Anklage, daß der Protestantismus sein Entstehen und sein Wachsthum der Connivenz des Hauses Habsburg verdanke. Diese Anklage ist nicht begründet. Die Kirchlichkeit des Kaisers ist nach dem einstimmigen Zeugnisse der päpstlichen Nuntien und der venetianischen Gesandten über jeden Zweifel erhaben. Keinen Augenblick hat Karl V. irgend welche Neigung zu der neuen Lehre gezeigt. Er hat im Gegentheil von der alten Kirche zu retten gesucht, was ihm noch rettbar schien. Er hat keine Sorge und Mühe gescheut, um die deutsche Kirchenspaltung zu beendigen. Es gelang ihm nicht, einestheils weil er glaubte und gemäß der Augsburger Confession glauben mußte, daß es sich in erster Linie um die Lehre handle, weil er darum auf diese hauptsächlich sein Augenmerk richtete und eben deßhalb das eigentlich trennende Moment, die Ver-

änderung der Kirchenverfassung in das factisch seit 1527 bestehende Territorialkirchenthum, nicht der vollen Wichtigkeit gemäß würdigte. Es gelang ihm ferner nicht, weil die mächtigsten katholischen Fürsten, die bayerischen Herzoge, aus schmählichem Egoismus offen und geheim allen Plänen, welche die Herstellung der Ruhe in Deutschland und mithin die Stärkung der kaiserlichen Obergewalt bezweckten, entgegenarbeiteten. Es gelang ihm endlich deßhalb nicht, weil die Inhaber des neuen Kirchenthums, voran der sächsische Kurfürst und der hessische Landgraf, trotz ihrer Aneignung der von Melanchthon verfaßten Confession, trotz ihrer Berufung auf ein allgemeines, freies, christliches Concil, von Anfang an nicht eine Ausgleichung wollten, sondern die Fortdauer und Erweiterung der religiösen Spaltung. Die Instructionen, welche sie ihren Theologen und Gesandten auf die Religionsgespräche mitgaben, sowie ihr ganzes Verhalten und ihr Eingreifen in die Verhandlungen selbst beweisen dieß deutlich. Diese drei Momente bewirkten das völlige Scheitern der vom Kaiser im J. 1540 und 1541 angestellten Reunionsversuche. (Im Einzelnen vergleiche über den Hagenauer Tag, das Wormser und das Regensburger Religionsgespräch des Unterzeichneten Schrift über „die kirchlichen Reunionsbestrebungen"; die Vertheidigung des Kaisers hat zuerst Onno Klopp in seiner trefflichen Studie über Karl V., Histor.-polit. Blätter LX, 213 ff., geführt.) Schon am Schlusse des Regensburger Reichstags von 1541 hatte Karl V., gezwungen durch die Türkengefahr, den Protestanten sehr bedeutende Zugeständnisse gemacht, ohne etwas zu erreichen; die Aggression, die damals sich der Fahne des Protestantismus bediente, war unersättlich. Im J. 1544 mußte der Kaiser neue, bedeutende Zugeständnisse machen, jedoch mit keinem bessern Erfolge. Die protestantischen Fürsten sahen in jedem Versuch der Begütigung nur eine Abschlagszahlung auf das Ganze, welches sie forderten. Diese Forderung war die reichsrechtliche Anerkennung des Territorialkirchenthums. Der Streit, in welchen der Kaiser durch seine 1544 gemachten Zugeständnisse mit dem Papste gerathen war, fand sofort seine Beendigung durch die definitive Ausschreibung des allgemeinen Concils. Der Kaiser ging nun mit neuem Eifer an das, was er sich als höchste Lebensaufgabe gestellt: Deutschlands Wiedervereinigung im Glauben. Im December 1545 war das Concil in Trient eröffnet worden; der Kaiser veranstaltete im Januar 1546 ein neues Religionsgespräch in Regensburg. Eine Einigung wurde indessen hier nicht erzielt. Die protestantischen Abgeordneten entfernten sich im Gegentheil unter nichtigen Vorwänden, ehe der Kaiser in Regensburg erschien. Alle seine Bemühungen zur Wiederanknüpfung der von den Protestanten in so jäher Weise abgebrochenen Verhandlungen waren vergebens. Der Gedanke, welchen Karl so lange zurückgedrängt hatte, gewann jetzt in seiner Seele Raum: er beschloß, die protestantischen Fürsten mit Gewalt zur Unterwerfung zu bringen. Die Gründe, welche ihn hierzu bestimmten, hat am besten der venetianische Gesandte Mocenigo auseinandergesetzt (Fiedler, Relationen venetianischer Botschafter, Wien 1870, 80 ff.). Es sind folgende: 1. Der Kaiser hatte einen sehr geringen Anhang; wenn er etwas durchsetzen wollte, mußte er dem Herzog von Sachsen und dem von Würtemberg den Hof machen. Noch demüthiger stand der Kaiser dem hessischen Landgrafen gegenüber. 2. Das Lutherthum nahmen die deutschen Fürsten nur zum Theil aus Ueberzeugung an; ihr hauptsächlicher Beweggrund bei Annahme der neuen Lehre war der, daß sie durch dieselbe freier leben und sich bereichern konnten. Die nicht lutherischen Fürsten wurden mit Gewalt zum Abfall von dem alten Glauben genöthigt, sie schwebten in beständiger Furcht. 3. Keines der vorgeschlagenen Concilien wollten die protestantischen Fürsten anerkennen, auch hatten sie bei dem Regensburger Religionsgespräch nicht die mindeste Nachgiebigkeit gezeigt. 4. Die protestantischen Fürsten gaben zu erkennen, daß sie einen Fürsten ihrer Religion, den Herzog von Sachsen, zum König wählen wollten. 5. Der Kaiser mußte fürchten, daß auch die geistlichen Fürsten lutherisch würden, wie es der Erzbischof von Köln bereits geworden, oder daß sie, als die schwächeren, verjagt würden. 6. Der Kaiser fürchtete, daß in Flandern und in den Niederlanden die neue Lehre auch Eingang finden werde, wie dieß in Tirol und den anderen kaiserlichen Staaten bereits der Fall war. (Ueber den Widerstand, welchen der Kaiser hier dem Eindringen des Protestantismus entgegensetzte, vergleiche das keineswegs unparteiische Werk von Henne, Histoire du règne de Charles-Quint en Belgique, Bruxelles 1858 ss., 10 vols.) Dieß waren die Gründe, welche den Kaiser zum Rüsten bestimmten. Den Krieg selbst begann nicht er, sondern der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen und der Landgraf von Hessen, welche das Geld zu ihrem Angriffskriege von dem französischen Könige Franz I. erhalten hatten. Mithin ist der schmalkaldische Krieg eigentlich ein Krieg des Königs Franz I. gegen den Kaiser Karl V. zum Zwecke der Zerrüttung Deutschlands in sich, denn der eigentliche Kriegsherr ist stets derjenige, der das Geld hergibt. Das Wort „Religion", welches der Kurfürst und der Landgraf gebrauchten, hatte lediglich den Zweck, ihre Unterthanen über die Sache selbst irre zu führen. Das wahre Verhältniß erhellt klar aus der Thatsache, daß der protestantische Herzog Moritz von Sachsen mit dem Kaiser gegen die Schmalkaldener kämpfte. Der schmalkaldische Krieg war somit, trotz der Verbindbindung des Kaisers mit dem Papste, kein eigentlicher Religionskrieg. (Vgl. Wie man in Deutschland Religionskriege macht, 4. Aufl., Frankfurt a. M. 1864.) Den Kaiser begünstigte in diesem Kriege das Glück ungemein. Noch im Laufe

des Jahres 1546 unterwarf er mit leichter Mühe die süddeutschen Städte, welche auf Seite der Schmalkaldener gestanden. Im folgenden Jahre mußte sich der Kurfürst Johann Friedrich von Sachsen nach dem jämmerlichen Treffen von Mühlberg (eine Schlacht kann man es nicht nennen; non pugna, sed desertio, schrieb Melanchthon) dem Kaiser unterwerfen. Ihm folgte der Landgraf von Hessen, dessen Unterthanen mit seinem ungerechten Kriege äußerst unzufrieden waren. Beide wurden die Gefangenen des Kaisers. Die außerordentlich große Mäßigung, welche Karl V. nach seinem glänzenden Erfolge bewies, widerlegt am besten alle modernen Anschuldigungen gegen ihn. Denjenigen, welche ihm riethen, seinen Sieg wie Cäsar bis zur Vernichtung des Feindes zu verfolgen, erwiederte er: „Die Alten hatten ein Ziel vor Augen, die Ehre; wir Christen haben deren zwei, die Ehre und das Heil der Seele.“ Die kirchliche Organisation der Neugläubigen ließ er unangefochten. Auf dem 1547 in Augsburg eröffneten Reichstage stellte er an die protestantischen Fürsten nicht die Forderung eines bedingungslosen Rücktrittes zur alten Kirche. Er verlangte einzig und allein die Anerkennung des Concils, auf welchem auch die protestantischen Theologen gehört werden sollten. Gemäß der Augsburger Confession mußte er diese Forderung stellen. Die Reichsstände erklärten sich hiermit einverstanden. Allein infolge des schon während des schmalkaldischen Krieges ausgebrochenen und durch die Verlegung des Concils von Trient nach Bologna verschärften Conflictes zwischen Kaiser und Papst war hieran augenblicklich nicht zu denken. Da die Reichsstände dem Kaiser die Aufgabe, für den einstweiligen Zustand Sorge zu tragen, überwiesen hatten, so gab derselbe das sog. Interim (s. d. Art.). Die Aussichten auf die Wiedereröffnung des Concils wurden durch die am 8. Februar 1550 erfolgte Wahl des Cardinals del Monte zum Papste Julius III. in erfreulichster Weise gebessert. Der Reichsabschied vom 13. Februar 1551 bestätigte die einhellige Uebereinkunft der Stände, daß die Erörterung der streitigen Religion dem allgemeinen Concil heimgestellt und unterworfen sein solle. Wenn also menschliche Zusagen und Versprechungen eine Gewähr für die Zukunft geben konnten, so bot sich nun dem Kaiser die Aussicht auf die endliche Beilegung des religiösen Zwiespaltes im römisch-deutschen Reiche. Im Mai 1551 sollten die Verhandlungen des Concils in Trient wieder beginnen. Man vertagte sie indessen auf den 1. September, „um die Deutschen zu erwarten“. Im Herbst trafen denn in der That aus Sachsen und Würtemberg und von einigen Städten, z. B. Straßburg, protestantische Abgeordnete in Trient ein. Wie unerfreulich immerhin ihre Forderungen sein mochten, viel war doch schon durch das bloße Erscheinen der Protestanten in Trient erreicht. Im December 1551 mußte sich sogar der theologische Wortführer der protestantischen Partei, Philipp Melanchthon, auf Befehl des Kurfürsten Moritz von Sachsen nach Trient aufmachen. Er kam jedoch nur bis Nürnberg, denn inzwischen war Moritz von Sachsen gegen seinen kaiserlichen Freund und Wohlthäter losgebrochen. Moritz stand in offenem Bündniß mit dem französischen Könige und in geheimem mit den Türken. Er zwang den gichtkranken Kaiser zur schleunigen Flucht über die schneebedeckten Berge von Tirol und sprengte das Trienter Concil auseinander. In Linz und Passau stellte der Verräther dann seine Friedensbedingungen. Was Moritz vor Allem anstrebte, war die Anerkennung des Besitzstandes auch für den Fall, daß eine Einigung nicht zu Stande komme. Diese Forderung schloß die reichsrechtliche Anerkennung des Landeskirchenthums in sich. Hierein einzuwilligen, hielt der Kaiser mit seinem Gewissen für nicht vereinbar (vgl. den sehr merkwürdigen Brief an seinen Bruder vom 30. Juni 1552, bei Lanz III, 318 ff.). Er hielt hieran unentwegt fest. Die Stelle des Vertrags über die einstweilige Anerkennung des Landeskirchenthums strich er weg. Außerdem bemerkte er ausdrücklich, daß er den Vertrag nur mit Rücksicht auf die große Nothlage Ferdinands ratificire (Lanz III, 481). Als dann im J. 1555 auf dem Augsburger Reichstage von den Protestanten abermals die reichsrechtliche Anerkennung des Territorialkirchenthums gefordert wurde, zog sich Karl von den Verhandlungen, auf die er, da Krankheit seine persönliche Anwesenheit verhinderte, doch nicht entscheidend einwirken konnte, völlig zurück. Die Entscheidung überließ er in jeder Hinsicht seinem Bruder Ferdinand. „Und um Euch hiervon offen und wie es sich unter Brüdern geziemt,“ schreibt er an Ferdinand, „den Grund anzugeben, es geschieht allein aus Rücksicht auf die Religionssache, über welche ich die Scrupel habe, welche ich Euch so eingehend und offen mündlich bei unserer letzten Zusammenkunft in Villach auseinandergesetzt habe. Ich bitte Euch, keinen andern Grund zu vermuthen und darauf zu achten, daß Ihr zu keinem Punkte Eure Zustimmung gebet, welcher Euer Gewissen beschweren könnte oder die Ursache noch größern Zwiespaltes in der Religion sein könnte, oder der die Heilung der Spaltung, welche wir von der Gnade und Barmherzigkeit Gottes hoffen müssen, noch weiter entferne“ (Lanz III, 622 f.).

Karl V. wollte offenbar mit einer Neuordnung der deutschen Verhältnisse im Sinne des Landeskirchenthums nichts zu thun haben. Er erkannte klar, daß eine reichsrechtliche Anerkennung dieses Kirchenthums die Wiedervereinigung der Getrennten, die Heilung der religiösen Spaltung unmöglich machen werde. Den Weg zu einer endlosen Spaltung des Reichs zu öffnen, hielt er mit seinem Gewissen nicht für vereinbar. Als daher Ferdinand im September 1555 abermals um seine Entscheidung bat, wiederholte der Kaiser, daß er um des Gewissens willen Scheu trage, sich in die Religionsangelegenheit zu verwickeln. Ferdinand

fügte sich in das Unvermeidliche: durch seine Nothlage gezwungen, schloß er den sogen. Augsburger Religionsfrieden ab. Karl V. verhehlte sich nicht, daß dieser sogen. Friede (in Wahrheit der Brunnquell alles spätern Unheils für Deutschland) ihn auf immer dem Ziel entrückte, dem er für das heilige römische Reich deutscher Nation mit so vielen Opfern und Mühen nachgestrebt. Der Gedanke der Abdankung, mit welchem er sich schon längere Zeit getragen, gedieh jetzt zum Entschlusse. Noch im Herbste des Jahres 1555 übergab er die Regierung der Niederlande seinem Sohne Philipp, die Stände des römisch-deutschen Reichs wies er an seinen Bruder Ferdinand. Dann trat er die letzte Reise seines Lebens an. Er begab sich nach dem Hieronymitenkloster San Yuste in Estremadura. Es ist unrichtig, daß er hier in klösterlicher Abgeschiedenheit, ohne Theilnahme an den Interessen der Welt gelebt habe: er unterhielt im Gegentheil einen lebhaften Briefwechsel über alle wichtigeren Fragen der Politik (vgl. das treffliche Werk von Gachard, Retraite et mort de Charles-Quint au monastère de Yuste, 2 vols., Bruxelles 1854 s.). Daneben lebte er freilich vorzugsweise religiösen Uebungen: Messe und Predigt besuchte er mit ebenso großer Andacht wie Regelmäßigkeit. Zuweilen machte er sich auch Vorwürfe, daß er gegen Luther anfangs nicht strenger verfahren. Im Herbste des Jahres 1558 ergriff ihn eine tödtliche Krankheit; nachdem er zweimal mit großer Andacht den Leib des Herrn empfangen, verschied er am 21. September 1558 mit den Worten: „Du bleibst in mir, auf daß ich in dir bleibe." — Am Ende desselben Jahres hielt der theologische Wortführer der Protestanten, Ph. Melanchthon, Rundschau über die Ereignisse dieses Jahres. Er kommt hierbei auch auf den Kaiser Karl, der in diesem Jahre, „nachdem er große Dinge ausgerichtet, seliglich entschlafen in Spanien in einem Kloster, darin er der Ruhe halben entwichen, und fast zwei Jahre mit Beten und Lesen zugebracht hat, wie er denn sonderlich gern im Bernhardo gelesen". Melanchthon gibt dann einen kurzen Ueberblick über das Verhalten des Kaisers zum Könige von Frankreich und zum Papste, und faßt sein Urtheil zusammen in die Worte: „Diese Handlungen, darinnen sich der Kaiser gar bescheiden gehalten, zeigen genugsam an, daß er ein weiser, glimpflicher und gutthätiger Herr gewesen ist." Bei der Erörterung der Stellung, welche Karl in der kirchlichen Frage eingenommen, hebt der protestantische Gelehrte nachdrücklich hervor, daß es von Anfang an der Wille des Kaisers gewesen sei, die Angelegenheit auf einem Concile zu vertragen. Zum Schlusse bemerkt er: „Dieß habe ich an dem Orte von dem Kaiser Karl anzeigen wollen, dieweil es in anderen Historien ausgelassen ist (nämlich bei Sleidan). Es sind viel herrliche Tugenden in ihm gewesen. Denn für sich selbst war er ein eingezogener, mäßiger Herr. Im Regimente aber sind viele Anzeichen einer hohen, großen Weisheit. Und daß er in der Regierung Gerechtigkeit und Gelindigkeit lieb gehabt und gebraucht, weiset seine ganze Historie aus" (Corp. Ref. VII, 708—717). Auf dieses Zeugniß Melanchthons, den keine Bande der Dankbarkeit an den Kaiser fesselten, ist besonderes Gewicht zu legen gegenüber derjenigen modernen Richtung, welche, die Verleumdungen Sleidans und der französischen Hofhistoriker wiederholend, Karl V. als einen verruchten Tyrannen darzustellen sich bemüht. Der hauptsächlichste und geschickteste Vertreter dieser Richtung ist L. v. Ranke. Dieser Historiker faßt sein Urtheil über den Kaiser in folgende Worte zusammen: „Karl V. ist zweideutig, durch und durch berechnet, habgierig, unversöhnlich, schonungslos, und dabei hat er doch eine erhabene Ruhe, ein stolzes die Dinge gehen lassen, Schwung der Gedanken und Seelenstärke" (Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation V, 113). Noch mehr hat dann W. Maurenbrecher (Karl V. und die deutschen Protestanten, 1545—1555, Düsseldorf 1865. Vgl. auch Maurenbrechers Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit, Leipz. 1874, 99 ff.) den „spanischen Karl" verunglimpft, jedoch mit so geringem Geschick, daß jetzt von völlig unverdächtiger Seite offen zugestanden wird, der Werth des Maurenbrecher'schen Buches bestehe ausschließlich in den von ihm aus Simancas mitgetheilten Actenstücken. Einige Jahre nach dem Erscheinen des Maurenbrecher'schen Machwerks veröffentlichte Onno Klopp seine Studie über Kaiser Karl V. im 60. Bande der Histor.-polit. Blätter. Sie ist das Beste, was über den vielverkannten Kaiser bis jetzt geschrieben ist. Von älteren Werken über Karl V. sind vornehmlich folgende hervorzuheben: Sandoval, Historia de la vida y hechos del emperador Carlos V., Valladolid 1600, 2 voll.; Sepulveda, De rebus gestis Caroli V., Madriti 1780; Snoekaert van Schanivenburg (Zenocarus), De re publica, vita, moribus, rebus gestis etc. Caroli V. libri VII, Gand. 1559. Völlig veraltet ist Robertson, History of the Reign of the Emperor Charles V., Lond. 1769, 3 vols.; immer noch brauchbar dagegen des ehrlichen Protestanten K. A. Menzels Gesch. der Deutschen, Bd. 1—3, Breslau 1826 ff. Auch Bucholtz, Gesch. Ferdinands I., 9 Bde., Wien 1831 ff., gehört hierher. Sehr beachtenswerth ist die Biographie Karls, welche der hochverdiente Gachard in der belgischen Biographie nationale veröffentlicht hat. Die kirchlichen Reunionsbestrebungen des Kaisers hat der Verf. dieses in seinem oben citirten Buche nach den Quellen darzustellen gesucht. Das Verhältniß Karls zur römischen Curie in den Jahren 1544, 1545 und 1546 hat A. v. Druffel in einer eigenen Abhandlung (München 1877 ff.) sehr parteiisch dargestellt. Vgl. über diese Verhältnisse die trefflichen Ausführungen J. Hergenröthers, Kathol. Kirche und christl. Staat, Freiburg 1872, 217 ff. 702 f. — Die Masse des in neuerer Zeit über Karl V.

publicirten Quellenmaterials ist kaum mehr übersehbar. Für das Verhältniß des Kaisers zu den Protestanten kommen besonders in Betracht: 1. Die venetianischen Gesandtschaftsberichte, veröffentlicht in den allbekannten Sammlungen von Albèri, Gachard (1856) und Fiedler (1870). 2. Die päpstlichen Nuntiaturberichte und Verwandtes in Lämmer, Mon. Vaticana, Friburg. 1861, und Mantissa Melet. Romanor., Ratisbon. 1875. 3. Die Correspondenz des Kaisers: Lanz, Correspondenz des Kaisers Karl V., aus dem königl. Archiv und der Bibliothek de Bourgogne zu Brüssel, 3 Bde., Leipzig 1844—1846; Lanz, Staatspapiere zur Gesch. Karls V., Stuttgart 1845; G. Heine, Cartas al emperador Carlos V. escritas en los años de 1530—1532 por su confesor, Berl. 1848; Bradford, Correspondence of the Emperor Charles V. and his Ambassadors at the courts of England and France, Lond. 1850, aus dem Wiener Archiv; ebendaher Bucholtz, Ferdinand I., Bd. IX, und Lanz, Actenstücke zur Geschichte Kaiser Karls V., Wien 1853; Correspondenz Karls V. mit dem Bischof Conrad III. v. Würzburg, im Archiv des hist. Ver. f. Unterfranken, 1839. Die spanische Correspondenz des Kaisers findet sich in folgenden Sammlungen: Heine-Gayangos, Calendar of Letters, Despatches and State-papers, relating to the negociations between England and Spain, II u. III, Lond. 1866. 1877; Gachard, Corresp. de Charles V et d'Adrien VI, 1859; Coleccion de documentos ineditos, vol. I. II. VII. IX u. s. w.; Döllinger, Documente zur Gesch. Karls V., I, Regensb. 1862, und Maurenbrecher im Anhang seines obenerwähnten Buches. Vieles Neue bietet Janssen, Gesch. des deutschen Volkes II—III. Zahlreiche unbekannte Documente ruhen noch in den Archiven und Bibliotheken von Spanien und Italien; auch in Brüssel und Wien ist sicherlich Manches vorhanden. Aus den verschiedensten Sammlungen zusammengelesen ist die sehr werthvolle Publication A. v. Druffels, Briefe und Acten zur Gesch. des 16. Jahrhunderts, I—III (1546 bis 1551), München 1873—1880. — Eine dem jetzigen Stande der Forschung entsprechende Biographie Karls fehlt noch. Unvollständig ist Baumgarten, Gesch. Karls V., 2 Bde., Stuttg. 1885 bis 1887; ebenfalls ungenügend, dabei gehässig de Leva, Storia di Carlo V in correlazione all'Italia, 4 voll., Venez. e Pad. 1863—1881. [Pastor.]

Karlstadt (Carolstadt oder Carolostatinus), der gewöhnliche Name, welchen der sogen. Reformator Andreas Rudolphi (Rudolphus) Bodenstein nach seinem Geburtsorte Karlstadt in Franken mit Vorliebe führte. Das Geburtsjahr dieses Mannes ist nicht bekannt; sicher ist nur, daß er einige Jahre vor Luther geboren wurde. Ebenso wenig weiß man etwas über seine Eltern und seine frühesten Lebensschicksale. Verbürgt ist, daß er zu seiner wissenschaftlichen Ausbildung neben deutschen auch außerdeutsche Universitäten besuchte. Mit der Würde eines Baccalareus biblicus bekleidet, wurde er im J. 1504 in die philosophische Facultät der neu errichteten Universität zu Wittenberg berufen. Im J. 1510 erhielt er daselbst den theologischen Doctorgrad und die durch Trutvetters Berufung nach Erfurt erledigte theologische Professur, sowie das Archidiaconat an der Stiftskirche. Von seinen Freunden werden um diese Zeit seine sprachlichen Kenntnisse, sein philosophisches und theologisches Wissen in überschwänglicher Weise gepriesen; Scheurl feierte ihn in öffentlicher akademischer Rede als einen großen Philosophen, einen größern Theologen, den größten Thomisten. Offenbar war es eitle Selbstgefälligkeit und Ruhmsucht, wenn der „größte Thomist" während des Jahres 1514 im Convente der Minoriten täglich eine Stunde über Duns Scotus im Sinne der Scotisten las. Auch konnte er schlecht seinen Unmuth verhehlen, als der Ruhm Luthers, der seit 1512 sein College war, den seinigen zu überstrahlen begann. Sein Verhältniß zu Luther war daher anfänglich keineswegs ein freundliches. Im Uebrigen war Karlstadt eine ungemein unruhige Natur, voll glühender Leidenschaftlichkeit und heftigen Ungestüms; von wahrhaft geistlichem Wesen war bei ihm nicht viel zu finden. Namentlich Geldgier offenbarte er in höchst unangenehmer Weise. Bei solchen Charaktereigenschaften kann es nicht auffallen, daß er, als Luthers Ansehen und Anhang mehr und mehr wuchs, ebenfalls auf dessen Seite trat, da er dabei für den Augenblick am meisten gewinnen konnte. Schon im Mai 1517 konnte Luther über diese Thatsache voll Freude an Scheurl berichten. Ruhmsucht vor Allem war die Triebfeder, welche Karlstadt veranlaßte, den von Eck in seinen „Obelisken" hingeworfenen Fehdehandschuh aufzunehmen; ohne Luthers Wissen und Zustimmung veröffentlichte er 1518 gegen die Obelisken 402 Thesen. Der auf diese Weise begonnene schriftliche Streit führte zu der Leipziger Disputation (27. Juni bis 16. Juli 1519), in welcher Karlstadt eine solche Niederlage erlitt, daß selbst seine eifrigsten Freunde nur in höchst zweideutiger Weise ihm den Sieg zuerkennen konnten. An diese Disputation schloß sich eine sehr unerquickliche literarische Fehde zwischen Karlstadt und Eck, in welcher ersterer freilich seinen Gegner in persönlichen Invectiven bei Weitem übertraf. Das leidenschaftliche Ungestüm wuchs im Streite bei Karlstadt von Tag zu Tage. Infolge seines Ehrgeizes wurde auch das Verhältniß zu Luther, der auf der Leipziger Disputation für ihn hatte eintreten müssen, mehr und mehr gelockert, so daß man ihre gegenseitige Gesinnung schon bald fast ein Zerwürfniß nennen konnte. Höchst erwünscht kam ihm daher jedenfalls der Ruf, den im Frühjahr 1521 der König Christian II. von Dänemark an ihn ergehen ließ, unter seinem unmittelbaren Schutz in seinem Reiche die Reformation anzubahnen und durchzuführen. Sein Aufenthalt in Kopenhagen währte jedoch nicht lange; schon am 21. Juni desselben Jahres war er wieder in

Wittenberg. Wahrscheinlich hatte der König mit seinen reformatorischen Plänen nicht in dem Maße durchdringen können, wie es die Leidenschaft Karlstadts wünschte. Da Luther unterdessen auf der Wartburg in Sicherheit gebracht war und ihm nicht mehr hemmend in den Weg treten konnte, mochte Karlstadt den Zeitpunkt für geeignet erachten, durch möglichst radicales Reformiren sich an die Spitze der Bewegung zu bringen und so seinen Ehrgeiz zu befriedigen. Mit großem Ungestüm begann er alsbald nach seiner Rückkehr den schriftlichen Kampf gegen Cölibat und Mönchsgelübde. Am Stephanstage verlobte er sich im Beisein Vieler mit Anna von Mochau und lud auf den 20. Januar des folgenden Jahres zu seiner feierlichen Hochzeit durch einen vom 5. Januar datirten „Sendtbrif meldende seiner Wirtschafft. Newe getzeyt von pfaffen vnd münchen zu Wittemberg außgangen" öffentlich ein. Schon Weihnachten, den Tag vor seiner Verlobung, hatte er als der Erste, nachdem im Augustinerconvent die Privatmesse bereits abgeschafft war, die Messe deutsch gelesen; er spendete das Abendmahl unter beiden Gestalten, verwarf die Beicht und fiel sogar in seiner Raserei gegen die Bilderverehrung mit einem Haufen Studenten, Bürger und entlaufener Mönche in die Schloßkirche ein und zerstörte die Altäre und Heiligenbilder in derselben. Dieß brutale Verfahren, das sich selbst über seinen nächsten Herd hinaus in das benachbarte Gebiet verbreitete, erregte doch bei den Wittenbergern Bedenken. Da sie sich aber selbst zu schwach fühlten, den Sturm zu beschwören, so berichteten sie an Luther. Dieser eilte sogleich, ohne Vorwissen des Kurfürsten, von der Wartburg herbei, predigte eine ganze Woche lang gegen die Bilderstürmerei und andern Unfug und stellte die Ruhe wieder her. Karlstadts Fanatismus steigerte sich indessen immer mehr; vielleicht ist es auf den Einfluß der Zwickauer Propheten, die um diese Zeit in Wittenberg erschienen, zurückzuführen, daß er mit Berufung auf Matth. 23, 10, wahrscheinlich schon im J. 1522, die akademischen Grade verwarf, selbst den Titel eines Doctors nicht mehr führte und seine Mitwirkung zur Ertheilung solcher Grade versagte. Unter solchen Verhältnissen, zumal da Luthers Einfluß jetzt allein in Wittenberg maßgebend war, konnte dort seines Bleibens nicht lange mehr sein. Zunächst hatte er allerdings gesucht, seinem verletzten Stolze in einer Streitschrift gegen Emser, die auch Luther angriff, Genüge zu verschaffen; allein als das Buch durch den Senat der Universität confiscirt wurde, zog er sich für eine Zeit in den Schmollwinkel zurück, bis er Ende des Winters 1523 die Stadt verließ und sich auf das benachbarte Dorf Segren begab. Hier kaufte er ein Bauerngut und betrieb in Bauerntracht als „ein neuer Lay", wie er sich von nun an in einer Reihe Schriften nennt, die Landwirthschaft. In diese Zeit der Entzweiung mit Luther fällt die Anknüpfung näherer Beziehungen zwischen Karlstadt und Thomas Münzer, und wahrscheinlich war es der letztere, welcher Karlstadt vermochte, gegen Ende des Jahres 1523 von seinem ländlichen Gute nach Orlamünde zu ziehen. Hier von der Gemeinde zum Pfarrer gewählt, reformirte er sofort in derselben Weise, wie er es in Wittenberg versucht hatte. Bilder und Altäre wurden aus den Kirchen geworfen, die Elevation bei der Messe wurde abgeschafft und die lateinische Sprache im Cultus mußte der deutschen weichen. In Orlamünde begann Karlstadt auch ernstlicher die literarische Fehde gegen Luther und griff namentlich dessen Abendmahlslehre an, wodurch die Entzweiung der beiden ehemaligen Freunde in ein neues Stadium trat. Denn Karlstadt hatte gerade einen der schwachen dogmatischen Punkte Luthers ausgewählt und zeigte, daß für diesen kein Grund vorliege, die wirkliche Gegenwart Christi im Abendmahl beizubehalten. Die Aufregung wurde immer größer; gütliche Unterhandlungen, welche der Kurfürst und Luther mit Karlstadt anknüpften, hatten nicht den geringsten Erfolg. Luther reiste nun auf Befehl des Kurfürsten nach Jena und hatte nach einer heftigen Predigt gegen die Schwärmerei und den Geist des Aufruhrs am 22. August mit Karlstadt in seiner Herberge eine Zusammenkunft, bei welcher sich beide die derbsten Grobheiten in's Gesicht schleuderten. Namentlich wurde Luther von Karlstadt beschuldigt, daß er seine Bücher zu unterdrücken und ihn so an seiner Vertheidigung zu hindern suche, worauf Luther ihm einen Goldgulden als Unterpfand freien Kampfes gab. Von Jena wandte sich Luther nach Kahla und von da nach Orlamünde; aber auch hier ermahnte er in seinen Predigten die Aufrührer vergeblich zur Ruhe. Die Orlamünder waren von Karlstadt vielmehr so fanatisirt, daß sie Luther bei seinem Abschiede laute Verwünschungen nachriefen. Alsbald ließ Karlstadt gegen Luther die beiden Schriften ausgehen „Von dem widerchristlichen mißbrauch des hern brodt vnd kelch" und „Wider die alte vnd newe Papistische Messen". Ja seine Leidenschaft hatte ihn so sehr verblendet, daß er es wagte, an den Kurfürsten Friedrich eine heftige Klageschrift gegen Luther einzusenden, die nichts Anderes zur Folge hatte, als daß er selbst des Landes verwiesen wurde, zumal er, aber wohl mit Unrecht, in den Verdacht gekommen war, den Bewegungen der aufständischen Bauern nahe zu stehen. Ende September oder Anfang October verließ er Orlamünde und führte von nun an ein höchst wechselvolles Leben, in welchem er meist mit herbem Mangel und Entbehrungen aller Art zu kämpfen hatte. Unstät wanderte er zunächst von einem Orte zum andern; er erscheint in Rothenburg an der Tauber, in Straßburg, Heidelberg, Zürich, Basel, von wo er nach Rothenburg zurückkehrte, überall in seiner Weise schürend und hetzend. Besonders war der letzte Ort der Herd seiner schlimmen Thätigkeit. Hier brachte er es durch seinen großen Anhang dahin, daß Rath und Bürgerschaft den aufrührerischen Bauern nachgeben mußten. Allein auf diese Weise

hatte er sich der Gefahr ausgesetzt, in das Schicksal der Bauern verwickelt zu werden, und um dieser Gefahr zu entgehen, ergriff er in der Nacht des 23. Juni 1525 die Flucht. Er kam jetzt in die allertraurigste Lage; gehaßt und verfolgt, fand er nirgends einen sichern Zufluchtsort. In dieser seiner höchsten Noth wandte er sich wieder an Luther. Er erniedrigte sich zu einem schmählichen Sündenbekenntnisse voll Heuchelei, und nachdem er versprochen, daß er in Zukunft nicht mehr predigen, auch nichts mehr schreiben, „sondern ewiglich schweigen und sich seiner Arbeit nähren" wolle, erlaubte ihm der Kurfürst auf Luthers Verwenden gegen Ende des Jahres die Rückkehr nach Sachsen. Nach kurzem Aufenthalte in Segren ließ er sich in Kamberg nieder, wo er als „Nachbar Andreas" vom Feldbau und einem kleinen Handel kümmerlich genug sich ernährte. Bis zum Spätherbst 1527 kam er seinen gegebenen Versprechungen nach, da aber siegte seine unruhige Natur wieder. Wahrscheinlich angeregt durch Luthers Streit mit Zwingli, trat er für seine Lehre vom Abendmahl auf's Neue in die Schranken, indem er in einer an den Kurfürsten gerichteten Schrift ausführlich die Gründe für dieselbe darlegte. Die eben nothdürftig zu Stande gekommene Aussöhnung zwischen Luther und Karlstadt war damit alsbald einer tiefern Erbitterung gewichen. Luther sah in Karlstadt einen undankbaren und verbissenen Menschen, eine Natter, welche er am Busen genährt habe, und Karlstadt klagt in einem Briefe an Schwenkfeldt und Krautwald, mit denen er sich um diese Zeit in Verbindung setzte, in den herbsten Ausdrücken über Luthers gehässige Tyrannei. Luther, dem dieser Brief in die Hände gefallen war, befürwortete jetzt schärfere Maßregeln gegen Karlstadt, aber dieser entzog sich Ende 1528 dem Bereiche seiner Feinde, deren Anschläge er durchschaute, durch die Flucht. Nach kurzem Aufenthalte in Holstein agitirte er eine Zeitlang in der alten Weise in Ostfriesland, bis er auch hier wegen seiner Wühlereien weichen mußte. Jetzt ging er zu den Schweizern über. Gegen die Mitte des Jahres 1530 kam er in Zürich an und erhielt hier eine Stelle als Diaconus am Spital. Dann wurde er Pfarrer zu Altstätten und endlich 1534 Prediger an St. Peter und Professor der Theologie zu Basel. Hier in der Schweiz verlebte Karlstadt seine ruhigsten Tage; seine Schwärmerei und sein Fanatismus schienen zur Ruhe gekommen zu sein. Selbst den abgelegten Titel eines Doctors der Theologie nahm er wieder an. Von seiner Wirksamkeit verlautet nichts Besonderes mehr. In Basel starb er an der Pest im J. 1541. — Man kann Karlstadt hohe Begabung und vielseitiges Wissen nicht absprechen, aber als einen Charakter hat er sich nie bewiesen. Mit Recht hat man das Wort bei Cornelius Nepos auf ihn angewendet: Varius in omni genere vitae fuit. — Wenn Karlstadt auch Luther gegenüber den alten katholischen Canon der heiligen Schrift mit aller Entschiedenheit festhielt, die Kindertaufe verwarf und namentlich in der Lehre vom Abendmahle von ihm abwich, so läßt sich doch weder im formellen noch im materiellen Principe des Protestantismus eine wesentliche Differenz zwischen Luther und Karlstadt nachweisen; nur trieb diesen seine leidenschaftliche Natur in der Consequenz der Entwicklung weiter als jenen. — Karlstadt war ein sehr fruchtbarer Schriftsteller. Verzeichnisse seiner Schriften finden sich bei Riederer, Abhandlungen aus der Kirchen-, Bücher- und Gelehrtengeschichte, Altd. 1769, 473 ff.; Rotermund, Erneuertes Andenken der Männer, die für und gegen die Reformation Lutheri gearbeitet haben, Bremen 1814, I, 70 ff.; Masch, Beiträge zur Geschichte merkwürdiger Bücher 601 ff. — Zu Karlstadts Leben und Lehre vgl. Adamus, Vitae germanor. theologor., Francof. 1705, 37 sq.; Jacobi Martini Progr. de Andr. Bodenstein Carolstadio, Viteb. 1640; Löscher, Historia motuum zwischen den Evangelischlutherischen und Reformirten, Frankf. u. Leipz. 1707, I, 1 ff.; J. F. Mayer, Dissertatio de Carolostadio, Gryphisw. 1708; Dan. Gerdesius, Descriptio vitae Carolostadii usque ad ann. 1522 in scrinio antiq. I, 1 sq.; Füßlin, Lebensgeschichte Andr. Bodensteins von Karlstadt, Frankf. 1776; zwei Programme von Lehmus, De Carolostadii mora Rotenburg. und Ulterior morae Carolostadii Rotenburg. descriptio, Rotenb. 1777 u. 1780; Strobel, Miscellaneen literarischen Inhalts, 5. Sammlung, Nürnb. 1781, 119 ff.; J. F. Köhler, Lebensbeschreibungen merkwürdiger deutscher Gelehrten und Künstler, Leipz. 1794, I, 1 ff. II, 239 ff.; Göbel in Ullmanns Studien und Kritiken, Jahrg. 1841. 1842. 1843; Erbkam, Geschichte der protestantischen Secten, Hamb. u. Gotha 1848, 174 ff.; Diekhoff, Göttinger gelehrte Anzeigen, Jahrg. 1848; Derf., Die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter I, 299 ff.; Diekhoff, De Carolstadio Lutheranae doctrinae de servo arbitrio contra Eckium defensore, Gotting. 1850; C. F. Jäger, Andreas Bodenstein von Carlstadt, Stuttg. 1856; Derf., Deutsche Zeitschrift, Jahrg. 1856; Herzog, Realencykl. 2. Aufl., VII, 523 ff. [Fechtrup.]

Karnkowski, Stanislaus, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen, wurde um das Jahr 1526 geboren. In seiner Jugend verlegte er sich mit großem Eifer auf die Studien und bereitete sich gewissenhaft für den geistlichen Stand vor. Karnkowski bewährte sich später in seiner priesterlichen Thätigkeit in einer solchen Weise, daß er schon um das Jahr 1563 zum Bischofe von Wladislaw befördert wurde. Während der 18 Jahre, in welchen er diesen bischöflichen Stuhl einnahm, arbeitete er thätig an der Reform seines Clerus, stiftete zu Wladislaw ein Clericalseminar und gründete außerdem mehrere Schulen. Als im J. 1577 das Bisthum Krakau erledigt wurde, bewarb sich Karnkowski beim Könige um dieses Bisthum. Der König erfüllte zwar seinen Wunsch

geflüchtet ward; er lebte erſt zu Nikopolis, dann zu Adrianopel in literariſcher Thätigkeit, ward aber ſpäter Rabbi zu Safeth in Paläſtina und ſtarb daſelbſt 1577. Er verfaßte zuerſt einen ausführlichen Commentar zu den Arba'a tûrîm des Jacob ben Aſcher (ſ. d. Art.) unter dem Titel בית יוסף, Beth Joseph, Haus Joſephs. Als Auszug aus dieſem größern Werke veröffentlichte er ſpäter den שלחן ערוך, Schulchan 'arûch oder „Gedeckten Tiſch", ein Buch, das unter den nämlichen vier Titeln, wie die Arba'a tûrîm, das jus vigens der modernen Juden, d. h. die bei ihnen geltenden ſittlichen und rechtlichen Vorſchriften, in beſtimmten und klaren Sätzen überſichtlich darſtellt. Das Buch ward 1565 in Venedig gedruckt, dann aber ſehr oft von Neuem aufgelegt und erhielt zuerſt im Morgenlande weite Verbreitung und ungetheilte Anerkennung. Im Abendland erlangte es das nämliche Anſehen erſt, nachdem der Krakauer Rabbi Moſes Iſſerles (משה איסרלש), geſt. 1573, es mit Zuſätzen (הגהות) verſehen und ſo der abendländiſchen Auffaſſung angepaßt hatte. Seitdem muß trotz aller entgegenſtehenden Behauptungen der Schulchan 'arûch als der Ausdruck der moraliſchen Lebensordnung bei den Juden betrachtet werden. (Vgl. de Rossi, Dizion. stor. I, 182; Ecker, Der „Judenſpiegel" im Lichte der Wahrheit, Paderborn 1884, VIII ff.) [Kaulen.]

Karolingiſche Bücher (Libri Carolini) heißt eine Kritik über die Verhandlungen und Beſchlüſſe der ſiebenten allgemeinen Synode von Nicäa (II), welche unter dem Namen Karls des Großen gegen Ende des 8. Jahrhunderts im fränkiſchen Reiche erſchienen iſt.

I. Entſtehung, Verfaſſer und Aechtheit. Schon unter Pipin dem Kurzen hatte man im fränkiſchen Reiche zum Bilderſtreite Stellung genommen. Als nämlich Kaiſer Conſtantin V. (Kopronymus) den Frankenkönig durch wiederholte Geſandtſchaften um Zuſtimmung zu der Verwerfung der Bilder erſuchte, wurde die Bilderfrage auf der Synode zu Gentilly im J. 767 erörtert und in Uebereinſtimmung mit dem römiſchen Stuhle (Papſt Paul I.) und der Kirchenlehre gegen die Griechen entſchieden. Viel lebhaftere Verhandlungen über dieſelbe Angelegenheit fanden aber nach der ſiebenten allgemeinen Synode unter Karl dem Großen ſtatt. Papſt Hadrian I. hatte eine ſehr mangelhafte lateiniſche Ueberſetzung von den Acten jenes Concils anfertigen laſſen und auch an Karl den Großen geſchickt. Nach dem Urtheile des römiſchen Bibliothekars Anaſtaſius hatte der Ueberſetzer ohne Beachtung des griechiſchen und lateiniſchen Sprachcharakters Wort für Wort überſetzt, ſo daß man ſehr ſchwer, manchmal gar nicht den Sinn faſſen konnte (bei Mansi XII, 981). Dieſe mißlungene Ueberſetzung ließ nun Karl der Große in einer Verſammlung ſeiner Vertrauten, welcher er auch ſelbſt beiwohnte, verleſen. Der Kaiſer tadelte die Verſion durchaus, notirte einige beſonders anſtößige Stellen und ſchickte letztere durch Abt Angilbert an Papſt Hadrian zur Verbeſſerung (vgl. den Bericht der Pariſer Synode vom Jahre 825 an Kaiſer Ludwig den Frommen bei Mansi XIV, 421 sq.). Dieſe von Karl nach Rom geſchickten Capitula quaedam ſind nun nicht die ſogen. Libri Carolini ſelbſt, ſondern können gegenüber dem Text derſelben höchſtens als ein Auszug gelten, falls die Bücher damals ſchon beſtanden (vgl. Petavius, Dogm. theol. lib. 15, de incarn. c. 12, 3. 8; Hefele, Conciliengeſch., 2. Aufl., III, 713 ff.). Der Erſte, welcher das ausführliche Werk (non modicum volumen) gegen die pseudosynodus Graecorum erwähnt, iſt Hincmar von Reims im 9. Jahrhundert. Er citirt aus demſelben eine Stelle (Universitas ab uno cognominatur etc.), welche ſich in den Karolingiſchen Büchern findet (Hincmar, Opusc. adv. Hincmarum Laudun. c. 20, Opp. II, 457). Danach war von dem Werke erſt wieder im 16. Jahrhundert die Rede. Der päpſtliche Bibliothekar Auguſtin Steuchus (geſt. 1550) bemerkt in ſeinem Buche über die Donatio Constantini, in der Bibliotheca Palatina befinde ſich ein Codex Karls des Großen De imaginibus, mit langobardiſcher Schrift geſchrieben, und dort ſtehe im ſechsten Kapitel des erſten Buches Folgendes: Antequam discutiendorum etc. Dieſer von Steuchus angeführte Paſſus iſt ein zweites Citat aus den Karolingiſchen Büchern. Im J. 1549 erſchienen als Opus illustrissimi etc. Viri Caroli Magni contra synodum, quae in partibus Graeciae pro adorandis imaginibus gesta est, die Libri Carolini vollſtändig zu Paris; ihr Herausgeber, der ſich Elias Philyra nannte, war der des Calvinismus verdächtige Prieſter Jean du Tillet (Tilius), in der Folge Biſchof zu Saint-Brieuc, ſpäter zu Meaux. Eine zweite Ausgabe mit Hinzunahme des bei Tilius fehlenden letzten Kapitels (lib. 4, c. 29) erfolgte durch Melchior Goldaſt (in deſſen Imperialia decreta de cultu imaginum in utroque imperio Or. et Occid. promulgata, Francof. 1608, und in desſelben Constitutiones Imperiales, Francof. 1610 und 1673). Eine neue, beſſere Ausgabe beſorgte J. A. Heumann unter dem Titel Augusta Concilii Nicaeni II censura h. e. Caroli Magni de impio imaginum cultu libri IV, mit einer von ihm ſelbſt verfaßten Vorrede, einer Admonitio oder Dissertatio critica von einem Anonymus, den durch eigene vermehrten Noten von Tilius und Goldaſt und einem erklärenden Index ſchwieriger lateiniſcher Ausdrücke. Migne in Paris, welcher die Karolingiſchen Bücher in ſeine Patrologie aufgenommen (Cursus Patrologiae lat. XCVIII, 990 sq.), hat nicht die neuere Heumann'ſche, ſondern die Goldaſt'ſche Ausgabe abgedruckt, folglich Geringeres geboten, als ſchon vorhanden war. Ein Auszug findet ſich bei Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum VI, 220—242.

Nach der Vorrede ſind die Karolingiſchen Bücher gegen das Jahr 790 abgefaßt worden (gesta est

praeterea ante triennium et altera synodus, nämlich die zu Nicäa). Der Verfasser ist dem Namen nach Karl der Große selbst, aber thatsächlich ist damit nur die Auctorität bezeichnet, unter welcher das Werk erschienen ist. Ein Vergleich der wirklich von Karl verfaßten theologischen Tractate mit den Karolingischen Büchern zeigt deutlich, daß der Kaiser die letzteren, welche an theologischer und philosophischer Gelehrsamkeit und griechischen und hebräischen Sprachkenntnissen dessen eigene Arbeiten weit überragen, nicht verfaßt haben kann. Der Verfasser ist zweifellos einer der Gelehrten aus der Umgebung Karls. Welcher es ist, ob Alcuin, für dessen Auctorschaft Manches spricht (vgl. Jaffé l. c. 220), oder ein Anderer, ob einer oder mehrere, ist nicht festzustellen. Schon in der frühern Zeit, bald nach der Publication durch Tilius, wurde die Aechtheit der Karolingischen Bücher vielfach beanstandet. Surius, Binius, Bellarmin und Baronius schrieben dieselben theils dem bekannten Karlstadt (s. d. Art.), theils älteren Häretikern aus der Zeit Karls des Großen zu. Dagegen haben schon Sirmond (bei Mansi XIII, 906) und Natalis Alexander (Hist. eccles. sec. VIII, diss. 6, p. 110 sqq., ed. Venet. 1778), gestützt auf die enge Verbindung der Libri Carolini mit den oben angeführten Capitula quaedam Karls und der Antwort Papst Hadrians, mit Recht die Aechtheit vertheidigt. Professor Floß in Bonn zog in der Schrift De suspecta librorum Carolinorum a Joanne Tilio editorum fide, Bonn. 1860, von Neuem die Aechtheit in Zweifel, namentlich weil der von Tilius benutzte Pariser Codex nicht dem 10., sondern dem 16. Jahrhundert angehöre. Nachdem jedoch Reifferscheid aus Breslau in der vaticanischen Bibliothek 1866 einen weitern, von dem des Steuchus verschiedenen Codex aus dem 10. Jahrhundert aufgefunden hat (vgl. Ind. lectt. Vrat. hib. a. 1873), ist die Aechtheit der Karolingischen Bücher als feststehend anzusehen (vgl. Hefele, Concil.-Gesch., 2. Aufl., III, 694 ff.).

II. Inhalt der vier Karolingischen Bücher. In der Vorrede zu Liber I (jedes Buch hat seine besondere praefatio) wird als Veranlassung zu der Abfassung der Schrift angegeben, daß Fürsten und Bischöfe des Orients aus Hochmuth und Ruhmsucht, unter Hintansetzung der gesunden Lehre, per infames et ineptissimas synodos Neuerungen einführten. Deßhalb müsse der Verfasser, welcher die Kirche zu vertheidigen und zu erhöhen berufen sei, reden. In Bithynien seien in der letzten Zeit zwei Synoden abgehalten worden, welche beide in der Lehre über die Bilderverehrung die Schranken des Rechts überschritten, die Braut Christi befleckt und die Lehre der Väter verletzt hätten. Die erste (die ikonoklastische von Constantinopel 754, welche irrthümlich nach Bithynien versetzt wird) habe gewagt, die Bilder, welche von Alters her zum Schmuck der Kirchen und zum Andenken an frühere Begebenheiten bestimmt sind, den Idolen gleichzustellen und abzuschaffen; die zweite (die siebente allgemeine Synode von Nicäa) posterior tempore, non tamen posterior crimine, zwinge, die Bilder zu adoriren. Beide Synoden seien, wie alle Neuerungen, zu verwerfen, und gegen die eine sei festzustellen, daß die Bilder keine Idole, gegen die andere, daß sie nicht zu adoriren seien. Im ersten Buche folgt dann auf einen heftigen Tadel gegen die Kaiserin Irene und deren Sohn Constantin wegen angeblicher hochmüthigen Aeußerungen in dem Schreiben an Papst Hadrian (welche sich thatsächlich in keinem der kaiserlichen Briefe vorfinden) eine weitläufige Polemik gegen die Beweisführung der siebenten allgemeinen Synode. Von den Bibelstellen, biblischen Vorgängen und Aeußerungen der Väter, welche die Synode oder einzelne Mitglieder zu Gunsten der Bilderverehrung anführen, wird behauptet, daß dieselben theils gar nicht zur Sache gehörten, theils nur für den Besitz, keineswegs aber für die Verehrung der Bilder sprächen. Diese Polemik dehnt sich bis in's zweite Buch hinein aus und füllt auch dort noch 20 Kapitel. Von liber 2, c. 21 an spricht der Verfasser seine eigene Anschauung in folgendem Sinne aus: Adoration und Cultus gebührten nur Gott; nur er sei adorandus und colendus, die Heiligen seien nur venerandi, es sei ihnen nur die opportuna veneratio zu erweisen. Es kämen wohl in der heiligen Schrift Beispiele von adoratio der Menschen vor, bestehend in Verbeugung vor ihnen oder Kuß, aber dieses geschehe nur salutationis causa und aus Liebe und Demuth. Den Bildern dürfe auch diese adoratio nicht erwiesen werden, weil sie leblos und Gebilde von Menschenhand seien. Man dürfe sie haben, aber nur zum Schmuck der Kirchen und zur Erinnerung an frühere Begebenheiten. Ob man sie omni cultura et adoratione seclusa habe oder nicht, sei völlig gleichgültig, sie seien nicht nothwendig, und es sei sehr unrecht, daß die nicänische Synode alle, welche die Bilder nicht verehrten, mit dem Anathem bedrohte. Die Bilder dürften nicht mit dem Kreuze Christi, der heiligen Schrift, den heiligen Gefäßen gleichgestellt werden. Außerdem enthält das zweite Buch noch eine Reihe von heftigen, aber völlig ungerechten Beschuldigungen gegen einzelne Aeußerungen, welche auf dem Nicänum II gefallen sein sollten. Es sei verwegen, die imagines manufactas mit der Bundeslade zu vergleichen (c. 26). Ganz absurd und frech sei es, die Bilder mit dem heiligen Abendmahle gleichstellen zu wollen (c. 27). — Wie grundlos und willkürlich namentlich diese letztere Anschuldigung war, zu welcher die Synode nicht den geringsten Anlaß geboten, hat schon Hadrian I. in seiner Antwort auf die Capitula Karls des Großen gezeigt. — Im dritten Buche, an dessen Spitze ein Glaubensbekenntniß gestellt ist, werden weitere Anklagen gegen das zweite Nicänum und einzelne Mitglieder desselben erhoben. Namentlich wird Tarasius von Constantinopel beschuldigt, daß er

aus einem Laien plötzlich Erzbischof geworden sei, Irrthümer hinsichtlich des Ausganges des heiligen Geistes lehre u. s. w. Es sei nicht erlaubt, daß auf einer Synode eine Frau lehrend auftrete, wie dieß die Kaiserin Irene gethan habe. Ganz besonderes Gewicht wird c. 17 darauf gelegt, daß Bischof Constantin von Constantia auf Cypern gesagt habe: „Ich verehre die Bilder, wie ich die Trinität anbete", obwohl die wirkliche Aeußerung des Bischofs ganz anders lautete: „Ich nehme an und grüße (küsse) ehrfurchtsvoll die Bilder, die latreutische Verehrung (Anbetung) widme ich nur der allerheiligsten Trinität" (Mansi XII, 1148). Hinsichtlich der Bilderverehrung im Allgemeinen wird noch auf den großen Unterschied zwischen der Verehrung der Bilder und der Verehrung der Reliquien hingewiesen (c. 16. 24. 25). Von den Abendländern würden die Reliquien nach alter Tradition venerirt, nicht aber die Bilder. Von den Nicänern werde den Wänden und Tafeln die Adoration erwiesen und alle Hoffnung auf die Bilder gesetzt. Den Inhalt des vierten Buches bildet eine fortgesetzte Polemik gegen verschiedene Aeußerungen meist einzelner Mitglieder der Synode von Nicäa. Keines von den 28 Kapiteln hat jedoch große Bedeutung; nur tritt wiederholt das Bestreben zu Tage, die Worte der Nicäner in einem möglichst schlimmen Sinne zu deuten. Erwähnenswerth sind noch die Behauptungen, es sei thöricht, vor den Bildern Lichter und Weihrauch anzuzünden; es sei inconsequent, die Bilder heilig zu nennen und sie doch an schmutzigen Plätzen, z. B. an Wegen, aufzustellen; wenn man schöne und häßliche Bilder gleichmäßig adorire, so sei dieses gegen die Gerechtigkeit, quae unicuique suum tribuit (c. 26 und 27). C. 28 heißt es, es sei ganz vergeblich, daß die Griechen ihre Synode eine ökumenische nännten, da sie weder den allgemeinen Glauben ausspreche, noch von der ganzen Kirche anerkannt sei. Ein 29. Kapitel, welches Binius in einem gallischen Codex der Antwort Hadrians I. auf die Capitula Karls des Großen entdeckt haben will, verbietet sowohl die Zerstörung als die Adoration der Bilder und stimmt im Uebrigen mit Lib. 2, c. 23 der Karolingischen Bücher überein. Petavius vermuthet, dieses Kapitel, welches kein anderer Codex der Epistola Hadriani enthält, sei von der Frankfurter Synode 794 beigefügt worden. — Daß die Karolingischen Bücher in ihren Citaten vielfach sehr flüchtig und ungenau sind, erhellt, abgesehen von den oben angeführten gröbsten Verstößen, aus einer von Hefele (a. a. O. 709 ff.) angefertigten Tabelle, in welcher die Anführungen der Carolini mit den Acten des Concils von Nicäa verglichen sind.

III. **Bedeutung und Tendenz** der Karolingischen Bücher. Das Werk ist seit der ersten Ausgabe durch Tilius von Seiten der Protestanten (Flacius, Dalläus u. A.) gegen die Bilderverehrung der katholischen Kirche verwerthet worden. Man behauptete, es sei darin der Beweis enthalten, daß in der Zeit Karls des Großen die fränkischen Bischöfe und Gelehrten die Bilderverehrung verworfen, folglich in diesem Punkte den protestantischen Standpunkt eingenommen hätten. Demgegenüber haben bereits Natalis Alexander u. A. die dogmengeschichtliche Bedeutung der Karolingischen Bücher klargestellt. Dieselben verwerfen im Wesentlichen nur die Anbetung der Bilder (cultus latriae) und die Verehrung der Bilder wegen einer ihnen selbst innewohnenden Heiligkeit und Kraft (cultus absolutus). Sie bekämpfen ähnlich wie die Frankfurter Synode von 794 das Nicänum, dessen ökumenischer Charakter ihnen unbekannt ist, weil sie unterstellen, das Concil „zwinge zur Anbetung der Bilder", von den Nicänern „werde den Wänden und Tafeln die Adoration erwiesen und alle Hoffnung auf die Bilder gesetzt" (vgl. L. 1, praef.; L. 2, c. 16). Von der Verwerfung der Bilder überhaupt, vom Ikonoklasmus und vom protestantischen Standpunkte sind aber die Bücher ebenso weit entfernt wie von der Anbetung der Bilder. Selbst die Bemerkung Pipers (Monumentale Theologie, Gotha 1867, 219 ff.), daß die Bilderzerstörer sich der Schonung oder auch nur des Scheines der Schonung zu erfreuen hätten, ist irrig. Dieses erhellt, abgesehen von zahlreichen anderen Aeußerungen, aus Lib. 1, c. 27 und 28, wo der Tollkühnheit derer, welche den Schmuck der Kirchen, die Bilder vernichteten, qui incaute loca divinis cultibus mancipata ornamentis exspoliavere, die Grausamkeit derjenigen gegenübergestellt wird, welche den Herrn gekreuzigt haben. Die That der Bilderzerstörer erscheint nur einigermaßen in einem mildern Lichte als die der Juden; isti enim habuerunt zelum Dei, sed non secundum scientiam, cum imagines penitus abdicaverunt; illi simulantes se habere zelum legis, habuerunt zelum livoris et perfidiosissimae iniquitatis, cum Dominum patibulo affixerunt; isti indiscrete ornamenta quassavere, illi malitiose semetipsos Dominum contemnentes fregere. — Dabei ist aber nicht zu läugnen, daß die Verfasser der Bücher den vollen Sinn der kirchlichen Bilderlehre, welche das Nicänum II so klar ausgesprochen hat, gar nicht verstanden haben. Von einer Verehrungswürdigkeit der Bilder wegen ihrer Beziehung zu den Heiligen, von der Verehrung des Urbildes in dem Bilde (cultus relativus) wissen sie nichts. Wo von dem Ausspruche des Nicänum die Rede ist, die den Bildern erwiesene Ehre gehe auf die Heiligen selbst über, wird diese Behauptung mit der Bemerkung abgefertigt, auch die Heiligen seien nicht zu adoriren (l. 3, c. 16). Infolge dieses mangelhaften Verständnisses bestreiten die fraglichen Bücher constant, daß die Bilder in irgend einem Sinne heilig genannt werden könnten, daß dieselben als etwas Heiliges verehrt werden dürften, daß die Bilder zu den Hilfsmitteln der christlichen Religion gehörten, daß die Malerei wegen der religiösen Gegenstände, welche sie schafft, eine fromme Kunst

sei u. s. w. Die Bilder seien, wie schon oben gesagt, beizubehalten „zum Schmucke der Kirchen und zur Erinnerung an frühere Begebenheiten", aber als menschliche Kunstwerke könnten dieselben in keinem Falle Heiligkeit und religiöse Verehrung beanspruchen. Esto, inest depictae imagini sanctitas: ubi antequam fieret, fuit? an in ligno quod ex silva ad usus sumitur, cujus residuum ignibus mancipatur, an in coloribus qui plerumque rebus impuris conficiuntur? an in cera quae et colorum et sordium capax est? Si in ligno, cur id quod secure retundente, ascia remordente, runcina radente abstrahitur, rogo consumptum, in favillas redactum, aut de coloribus manu artificis in diversa delapsum, aut de cera nimio calore ignis liquefactum guttatim destitutum perit, cum sanctitas perire nesciat? (Lib. 1, c. 2.) — Man sieht, daß die Bilder nur materiell, als etwas völlig für sich Bestehendes aufgefaßt werden; der tiefere Sinn der nicänischen Entscheidungen, daß die Bilder heilig zu halten und zu verehren sind wegen ihrer idealen Beziehung zu den Heiligen, weil die den Bildern erwiesene Ehre auf die dargestellten Heiligen übergeht (Mansi XIII, 378), wird gar nicht erfaßt (vgl. Leitschuh, Der Bilderkreis der Karolingischen Malerei, Bamberg 1889, 11 ff.). — Außerdem ist nicht zu verkennen, daß die Bücher in ihren Anschuldigungen gegen das Nicänum und die griechischen Bischöfe und Fürsten vielfach ungerecht und maßlos sind, und zwar in einer Weise, für welche die mißlungene Uebersetzung der Concilsacten allein nicht als Grund angenommen werden kann. Die heftigen, offenbar übertriebenen Aeußerungen gegen die Entscheidungen des Nicänum in der Bilderangelegenheit lassen sich wohl noch dadurch erklären, daß man damals im fränkischen Reiche, aus Furcht vor heidnischen Vorstellungen und abergläubischer Verehrung der Bilder, jeder Ausschreitung, wie ja eine solche nach der Version vorlag, mit aller Energie entgegentreten zu müssen glaubte. Aber bei den vielfach vorkommenden, völlig ungerechten Anklagen gegen griechische Bischöfe, und namentlich gegen Irene und den jungen Kaiser, sind zweifellos außer der ganzen Bilderangelegenheit auch noch andere Motive von Einfluß gewesen. Theilweise mögen diese Motive wohl in einer allgemeinen Mißstimmung gegen die Griechen, welche fast ununterbrochen in Glaubensstreitigkeiten befangen waren, zu suchen sein. Wie jedoch meist angenommen wird, liegt der Abfassung der Bücher auch zum guten Theile eine politische Tendenz zu Grunde. Karl der Große, sagt man, war damals gegen das byzantinische Reich und seine Beherrscher eingenommen, nicht allein wegen eines durch griechische Schuld vereitelten Heiratsprojectes, sondern vielleicht mehr noch, weil ihm der Gedanke an die Kaiserwürde schon vorschwebte, welchem das byzantinische Kaiserthum im Wege zu stehen schien. *Nun* schrieb eine im griechischen Reiche abgehaltene, zum großen Theil durch Irene's Einfluß zu Stande gekommene und fast nur von griechischen Bischöfen besuchte Synode, deren ökumenischen Charakter man im fränkischen Reiche nicht anerkannte, unter Androhung des Anathems der ganzen Christenheit Gesetze vor, und zwar Gesetze, welche nach der mißlungenen Uebersetzung der Acten der heiligen Schrift und der Väterlehre zuwider zu sein schienen. Da glaubte Karl, unter dessen Namen und Auctorität die Karolingischen Bücher erschienen und wohl an den Papst, die Höfe und abendländischen Bischöfe geschickt wurden, mit seinem ganzen Ansehen der (unterstellten) Anmaßung der Griechen entgegentreten zu müssen; vielleicht wollte er sogar schon jetzt den Gedanken an die Errichtung eines abendländischen Kaiserthums nahe legen. Nicht unwichtig zum Verständniß des Ganzen ist die Thatsache, daß Karl, welcher seine Pflicht hervorhebt, die Kirche zu vertheidigen und zu erhöhen, an den Papst die Forderung stellt, den griechischen Kaiser als Häretiker zu erklären (vgl. Döllinger, Das Kaiserthum Karls des Großen, Münchener Historisches Jahrbuch 1865; Weiß, Lehrbuch der Weltgeschichte, 2. Auflage, II, 2, 270; Leitschuh a. a. O. 10 ff.). — (Außer den im Texte citirten Werken vgl. Bellarmin, Controv. 7, Lib. 2, c. 15; Trombellius, De cultu Sanct. diss. 10; Sardagna, Theol. dogm. polem. III, art. 6, controv. 7, n. 799 sqq.; Palma, Prael. hist. eccl. II, 2, c. 4; Nolte in der Kathol. Literaturzeitung 1861, 237.) [Hermes.]

Karpokrates, Gnostiker, stammte aus Alexandrien und lebte noch in der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts, da seine Schülerin Marcellina bereits unter Papst Anicet (155—166), nach Theodoret sogar schon unter Kaiser Hadrian nach Rom kam. Für seine Lehre kommt hauptsächlich Irenäus (Adv. haer. 1, 25) in Betracht. Die späteren Häreseologen halten sich alle mehr oder weniger an dessen Bericht: Hippolyt in dem Syntagma (bezw. Pseudotertullian c. 9) und in den Philosophumenen (7, 32), Eusebius (H. E. 4, 7, 9), Epiphanius (Haer. 27), Philastrius (H. 35), Theodoret (Haer. 1, 5). Die Grundlage der karpokratianischen Lehre war der Platonismus. Im Anfang war nach ihm ein höchstes, unbekanntes und unaussprechliches Wesen, der Urgrund aller Dinge. Durch Emanation oder Selbstentfaltung ging aus ihm, wie Irenäus' Bericht hier mit Sicherheit zu ergänzen ist, eine Anzahl von Engeln oder Aeonen hervor. Solchen Engeln, die weit unter dem ungewordenen (ἀγέννητος) oder ungezeugten (ἀγέννητος) Gott stehen, verdankt die sinnliche Welt ihre Bildung. Die Seelen waren im Anfang in Umschwung oder in Umkreisung (περιφορά) mit Gott. Sie sanken aber und haben zur Strafe Leiden zu ertragen; sie werden von den Weltschöpfern so lange in Leiber eingekerkert, bis sie alle weltlichen Handlungen durchgemacht oder alle Sünden gekostet und dadurch ihre Freiheit erlangt haben. Jesus sei ein Sohn Josephs und

den übrigen Menschen ähnlich, darin aber von ihnen verschieden, daß seine Seele stark und rein war und infolge dessen sich an das erinnerte, was sie in dem Umschwung mit dem Vater sah, weßhalb ihr von diesem die Kraft zugesandt wurde, den Demiurgen zu entfliehen und, durch alle hindurchschreitend und in Allem frei geworden, zu ihm aufzusteigen. Er sei in den jüdischen Sitten erzogen worden, habe sie aber verachtet und dafür Kräfte erhalten, durch welche er die den Menschen anhaftenden Straf-Leiden zu nichte machte. Aehnliche Kräfte erhalten alle, welche ebenso die Weltschöpfer verachten. Die Karpokratianer wollen deßhalb Jesu ähnlich, einige sogar in etwas an Gewalt über ihn erhaben, einige vorzüglicher als die Apostel, die aber selbst Jesus in nichts nachstehen sollen, sein; denn auch ihre Seelen seien von demselben Umschwung herabgekommen, und durch größere Verachtung der Demiurgen könnten sie noch über Jesus sich erheben. Gleich diesem sollen auch sie zum Urwesen zurückkehren. Gemäß der Wanderung in Leiber müßten die Seelen jegliches Leben und jegliche Handlung durchmachen, wenn nicht jemand etwa bereits in einer einzigen Ankunft alles vollziehe, was nicht zu sagen und zu hören, ja nicht einmal zu denken erlaubt sei, und sie dürften nichts unverrichtet lassen, damit sie nicht, weil ihrer Freiheit noch etwas mangle, wieder in einen Leib eingehen müßten. Dieß meine Jesus mit der Parabel Luc. 12, 58; Matth. 5, 25. Der Widersacher, von welchem hier die Rede ist, sei einer von den Engeln in der Welt, der Teufel. Er sei dazu geschaffen, die verlorenen Seelen zum Fürsten oder zum ersten der Demiurgen zu führen, und dieser lasse sie durch einen ihm dienenden Engel in andere Leiber einkerkern, bis sie den letzten Heller bezahlt, bezw. Alles in der Welt durchgemacht hätten, worauf sie erst zu jenem Gott befreit würden, der über den Demiurgen stehe. Die Erlösung erfolge durch den Glauben und die Liebe. Das Uebrige sei gleichgültig. Gut und Bös beruhe nur auf der Meinung der Menschen; von Natur sei nichts bös. Auf Grund dieser Lehre nahmen die Karpokratianer Herrschaft über die Demiurgen und alle Dinge in der Welt in Anspruch; sie erlaubten sich und verübten alles Gottlose; sie verrichteten insbesondere allerlei magische Künste, Beschwörungen, Liebeszaubereien u. dgl.; sie hatten Bilder Christi, nach dem verfertigt, das Pilatus sich habe machen lassen, stellten sie mit Pythagoras', Plato's, Aristoteles' und anderer Philosophen Bildern auf und erwiesen ihnen eine heidnische Verehrung. Daß alles das wirklich bei ihnen geschehe, widerstrebt zwar Irenäus zu glauben. Er fügt indessen bei: in ihren Schriften finde er solche Lehren, und sie behaupteten, Jesus habe sie seinen Aposteln insgeheim mitgetheilt mit dem Auftrag, sie den Würdigen und Glaubenden zu überliefern. Er bemerkt auch, der Satan habe diese Leute so weit gebracht, um die Menschen von der christlichen Wahrheit abzuschrecken, indem sie meinten, daß die Christen alle so beschaffen seien.

Wie die obige Mittheilung über Marcellina zeigt, verbreitete sich die Secte bis nach Rom. Besondern Anklang scheint die Lehre auf Cephallenia gefunden zu haben, einer der Inseln des jonischen Meeres, wo die Heimat der Frau des Gnostikers stand. Wie Clemens von Alexandrien (Strom. 3, 2) erzählt, der nach dieser Seite hin den Bericht bei Irenäus ergänzt, hatte Karpokrates einen Sohn Namens Epiphanes. Derselbe wurde von dem Vater encyklopädisch, insbesondere in der platonischen Philosophie unterrichtet, trat, obwohl er nur ein Alter von 17 Jahren erreichte, schriftstellerisch auf, ward der Urheber der „monadischen Gnosis", aus der die Häresie der Karpokratianer hervorgegangen sein soll, und erlangte nach seinem Tode auf der gedachten Insel göttliche Verehrung. Volkmar (Monatsschrift des wissenschaftlichen Vereins in Zürich 1858, 276 f.) und Lipsius (Zur Quellenkritik des Epiphanios, Leipzig 1865, 161 f.) haben die Angabe in ihrem letzten Theil neuerdings auf eine Verwechslung mit dem daselbst verehrten θεὸς ἐπιφανής, d. i. dem Mondgott, zurückführen wollen. Aber dagegen steht die große und namentlich in den einzelnen Zügen sich äußernde Bestimmtheit, mit der sie auftritt. Epiphanes hat also nach Clemens für die Secte der Karpokratianer eine sehr große Bedeutung. Er wird geradezu als ihr Urheber bezeichnet. Das Buch aber, mit dem er wohl hauptsächlich sich diese Stellung erwarb, führt den Titel Περὶ δικαιοσύνης. Die Gerechtigkeit Gottes wird darin, wie die Citate bei Clemens zeigen, als eine Gemeinschaft mit Gleichheit gefaßt. Auf Grund dieses Hauptsatzes wird ein vollständiger Communismus, auch Weibergemeinschaft, gelehrt und die dem entgegenstehenden Gebote der heiligen Schrift, namentlich die zwei letzten Artikel des Decaloges, in's Lächerliche gezogen. Der Punkt zeigt, wie bereits auch aus dem ganzen Lehrsystem erhellt, daß die Karpokratianer dem Alten Testament, zum Theil auch dem Neuen, feindlich gegenüber standen. Die Secte scheint bereits im 4. Jahrhundert erloschen gewesen zu sein. Epiphanius erwähnt sie wenigstens nicht mehr als noch bestehend, und auch die Kürze der Polemik, die er ihr widmet, dürfte beweisen, daß sie zu seiner Zeit bereits untergegangen war. (Vgl. Hilgenfeld, Die Ketzergeschichte des Urchristenthums, Leipz. 1884, 397—408.) [Funk.]

Karthäuserorden (Ordo carthusiensis), ein Orden, der den Ruhm genießt, dem Geiste seiner Stiftung nie in dem Grade untreu geworden zu sein, daß er einer Reformation bedurft hätte, hat den hl. Bruno von Köln (s. d. Art.) zu seinem Stifter. Bruno nebst seinen Genossen war von dem Bischof von Grenoble, Hugo, die wilde, unfruchtbare und fast unbewohnbare Einöde Chartreuse (Karthause), vier Stunden von Grenoble, zum Aufenthaltsorte angewiesen worden, welche dem Orden den Namen gab. Nachdem sich die neuen Bewohner der Wüste auf einer Anhöhe eine Kirche erbaut und ringsherum Zellen, anfangs für

Hauptkarthause ihr Vorrecht, auf den Generalcapiteln mit den Prioren der übrigen Karthausen gleiches Stimmrecht auszuüben, abgenommen, und ein Jahr später ward festgesetzt, der Prior der Hauptkarthause bei Grenoble habe mit fünf Vorstehern sechs Wähler entweder aus den Mönchen des Mutterklosters oder aus den Vorstehern zu ernennen, die dann aus ihrer Mitte und den übrigen Mönchen acht Definitoren zu bestimmen hätten. Dieser Commission nun mit dem Prior der Hauptkarthause steht die gesetzgebende Gewalt zu, nur nicht gegen die Grundeinrichtung des Ordens. Die Mehrheit der Stimmen entscheidet; widerspricht aber der Oberprior, so wählt er, die Definitoren und Vorsteher der Karthause je einen Schiedsrichter, und der Spruch dieser drei Schiedsrichter hat entscheidende Geltung. Etwaige Milderung der Ordensstrenge gilt erst, wenn sie von drei Versammlungen nach einander bestätigt worden ist. Aufzunehmende hatten ein volles Probejahr zu erstehen. Wer in dieser Zeit für unfähig erkannt wurde, mußte früher in einen minder strengen Orden treten, durfte aber nach späteren Bestimmungen in die Welt zurückkehren. Die Laienbrüder lebten gemeinschaftlich; sie mußten Sorge tragen für die Bedürfnisse des Klosters, trieben Handwerke, bestellten den Feldbau, beaufsichtigten und leiteten die Viehzucht. Die Anzahl der Mönche eines jeden Klosters war von Guigo auf 14, die der Laienbrüder auf 16 festgesetzt. In der Folge mußte diese Anzahl je nach den Besitzungen der Karthausen erhöht werden. Aehnliches galt vom Viehstand. Außer den Laienbrüdern wurden zum Feldbau und zu Diensten außerhalb der Klosterbesitzungen Oblaten (Oblati, Redditi, Rendus) aufgenommen. Sie hielten ein Probejahr, thaten wie die Laienbrüder Profeß, folgten aber milderen Satzungen, so daß diejenigen, welche wegen schwächlicher Gesundheit die Aufnahme in den Orden nicht erlangen konnten, zu ihnen gesellt wurden. Papst Gregor IX. bestätigte 1232 diese Einrichtung.

Was nun die Geschichte dieses Ordens anlangt, so entstand schon 1193 eine Art Fraction desselben, die sich aber nie selbständig gestaltete. Einen Religiosen, Namens Guido, trieb nämlich die große Strenge zur Flucht aus dem Kloster Luvigny, und er erhielt hierauf von dem Herrn von Montcorne einen zur Gemüsepflanzung fruchtbaren Ort, wo der Anschluß mehrerer Gefährten die Gründung eines Hauses möglich machte. Die Brüder, welche nach ihrem ersten Wohnsitz den Namen Fratres caulitae, in Schottland de valle olerum erhielten, verpflichteten sich zu genauer Beobachtung der Regel des hl. Benedict, jedoch mit Beibehaltung einiger Satzungen und der Kleidung der Karthäuser. Innocenz III. versicherte sie seines apostolischen Schutzes. In der Folge verbreiteten sie sich auch nach Schottland, wo sie drei Häuser erhielten. Später sollen 30 Priorate von dem Stammkloster abgehangen haben.

Der Karthäuserorden erhielt bald kirchliche Bedeutung, und schon Papst Alexander III. errang durch seinen Einfluß in den meisten Ländern, sogar bei den Römern Anerkennung (Bolland., Junii V, 232). Der Orden verbreitete sich später auch glücklich und zählte schon 1360 über 200 Mönchs- und Nonnenklöster; sein Ruf erscholl aus dem Munde selbst strenger Richter, und nicht selten wurden seine Mönche zu Visitatoren der Klöster anderer Orden verwendet. Das päpstliche Schisma des 14. Jahrhunderts aber theilte auch diesen Orden, indem die italienischen Klöster Urban VI. und die französischen und spanischen Clemens VII. und deren Nachfolger anerkannten, und jede Partei unter einem eigenen General ihre Versammlungen hielt. Nach der Erwählung Gregors XII. vereinigten sie sich wieder unter Einem Haupte. Der ganze Orden war zu seiner Blütezeit in 16 Provinzen getheilt, von denen jede zwei von dem Generalcapitel erwählte Visitatoren hatte. Manche Karthausen gelangten zu dem Besitze großer Reichthümer und vieler Schätze der Kunst und Wissenschaft. Der Orden schenkte der Kirche eine Reihe von Heiligen, 4 Cardinäle, 70 Erzbischöfe und Bischöfe und viele treffliche Schriftsteller. In der französischen Revolution wurde die große Karthause bei Grenoble zerstört; die Denkmäler der Cardinäle und Päpste sind dabei verschwunden, die Bücher zerstreut und die Gemälde verloren gegangen. Indeß wurde sie 1816 wieder von einigen Religiosen bezogen, und allmälig erhoben sich auch neue Abteien, Notre-Dame du Gard (Diöcese Amiens), Portes und Sélignac (Diöcese Belley), Notre-Dame de Mougères (Diöcese Montpellier), Bosserville (Diöcese Nancy), Valbonne (Diöcese Nimes), Vauclaire (Diöcese Périgueux), Glandier (Tulle). Da neuerdings ihr Besitzstand in Frankreich bedroht wurde, siedelte der Orden 1883 nach Cowfeld (Sussex) in England über. Die schweizer Abteien Ittingen im Thurgau und Part-Dieu in Freiburg fielen der Revolution 1848 zum Opfer. Die italienischen Abteien, von denen besonders die große Certosa di San Casciano bei Florenz, die Certosa bei Pisa, die Certosa Santa Maria degli Angeli in Rom berühmt waren, wurden durch die Piemontesen ihrer Besitzungen beraubt. — Es gab auch Karthäuserinnen, die sich bald über fünf Klöster ausbreiteten. An ihrer weitern Verbreitung hinderte sie das Verbot eines Generalcapitels der Mönche (1368), für sie neue Klöster zu errichten. Die Zeit ihrer Stiftung läßt sich nicht genau ermitteln; indeß scheint ihr Ursprung bis auf Guigo, den fünften Prior der Karthause, hinaufzureichen. Sie folgten, wenigstens später, denselben Satzungen wie die Mönche, nur mit dem Unterschiede, daß sie gemeinschaftlich speisten. Die Klosterfrauen wurden Diaconissen genannt, und ihre Einweihung geschah durch den Bischof mit Ueberreichung der Stola, des Manipulums und eines schwarzen Schleiers; indeß trugen sie diese Auszeichnung nur am Tage

saec. 16 per Germaniam irrito eventu institutis c. 3; Christ. Matth. Pfaff, Introduct. in hist. theol. literariam P. 2, l. 3, § 8, p. 175 sq.). [Häusle.]

Kastenvogt, ein mit der Administration des Kirchenvermögens betrauter Beamter, dessen Wirkungskreis zu verschiedenen Zeiten verschieden war. Solche zur Administration des Kirchenvermögens eigens aufgestellte Beamte finden sich schon in den ersten christlichen Jahrhunderten, in welchen die Bischöfe noch die unmittelbare Verwaltung des gesammten Kirchenvermögens in den Händen hatten. Weil dieses Geschäft sie zu sehr in Anspruch nahm und sie an ihren höheren Berufsgeschäften hinderte, stellten sie sogen. Oeconomen auf, welche unter ihrer Oberaufsicht und Leitung das Kirchenvermögen verwalteten. Sie wurden von dem Bischofe aus seinem Clerus und zuweilen auch durch diesen gewählt und waren ausschließlich jenem verantwortlich, hatten jedoch eine ziemlich unabhängige Stellung und konnten nicht willkürlich, sondern erst auf den Urtheilsspruch des competenten kirchlichen Gerichts abgesetzt werden. Das Concil von Chalcedon (451) machte die Aufstellung solcher Oeconomen jedem Bischofe zur Pflicht, und zwar sowohl aus dem bereits angegebenen Grunde, als auch in der Absicht, das bischöfliche Ansehen gegen argwöhnischen Verdacht sicherzustellen (c. 21, C. XVI, q. 7). Außer der Einnahme und Vertheilung der kirchlichen Einkünfte hatte der Oeconom noch die weitere Aufgabe, Wittwen, Arme und Fremde in seine besondere Obsorge zu nehmen und das Eigenthum der Kirche zu überwachen. Nach dem Zeugnisse des hl. Isidor von Sevilla fiel in seinen Berufskreis auch noch das kirchliche Bauwesen, der Betrieb der Aecker und Weinberge, sowie die Vertretung der Kirche vor dem weltlichen Gerichte. Uebrigens scheint es, daß dieses Amt schon häufig in die Hände von Laien übergegangen war; denn auf der zweiten Synode von Sevilla (619), auf welcher der hl. Isidor präsidirte, wird den Bischöfen strengstens verboten, das Amt des Oeconomen Laien zu übertragen (c. 22, C. XVI, q. 7). Als jedoch, besonders unter den fränkischen Kaisern, die kirchlichen Einkünfte sich mehrten und die Verwaltung des Kirchenvermögens ein sehr umfassendes Geschäft wurde, gelangte auch das Amt des Oeconomen zu sehr hohem Ansehen, so daß derselbe sich den Namen Archiöconomus beilegte und sogar seinen Rang bisweilen unmittelbar nach dem Bischofe und den Aebten und vor dem Archidiacon einnahm. Allein gerade dieser ausgedehnte Geschäftskreis machte mehrere Aemter nothwendig, welche früher der Oeconom in sich vereinigt hatte. So wurde namentlich für die Vertretung der Kirche bei dem weltlichen Gerichte ein besonderer Beamter aufgestellt, der sogen. actor oder auch advocatus ecclesiae (s. d. Art. Kirchenvogt). Für die Verwaltung der bischöflichen Einkünfte (mensa episcopalis) dagegen wurde in der Regel ein eigener Beamter aufgestellt, der sogen. vicedominus, dessen Amt oft mit dem des Oeconomen identisch war. Denn mit der Ausscheidung und Sonderung des Kirchenvermögens, namentlich seit der Auflösung der vita communis, erstreckte sich der Geschäftskreis des Oeconomen bloß noch auf die Administration des bischöflichen Einkommens; er war nichts mehr als bischöflicher Schatzmeister. Dagegen hat sich in der griechischen Kirche das Amt desselben in seiner ursprünglichen umfassenden Bedeutung länger erhalten. Sogar die Kaiser nahmen dieses Amt für sich in Anspruch, bis im J. 1057 Isaac Comnenus den Patriarchen das Recht zur Wahl der Oeconomen wieder freigab. Verschieden von den Kastenvögten im alten Sinne sind die seit dem 14. Jahrhundert aufgestellten Administratoren des zur Kirchenfabrik gehörigen Kirchenvermögens, welche unter dem Namen Kastenvögte, Heiligenpfleger, Kirchenväter, Kirchenpröpste (vitrici, jurati, provisores, magistri fabricae) bekannt sind. Sie waren eigens hierfür beeidigte Männer aus der Gemeinde, deren Amtsführung durch den Pfarrer oder Decan überwacht wurde, und welche in letzter Instanz dem Bischof oder dessen Official verantwortlich waren (Trident. Sess. XXII, c. 9 Deref.). (Vgl. Thomassin, Vet. et nov. Eccl. discipl. III, l. 2, cap. 1—12 und den Art. Defensor ecclesiae.) [Khuen.]

Katafalk, s. Tumba.

Katakomben, der jetzt übliche Name für die altchristlichen Grabstätten unter der Erde. A. Die Katakomben im Allgemeinen. I. Geschichte derselben bis auf Constantin. Die von den Apostelfürsten gebildete erste Christengemeinde in Rom bestand aus Judenchristen und Heidenchristen (ecclesia ex circumcisione, ecclesia ex gentibus). So lange die aus der Synagoge Bekehrten noch im religiösen Zusammenhange mit ihren jüdischen Stammesgenossen blieben, fanden sie ihre letzte Ruhestätte auch bei diesen. Es kann kaum einem Zweifel unterliegen, daß die Juden in Rom die Bestattungsweise aus der Heimat, nämlich in Felsengräbern, beizubehalten suchten, und dazu bot nicht nur der vulcanische Boden Roms durch die Möglichkeit der Anlage unterirdischer, in den Tuff ausgehauener Begräbnißplätze das geeignete Terrain, sondern man hatte selbst in heidnischen Grabanlagen, wie in den Scipionengräbern an der Via Appia, dafür Vorbilder. Die Gräber der ersten Judenchristen in Rom sind also wohl in den jüdischen Katakomben zu suchen, deren es vor der Porta Portuensis, vor der Porta Capena (unter der Vigna Randanini, gegenüber S. Sebastiano) an der Via Labicana (1882 durch Marucchi entdeckt) und sonst um Rom herum und selbst an anderen Orten Italiens gab (vgl. Resoconto delle conf. dei cultori di Arch. crist., Roma 1888, 54. 233. 295. 323).

Für die aus dem Heidenthum Bekehrten war die Anlage von Einzelgräbern, geschieden von denen ihrer Vorfahren und Angehörigen, geboten, da sich die Christen weder in der Verbrennung der

Leichen den Römern anschlossen, noch sich den heidnischen Riten bei der Bestattung unterwerfen konnten. Solche Einzelgräber, für eine Familie und deren Angehörige bestimmt und durch eine, wenn auch verblümte Ausdrucksweise (ad religionem pertinentes meam . . .; hypogeum sibi suisque fidentibus in Domino) als christlich den Glaubensgenossen kenntlich gemacht, bildeten den Anfang zu größeren unterirdischen Grabanlagen, welche die zum Christenthum bekehrten Angehörigen vornehmer Familien auf ihren Besitzungen schufen, zunächst auch hier als Familiengruft, aber zugleich auch zur Aufnahme anderer Gemeindemitglieder. Das besterhaltene Beispiel ist das SEPULCRUM FLAVIORUM an der Via Ardeatina, von Domitilla, einer Angehörigen der Kaiserfamilie der Flavier, jedenfalls noch im 1. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung angelegt. Gleichfalls der apostolischen Zeit gehört der Anfang des Cömeteriums Priscilla's an der Via Salaria an, wo die Familie von Pudens und die Acilii Glabriones ihre gemeinsamen Grüfte hatten; ferner an der nomentanischen Straße das Cömeterium Ostrianum, ubi Petrus baptizabat, und an derselben Straße das Cömeterium der hl. Agnes, wo die Grabsteine, wie auch bei den Vorgenannten, von Freigelassenen der Kaiserfamilien der Claudier, Flavier und Aelier reden. An der ostiensischen Straße weist das Cömeterium Commodilla's datirte Inschriften vom Jahre 107 und vielleicht selbst vom Jahre 71 (VESPASIANO III COS) auf. Pomponia Grăcina, die Gemahlin von Plautius, der unter Kaiser Claudius (41 bis 54) Britannien eroberte, ist die Stifterin des Cömeteriums Lucina's an der appischen Straße, im ältesten Theile der Katakomben von San Callisto. Die Gruft, in welcher der Apostelfürst Petrus neben seiner Richtstätte im neronischen Circus am Abhange des vaticanischen Hügels beigesetzt wurde, und über welcher sein dritter Nachfolger Anaclet eine „Memorie" erbaute, wird auch auf dem Grund und Boden einer christlichen Familie angelegt gewesen sein, ist aber jedenfalls schon seit der ältesten Zeit Eigenthum der Gemeinde als solcher gewesen. Anaclet und seine Nachfolger bis zum Jahre 200 fanden hier ihre Ruhestätte. Gleichfalls Eigenthum der Gemeinde (des corpus) war seit Septimius Severus das nach dem Archidiacon des Papstes Zephyrinus benannte Cömeterium von Callistus, in welchem die Päpste des 3. Jahrhunderts beigesetzt wurden.

Die allmälige Entwicklung der christlichen Cömeterial-Anlagen oder Hypogeen läßt sich an einzelnen Beispielen auf das Anschaulichste nachweisen. Das Gewöhnliche ist die gemauerte oder aus dem Tuffe geschaffene Anlage einer unterirdischen Grabkammer, zu welcher ein Gang oder eine Treppe hinabführt. Dort findet der Stifter des Monumentes in einem Sarkophage oder in einem Wandgrabe als erster seine Ruhestätte. In den Wänden dieses Cubiculums sowie des Ganges oder der Treppe werden um das erste Grab im Laufe der Zeit weitere Grabplätze (arcosolia oder loculi) für die Angehörigen des Stifters geschaffen. Die Loculi sind länglich viereckige Höhlungen, die über und neben einander aus dem braunen Tuffgestein ausgebrochen wurden, wobei das Zwischenstück zwischen Grab und Grab ungefähr der Höhe eines Grabes entspricht. Jedes Grab ist durch eine Marmortafel oder durch mehrere Ziegelplatten mit Mörtel verschlossen. Das Arcosolium aber hält die Mitte zwischen Sarkophag und Loculus, es ist ein Nischengrab, d. h. über dem Raum in der Wand, wo die Leiche unter einer flachen Marmorplatte ruht, öffnet sich im Halbkreis eine Vertiefung. Sowohl diese Nischen als die Decken der Kammern und die Zwischenräume zwischen den Loculi boten Raum für Malereien. Im Cömeterium Domitilla's ist die ursprüngliche Anlage ein breiter, allmälig in die Tiefe hinabsteigender Gang mit Tonnengewölbe und mit Nischen zu beiden Seiten zur Aufstellung von Sarkophagen. Ebenfalls nur für Sarkophage bestimmt ist die sogen. Capella graeca oder die älteste Grabkammer im Cömeterium Priscilla's. In beiden Cömeterien enthalten die ältesten Gänge ebenfalls Wandnischen für Sarkophage. Das Cubiculum des hl. Ampliatus, des wahrscheinlichen Schülers des hl. Paulus, beim Cömeterium Domitilla's, hat als erste Gruft ein Arcosolium; in der ältesten Grabkammer in Lucina finden sich nur Loculi. — Ueber dieser unterirdischen Ruhestätte erhob sich oben die Cella memoriae, ähnlich wie bei den heidnischen Grabmälern, wo man sich am Jahrestage der Beisetzung zur Feier des Andenkens an die Verstorbenen versammelte.

In weiterer Entwicklung zweigten sich von der ursprünglichen Grabanlage schmale Gänge in das Gestein aus, deren Wände wiederum zu beiden Seiten mit Loculi vom Boden bis zur Decke ausgehöhlt wurden. Dazwischen vertiefen sich hier und da Arcosolien oder es werden neue Grabkammern angelegt, sei es in unmittelbarem Anschluß an das ursprüngliche Cubiculum und mit diesem durch einen schmalen Durchgang als Pforte verbunden (cubiculum duplex), wie in dem Cömeterium der Lucina und bei der Ruhestätte des Diacons Severus in S. Callisto, sei es in weiterer Entfernung, wobei man es liebte, rechts und links, einander gegenüber, in den Gängen sich solche Grabkammern öffnen zu lassen. Bei dieser Anlage hielt man sich unter der Erde genau an den Umfang der Area monumenti über der Erde, um nicht in fremdes Besitzthum einzudringen. Hatten mehrere christliche Familien ihre Areen neben einander, so wurden bald die beiderseitigen Ambulacra als Gänge unter sich in Verbindung gesetzt, wobei man durch einige Stufen oder durch allmälige Senkung des Bodens nachhelfen mußte, wenn sie in verschiedenem Niveau lagen, wie sich dieß deutlich im Cömeterium des Callistus nachweisen läßt. War eine weitere Ausdehnung in die

Breite und Länge nicht möglich, so griff man zu dem Auskunftsmittel, daß man die Gänge in die Tiefe weiter ausgrub und dadurch nun oberhalb des neuen Bodens derselben wieder Platz zur Aushöhlung von Loculi gewann. Oder man schritt zur Anlage eines tiefern Stockwerkes, zu welchem man auf einer Treppe hinabstieg, und so gibt es Cömeterien, welche vier und selbst fünf Stockwerke (piani) aufweisen.

Die von Jahr zu Jahr wachsende Zahl der römischen Christengemeinde machte im Laufe des 2. Jahrhunderts die Anlage neuer Cömeterien nothwendig, und wieder sind es vornehme und reiche Gemeindemitglieder, welche auf ihrem Besitzthum im Anschluß an die eigene Grabkammer den Brüdern Ruhestätten einräumten. So schließen sich an die oben aufgeführten ältesten Cömeterien im 2. und 3. Jahrhundert das der hl. Cäcilia (San Callisto) und das des Prätextatus an der Via Appia, des Calepodius an der Aurelia, der hl. Felicitas, die mit ihren sieben Söhnen unter Marc Aurel starb, an der Via Salaria, der Cyriaca an der Tiburtina, und mehrere andere an. Bei einigen derselben, zumal aber bei denen aus der Zeit der diocletianischen Verfolgung, ist es dann nicht mehr die Grabkammer des Besitzers, sondern die Gruft eines Martyrers, von welcher aus die Anlage des Cömeteriums sich entwickelt, und während früher die Friedhöfe ihre Namen von ihren Stiftern erhielten, bekommen sie ihn jetzt von den Blutzeugen, die dort ruhen, wie die Cömeterien des hl. Castulus, Sebastianus, Petrus und Marcellinus, Valentinus u. A. Nur einige wenige haben ihre Namen von der Oertlichkeit, z. B. ad clivum cucumeris, ad duas lauros, ad catacumbas.

II. Vom Beginn des Friedens bis in's neunte Jahrhundert. Als nach dreihundertjährigem Kampfe das Kreuz ex cavernis terrae ad mundi regimen hinauszog und alsbald über den Gräbern der berühmteren Martyrer kleinere und größere Basiliken sich erhoben, begann man, über der Erde, in und um diese Basiliken seine Ruhestätte zu wählen; daneben blieb jedoch die unterirdische Begräbnißform in voller Uebung. Der Triumph der Kirche spricht sich auch dort aus in den großartiger ausgebauten Grabkammern, die jetzt vielfach nach oben Luminarien erhalten, um Licht und frische Luft hinunterzuleiten, sowie in den reicheren Gemälden, mit welchen Decken, Wände und Arcosolien der Cubicula geschmückt wurden. Man legte breitere und bequemere Treppen an und schuf neue, welche direct zu den hervorragenderen Martyrergräbern führten; durch vielfach sehr umfassendes Mauerwerk war man bedacht, schadhafte Gänge auszubessern. Die Grabkammern der Blutzeugen wurden durch reichen Schmuck von Säulen, durch bunte Marmorbekleidung, durch Gemälde und selbst Mosaiken geziert. Neue Cömeterien werden nicht mehr angelegt; wo in der Papstchronik von solchen die Rede ist, sind darunter coemeteria sub divo zu verstehen. Etwa um die Mitte des 4. Jahrhunderts hört selbst die Anlage neuer Straßen und Grabkammern auf; man zog es vor, statt in weit entlegenen Gängen sich lieber in der Nähe der Martyrer ein Grab zu erwerben, um sich dadurch mehr dem Schutze und der Fürbitte derselben zu empfehlen. Es war dieß allerdings eine Art der Verehrung, die leicht auf Abwege gerathen konnte und vielfach zur Beschädigung der Decorationen Anlaß gab, mit welchen das Martyrergrab geschmückt war, so daß die kirchlichen Organe mit ernsten Mahnungen dagegen einschreiten mußten.

Bei dem Bau der Basiliken über den Gebeinen der Martyrer hielt man streng an dem Grundsatze fest, daß das Martyrergrab selbst unverletzt bleiben mußte. So sah man sich denn genöthigt, bei der Kirche von St. Peter, von St. Paul, von S. Lorenzo, von S. Agnese den Hügel oder das Erdreich abzutragen, um den erforderlichen Platz für den Bau zu gewinnen; wenn ein Planiren ringsumher nicht möglich war, mußte man die Basilika in die Erde hineinbauen, wie wir es bei der vor einigen Jahren wieder ausgegrabenen Basilika der Martyrer Nereus und Achilleus im Cömeterium Domitilla's sehen; oder man hat, wie bei der Basilika des hl. Pancratius und der des hl. Alexander an der Via Nomentana, die Kirche in unregelmäßigem Verhältnisse zu dem Martyrergrabe errichtet, wenn die Oertlichkeit es nicht anders zuließ. In S. Alessandro z. B. steht der Altar, unter welchem einst der Martyrer mit seinen Gefährten ruhte, quer dem Mittelschiffe gegenüber; selbst in St. Peter lag der Hochaltar nicht genau auf der Achse des Mittelschiffes, da Constantin beim Bau der Basilika die Substructionen des alten neronischen Circus benutzte. In der Regel führten eigene Treppenanlagen (ingressus ad martyres) aus der Basilika in die unmittelbare Nähe des Martyrergrabes hinab, wie in St. Peter, und wie es uns das jüngste Beispiel einer solchen ausgegrabenen Kirche, der des hl. Valentin, zeigt, oder es öffnete sich am Chor der Basilika ein Zugang in das Cömeterium, wie es in S. Nereo und Achilleo der Fall ist.

Bis gegen das Ende des 4. Jahrhunderts waren die Cömeterien immer weniger Beerdigungsstätten und mehr Orte der Verehrung der dort ruhenden Martyrer geworden; Papst Damasus hatte nicht nur manche in der diocletianischen Verfolgung verschüttete Gräber der Blutzeugen wieder gefunden, sondern auch ringsum in den Cömeterien Inschriften und Verse, durch die geschickte Hand des Furius Dionysius Philocalus in Marmor gemeißelt, an den Ruhestätten der Martyrer anbringen lassen; zumal an den Jahrestagen zogen mit den Römern Andächtige aus den nahen Ortschaften und selbst aus weiter Ferne zu den Gräbern der Heiligen. — Da führte das Jahr 410 den Gotenkönig Alarich mit seinen barbarischen Horden gegen Rom. Während der langen Belagerung sahen die Römer

sich zum ersten Male genöthigt, das alte Zwölftafel-Gesetz zu überschreiten und ihre Todten innerhalb der Stadtmauern zu bestatten. Mit dem endlichen Abzuge der Feinde, welche auch die Heiligthümer der Cömeterien nicht geschont hatten, waren in der geplünderten Stadt die bisherigen Institutionen so vielfach aus den Fugen gegangen, daß auch in dem Begräbnißwesen eine Aenderung eintrat, und daß man seitdem nicht mehr in den unterirdischen Friedhöfen, sondern nur mehr zu oberer Erde die Todten begrub.

Schlimmer als Alarich hausten 457 die Krieger Genserichs in den Cömeterien; durch die Kriege wie infolge von wiederholten Seuchen verödete die Campagna, und die dadurch wachsende Unsicherheit der Umgebung Roms wie die allgemeine Verwilderung ließen den Besuch wie die Verehrung der Martyrergräber im römischen Volke nach und nach erkalten. Vergebens bemühten sich die Päpste, den Eifer der Gläubigen zu erwärmen, indem sie u. A. die Ruhestätte der Martyrer durch Gemälde schmückten, wie wir es am Grabe der hl. Cäcilia, des hl. Cornelius, des hl. Valentin sehen; umsonst suchten sie das von den Barbaren Zerstörte zu erneuern, durch stete Restaurationen den Verfall der Kapellen und Basiliken über der Asche der Blutzeugen zu verhindern. Mit tiefem Schmerze klagt Papst Paul I. (761), es sei so weit gekommen, daß die Hirten der Campagna des Nachts ihre Heerden in die unterirdischen Grabkammern getrieben und die Heiligthümer der Martyrer zu Hürden ihrer Schafe gemacht hätten. Um die heiligen Reliquien vor weiterer Profanirung zu schützen, sah er keinen andern Ausweg, als dieselben in die Kirchen der Stadt zu übertragen. Seinem Vorgange folgten spätere Päpste, wie Paschalis, Sergius II. und Leo IV. Aber während die Römer die heiligen Ruhestätten ihrer Väter im Glauben vernachlässigten, streckten zumal die neubekehrten Völker des Nordens ihre Hände aus, um aus den verlassenen Schatzkammern der römischen Kirche die Leiber von Martyrern als kostbare Schätze in die Heimat zu übertragen. Mit der Erhebung der Reliquien verloren die Katakomben die letzte Anziehungskraft, und so sanken sie von Jahr zu Jahr mehr dem Verfall, der Verödung und der Vergessenheit anheim. — Die letzte Nachricht über die heiligen Stätten gibt uns ein Pilger von der Mosel, der im 12. Jahrhundert das Cömeterium des hl. Valentin besuchte und von dort den angeblichen Leib des Papstes Calixtus sich schicken ließ; dann verstummt auf Jahrhunderte jede Kunde. Die Einzigen, welche noch hinunterstiegen, waren die Mosaicisten, welche dort heimlich die Marmorplatten herholten für die Anfertigung der Mosaikböden in den Kirchen Roms und anderer Städte. Noch heute findet man in S. Clemente, in Quattro Coronati, im Lateran und selbst fern von Rom Reste altchristlicher Inschriften zwischen der bunten Mosaikflur der Cosmaten. Vielfach wanderten auch die Grabplatten und sonstiger Marmorschmuck in die Kalkbrennereien; jede Spur von Verehrung gegen die Ruhestätte der ersten Christen war im allgemeinen Bewußtsein verschwunden.

Wie aus den Cömeterien, so waren auch aus den Grabbasiliken die Martyrerleiber einstens in die Kirchen der Stadt übertragen worden; nur die hervorragenderen, wie St. Peter, St. Paul, S. Lorenzo, S. Sebastiano, S. Agnese, behielten dieselben und wurden durch sie nun auch vor dem Verfall bewahrt, dem die übrigen anheimfielen. Bei S. Sebastiano an der Via Appia blieb auch der Zugang in die Katakomben offen, und so ist das Cömeterium ad catacumbas das einzige, welches im Mittelalter von den Pilgern stets besucht wurde. Da man von der Existenz des Cömeteriums des hl. Callistus nichts mehr wußte, so wurde für die alten Angaben der dort beigesetzten Martyrer der Platz in S. Sebastiano gesucht. Daher verehrte man hier die Ruhestätte einer hl. Cäcilia, eines Fabianus, eines Cornelius; mit diesen vermeintlichen Schätzen noch nicht zufrieden, wußte man von Inschriften früherer Päpste und Martyrer zu berichten, welche in diesem erst in der diocletianischen Zeit entwickelten Cömeterium geruht haben sollten. So sehr war die Kenntniß des christlichen Alterthums und seiner Monumente verloren gegangen.

III. Geschichte der Katakomben bis auf die Gegenwart. Um dieselbe Zeit, wo die Reformation mit ihrem Princip der freien, persönlichen Forschung der überlieferten Lehre der katholischen Kirche den Krieg erklärte, erschlossen sich die lange verborgenen Monumente der christlichen Vorzeit wieder, um die Schüler der Apostel, die Martyrer und Bekenner der ersten Jahrhunderte Zeugniß ablegen zu lassen für die Wahrheit des alten Glaubens. Es war am 31. Mai 1578, als Arbeiter, welche an der Via Salaria Pozzolanerde ausgruben, in ein Cubiculum eindrangen, dessen Wände mit altchristlichen Grabsteinen bedeckt waren, und von welchem aus sich weitere Gänge in undurchdringliches Dunkel verloren (s. den ersten Bericht in der Römischen Quartalschrift 1888, 209 f.). Die Entdeckung machte außerordentliches Aufsehen; Prälaten und Cardinäle eilten hinaus, die wiedergefundene Grabstätte der ersten Christen zu besuchen; Baronius, Ciacconio, Jean l'Heureux, de Winghe u. A. eröffneten die wissenschaftliche Erforschung derselben. Der „Columbus der Katakomben", Antonio Bosio, weihte dann sein ganzes Leben dieser edeln Aufgabe; seine Roma sotterranea, erst nach seinem Tode durch Severano 1632 herausgegeben, bleibt für alle Zeiten das monumentale Werk, auf welches jeder Forscher der Katakomben zurückgreifen muß. Bosio starb leider, ohne einen Schüler zu hinterlassen, welcher seine Arbeit fortgesetzt hätte. Erst mit dem Jahre 1702 begann eine Reihe neuer Schriften von Fabretti, Boldetti, Buonarroti, Marangoni, Bottari u. A., denen sich zu Ende des Jahrhunderts d'Agincourt anschloß. Leider ging damit eine traurige Plün-

derung der Katakomben Hand in Hand, da theils in dem Verlangen nach dem Besitze von Martyrerleibern, theils in der Suche nach Schätzen und Antiquitäten unzählige Gräber erbrochen wurden. Auf Grund einer Erklärung der Ritencongregation unter Benedict XIV., daß Palme und Blutampulle charakteristische Merkmale eines Martyrergrabes seien, verschickte dieser Papst auch aus Gräbern der nachconstantinischen Zeit massenhaft die Gebeine vermeintlicher Blutzeugen in alle Welt, da man in der frommen Meinung befangen war, daß die Zahl der Martyrer nicht hoch genug angeschlagen werden könne.

Eine neue Epoche für die wissenschaftliche Erforschung der Katakomben begann P. Marchi S. J., welcher 1844 die Herausgabe seines Werkes über die Denkmäler altchristlicher Kunst mit der Veröffentlichung des ersten Bandes, der Architettura, begann, aber durch den Tod an der Fortsetzung verhindert wurde. Ihm folgte sein Schüler und Genosse, der Commendatore Johann Baptist de Rossi, der mit ebenso viel Gelehrsamkeit und Fleiß als mit ungeahntem Glück und Erfolge die Erforschung des unterirdischen Rom zur Aufgabe seines Lebens gemacht hat. Auf sein Verwenden ernannte Pius IX. nicht nur eine eigene Commission, sondern wies auch für die Ausgrabungen und Arbeiten in den Katakomben die jährliche Summe von 18 000 Franken an, die auch sein Nachfolger Leo XIII. zu zahlen fortfährt. So sind unter de Rossi's Leitung im Laufe von nahezu 40 Jahren die Cömeterien des hl. Callistus und des hl. Prätextatus an der appischen, der Domitilla an der ardeatinischen, der Priscilla an der salarischen, der hl. Agnes und das Ostrianum an der nomentanischen, des hl. Hippolyt an der tiburtinischen, des Pontianus an der portuensischen Straße u. a. ganz oder zum Theil wieder ausgegraben worden. Die Ergebnisse seiner Studien und Forschungen hat de Rossi theils in seinem Bullettino di archeologia sacra (seit 1863), theils in seiner Roma sotterranea (bis jetzt 3 Bände), theils in seinem Corpus Inscriptionum (bis jetzt 2 Bände), sowie in einer Menge kleinerer Schriften und Abhandlungen veröffentlicht. Eine vortreffliche Hilfe fand de Rossi bei seinen Arbeiten an seinem Bruder, dem als Geologen berühmten Michael de Rossi; zugleich wußte er junge Kräfte mit Liebe zum christlichen Alterthum und seinen Monumenten zu begeistern, und ein Stevenson, Marucchi, Armellini u. A. arbeiten Hand in Hand mit dem alternden, aber noch immer rüstigen Großmeister der Archäologie. Auf Anregung derselben wurden 1875 von de Rossi im Verein mit P. Bruzza regelmäßige archäologische Conferenzen in's Leben gerufen; im J. 1878 gründeten dieselben jungen Gelehrten zugleich mit anderen Gesinnungsgenossen, um die Verehrung der Martyrer an ihren ursprünglichen Ruhestätten neu zu wecken, das Collegium Cultorum martyrum, das seine Schola im Hospiz des deutschen Campo santo erhielt. Durch die Gründung eines Priestercollegiums für archäologische und archivalische Studien an derselben nationalen Stiftung sind nun auch junge deutsche Gelehrte in die Katakombenforschung eingetreten; zugleich wurde durch die Herausgabe der „Römischen Quartalschrift" (seit 1887) ein Organ geschaffen, in welchem dieselben im Verein mit anderen Forschern die Ergebnisse ihrer Studien veröffentlichen können. — Wenn zwar nicht durch eingehende Forschungen in den Cömeterien, so doch durch eine Reihe wissenschaftlicher Arbeiten hat der Jesuitenpater Garrucci der christlichen Archäologie wesentliche Dienste geleistet; im Besondern wird sein Werk über die Vetri ornati di figure in oro, sowie seine Storia del l' arte cristiana (6 Bde. Großfolio mit Tafeln) dauernden Werth bewahren. Waren schon früher, sowohl durch Athanasius Kircher im Jesuitencollegium als durch Cardinal Borgia im Collegium der Propaganda, Sammlungen christlicher Alterthümer angelegt worden, so ordnete nun de Rossi im Lateranpalaste die altchristlichen Inschriften, Sarkophage und Sculpturen zu einem Lapidar-Museum; die kleineren Gegenstände, welche im Laufe der Zeit an und in den Gräbern gefunden wurden, wie Lanzen, Gefäße, Goldgläser, Ringe, geschnittene Steine u. dgl., wurden in einer eigenen Abtheilung der vaticanischen Bibliothek zu einem besondern Museum vereinigt. Das Beispiel fand in bescheidenem Stile Nachahmung im Priestercollegium am Campo santo, dessen Sammlung christlicher Alterthümer schon heute manchen werthvollen Schatz enthält.

IV. Die Katakomben und die Staatsgesetze. Da schon das Zwölftafel-Gesetz das Beerdigen innerhalb der Stadtmauern untersagte, so bestatteten die Römer ihre Todten vor den Thoren und zwar zu beiden Seiten der Landstraßen. So erschien zumal die Via Appia, die regina viarum, stundenweit rechts und links von Monumenten eingefaßt, welche an Pracht und Reichthum mit einander wetteiferten und auf den umliegenden Grundstücken, der area monumenti, auch den Clienten und ärmeren Personen ein Plätzchen gönnten, mit einem cippus, auf welchem die Grabschrift eingemeißelt war. Dieser Sitte schlossen sich die Christen an, indem auch sie ihre Cömeterien an den Landstraßen anlegten und die area monumenti zum Bau unterirdischer ambulacra und cubicula ausnutzten. So sehen wir denn nicht nur heute noch die Katakomben von heidnischen Grabanlagen begrenzt, sondern die modernen scavatori haben wiederholt die Scheidewände durchbrochen und so ein altchristliches Cömeterium mit heidnischen Grüften in Verbindung gesetzt. Das bekannteste derartige Beispiel findet sich beim Cömeterium des hl. Prätextatus an der appischen Straße, aus welchem man in ein Cubiculum gelangt mit dem Raube der Proserpina, dem Todtengericht über die Vibia und anderen heidnischen Darstellungen. Dieses Aneinand

grenzen christlicher und heidnischer Ruhestätten mußte sich besonders in der ältesten Zeit bei Einzelgräbern herausstellen; Beispiele finden sich sowohl beim Grabe des hl. Petrus, wo man bei der Fundamentirung des Baldachins über der Confessio im J. 1626 zu beiden Seiten desselben heidnische Sarkophage und Aschenkrüge fand (vgl. Römische Quartalschrift 1887, 1 f.), als auch beim Grabe des hl. Paulus, neben welchem unmittelbar ein noch wohl erhaltenes Columbarium mit seinen Urnen zu Tage kam, als man den neuen Baldachin über dem Hochaltare errichtete.

Angesichts der Verfolgungsedicte und der blutigen Maßnahmen, durch welche die heidnischen Kaiser den christlichen Namen auszurotten suchten, muß sich die Frage aufdrängen, wie die Gläubigen der ersten Jahrhunderte, durch Gesetze wie durch den Haß des Volkes auf das Grausamste verfolgt, so großartige Cömeterial-Anlagen schaffen konnten. Die Frage findet ihre Antwort zunächst in den römischen Sepulcral-Gesetzen. Galt überhaupt bei den Völkern des Alterthums das Grab als unverletzlich, so machte nach römischem Rechte die Beisetzung einer Leiche sofort die Ruhestätte zu einem locus religiosus, welcher unter dem Schutze der Gesetze stets das unveräußerliche Eigenthum der betreffenden Familie blieb. Von diesem Schutze waren auch die Leichen der Hingerichteten nicht ausgeschlossen (bestimmte Verbrechen ausgenommen), da durch den Tod die Schuld für getilgt angesehen wurde (corpora animadversorum quibuslibet petentibus ad sepulturam danda sunt, Digest. 48, 24, 3); ja, es galt als ein Act der Pietät, einem solchen eine Ruhestätte in der eigenen Familiengruft zu gewähren. Auf Grund dessen erbat sich Nicodemus den Leichnam des Herrn vom römischen Landpfleger; der Senator Asturius trug sogar den Leichnam des hingerichteten Marinus auf seinen eigenen Schultern von der Richtstätte, um ihn zu beerdigen (Ruinart, Acta sincera II, 132). So konnten die Grabstätten der Christen, die in der ältern Zeit sich immer an die Familiengrüfte reicher Gemeindemitglieder anschlossen, bekannt sein, und bei der Menge der Beerdigungen mußten sie es; allein die Gesetze, welche die Gläubigen bis auf den Tod verfolgten, machten vor den Eingängen der Katakomben Halt.

Hierzu kam um das Jahr 200 eine neue Schutzwehr der Cömeterien. Auf Grund der Reorganisation der Collegia pauperum unter Kaiser Septimius Severus constituirten sich auch die christlichen Gemeinden dem römischen Gesetze gegenüber als ein solches Collegium. Wie die zur Verehrung irgend einer Gottheit gestifteten „Bruderschaften", z. B. das Collegium cultorum Dianae, ihre gemeinsamen Columbarien und Grüfte und ihre besondere Vereinskasse, aus welcher die Beerdigung der Mitglieder bestritten wurde, hatten, so präsentirten sich nun auch die Christen, zunächst in Rom, vor der Regierung als ein solcher Verein. Damit waren die Gläubigen eine vom Staate anerkannte Corporation (cultores Verbi nach außen, ecclesia fratrum unter sich genannt), und ihre Vereinsgrüfte — in Rom zunächst das Cömeterium des hl. Callistus — genossen dieselben Privilegien der Unverletzlichkeit und Unveräußerlichkeit wie diejenigen der heidnischen Associationen. Für das nähere Detail dieser höchst interessanten Thatsache muß auf die eingehenden Darlegungen bei de Rossi und bei Kraus (Real-Encyklopädie II, 104 f.) verwiesen werden; hier genügt der Hinweis auf eine bei Cherchel in Nordafrika gefundene Inschrift, welche, aus den Anfängen des 4. Jahrhunderts stammend, sich als Erneuerung eines ältern, zerstörten Steines ausweist, der ein Jahrhundert älter gewesen sein mag. Dort hat ein gewisser Euelpius, der sich als cultor Verbi bezeichnet, eine area ad sepulchra geschenkt und suis cunctis sumptibus über derselben eine cella memoriae gebaut, indem er das Ganze der Kirche als Erbschaft vermachte: ecclesiae sanctae hanc reliquit memoriam. Als unter Diocletian die Besitzungen der Christen confiscirt wurden, fiel auch jene Schenkung an den Staat; sobald aber Constantin den Christen die loca ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, pertinentia durch das Mailänder Edict restituirte, erneuerten jene afrikanischen Gläubigen die Grabstätte und die zugehörige Grabkapelle (ecclesia fratrum hunc restituit titulum).

Waren so auch die Katakomben als Appendix von Familiengrüften wie als collegialisches Eigenthum durch das Gesetz vor jeder Verletzung geschützt, so ließ sich doch die Volkswuth in Afrika und anderwärts unter dem Rufe: areae eorum non sint, zur Verwüstung von Cömeterien fortreißen, welche sub divo angelegt waren, wie Tertullian ausdrücklich bezeugt. Bei den unterirdischen Katakomben Roms war das eine Unmöglichkeit; wer hätte sich ohne Führer in die dunklen Gräberstraßen dieser Todtenstadt hineinwagen mögen? Aber Decius und nach ihm Diocletian confiscirten die areae, unter welchen die Cömeterien sich ausdehnten, soweit dieselben Eigenthum des Corpus Christianorum waren, und verschütteten deren Eingänge. Auch die Gläubigen in Rom verschütteten, weil sie die in unmittelbarer Nähe der Treppen liegenden Cubicula vor Verwüstung nicht sicher wußten, zumal diejenigen Grabkammern, in welchen Martyrer ruhten, oder brachten die zu nahe den Ausgängen beigesetzten Gebeine derselben in entferntere Cubicula in Sicherheit. Letzteres ist z. B. geschehen mit den beiden Martyrern Calocerus und Parthenius im Cömeterium des hl. Callistus; Papst Damasus aber rühmt ausdrücklich in einer Inschrift, daß er die verschütteten Martyrergräber mit Gottes Hilfe wieder gefunden habe. Das vermauerte Grab der hl. Cäcilia ist erst im J. 821 durch Papst Paschalis I. wieder entdeckt worden.

Den modernen Staatsgesetzen gegenüber kam das Eigenthumsrecht über die Katakomben, das

bisher unbestritten der Kirche zugestanden, 1870 in Frage, als der Eigenthümer der Grundstücke über dem Cömeterium des Prätextatus an der appischen Straße dasselbe für sich beanspruchte, gestützt auf den Rechtssatz: „Der Herr über dem Boden ist auch Herr dessen, was unter dem Boden liegt". Die gerichtliche Entscheidung sprach sich zu Gunsten des kirchlichen Eigenthumsrechtes aus. Aber die italienische Regierung hat factisch diese Entscheidung insofern umgestoßen, als sie die drei Basiliken an S. Lorenzo, S. Sebastiano und S. Pancrazio für öffentliche Monumente erklärte und nun auch sofort auf eigene Hand die Fortführung der Ausgrabungen in den Katakomben von S. Sebastiano in Angriff nahm. Ebenso wenig ist jenes Eigenthumsrecht der Kirche geachtet worden beim Bau des neuen Stadtquartiers zwischen der Porta Salaria und der Porta Nomentana. Zur Fundamentirung der Häuser wurden die dortigen Katakomben rücksichtslos zerstört, und was die Barbaren des Mittelalters nicht gethan, haben die italienischen des 19. Jahrhunderts ausgeführt. Nur mit Mühe konnte die Grabkammer der hl. Felicitas gerettet werden. In ähnlicher Weise ist das Cömeterium der hl. Cyriaca bei S. Lorenzo durch die Erweiterung des städtischen Friedhofes und den Bau der Monumente und Grabkapellen fast gänzlich zerstört worden. So dürfte es überhaupt nur eine Frage der Zeit sein, ob die italienische Regierung die sämmtlichen Katakomben als nationale Monumente erklärt und direct auf dieselben Beschlag legt.

V. Die Katakomben und die kirchliche Auctorität. Nach römischem Gesetze mußte jeder Todesfall im Tempel der Libitina am Forum angemeldet werden, worauf die dort stationirten Vespillonen die Leiche vom Sterbehause auf einer Bahre (sandapila) zu ihrer Ruhestätte übertrugen. Der erstern Anordnung haben auch die Christen sich ganz gewiß unterworfen; statt der heidnischen Todtenträger konnten sie wenigstens, seit die Kirche als Collegium constituirt und anerkannt war, die Bestatter aus ihrer eigenen Mitte bestellen. Für die Anlage der Katakomben im Allgemeinen, für die Ausgrabung der Gänge und Cubicula, der Loculi und Arcosolien in denselben, für die Herrichtung der Grabsteine und die Einmeißelung der Inschriften, für die Ausmalung der Grabkapelle und endlich für die Uebertragung der Leichen in das immer verworrener werdende Netz der Katakomben mußte sich bald die Bildung einer eigenen Corporation als nothwendig ergeben. Die Ausgrabung war den Fossoren (κοπιᾶται) anvertraut, an deren Spitze für jedes Cömeterium ein Werkführer stand. Der aus Wiseмans „Fabiola" bekannte Diogenes, dessen Grab sich im Cömeterium der Domitilla befindet, war wahrscheinlich ein solcher Werkführer oder Oberfossor. Daß es für die Anfertigung der Grabsteine und deren Inschriften wiederum eigene Werkstätten bei den einzelnen Katakomben oder doch bei einer Gruppe nahe zusammen liegender Katakomben gab, lehren uns die Inschriften im Cömeterium der Priscilla und der benachbarten Cömeterien, welche sich durch die Form der Buchstaben als eine aus einer und derselben Officin hervorgegangene besondere Klasse ausweisen. Ist im Allgemeinen der Text der Inschriften nicht ohne Einverständniß mit den kirchlichen Organen concipirt worden, so gilt das in noch erhöhterem Maße von den Gemälden. Dieß lehrt uns eine ganze Anzahl von Compositionen, welche so tief gedacht sind und eine solche Fülle biblischen und dogmatischen Inhaltes bergen, daß nur ein theologisch gebildeter Mann die Ideen zu denselben hat hergeben können. Der Unterhalt dieses ganzen Personals mußte aus der Kirchenkasse (arca ecclesiae), wie aus freiwilligen Gaben bestritten werden; die Anlage eigener Cubicula und deren Ausmalung hatten natürlich die Besteller allein zu bezahlen. — Die Arbeit, zumal der Fossoren, war eine überaus mühsame und anstrengende Bergwerksarbeit. Während wegen der Fieberluft heute im Sommer der Besuch der Katakomben vermieden wird und alle Ausgrabungen von Ende Mai ab eingestellt werden, mußten jene auch in der heißen Zeit ausharren; bei heftigen Verfolgungen oder bei ansteckenden Krankheiten steigerten sich die Anforderungen; die Miasmen der Verwesung, welche weder durch starke Essenzen, noch durch den vielfach den Leichen hinzugefügten ungelöschten Kalk überwunden werden konnten, erschwerten noch die Arbeit. Wie viele dieser Fossoren mögen ein Opfer ihres Dienstes und ihrer Nächstenliebe geworden sein! So begreift sich, daß sie zum niedern Clerus gerechnet wurden, und daß seit Constantin die gesammte Administration des Cömeterium allmälig in die Hände dieser Körperschaft gelangt zu sein scheint. Zahlreich sind die Grabsteine seit dem Ausgange des 4. Jahrhunderts, auf welchen der Ankauf einer Gruft von den Fossoren erwähnt wird; auf einer Inschrift des lateranischen Museums wird der Anwesenheit sämmtlicher in dem betreffenden Cömeterium arbeitenden Todtengräber als Zeugen beim Abschlusse des Contractes gedacht (vgl. Kraus, Real-Encykl. I, 537).

Schon Papst Dionysius (261—272) hatte die römische Gemeinde in Pfarreien (tituli) eingetheilt und ihnen die örtlich am nächsten gelegenen Friedhöfe zugewiesen (presbyteris ecclesias divisit et coemeteria); Papst Marcellus normirte die Zahl dieser Titel auf 25, propter baptismum et poenitentiam ... et propter sepulturas. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß die Presbyter der Titelkirche über die ihnen zugewiesenen Cömeterien gewisse Rechte ausübten, dort die Oberaufsicht führten, die Fossoren aus der Kirchenkasse bezahlten, bei der Bestattung der Leichen assistirten u. s. w. Eine Sonderstellung nahm das Cömeterium des hl. Callistus ein, welches als Gruft des Collegiums der unmittelbaren Aufsicht des Papstes unterstand, so daß z. B. er die Erlaubniß zur Anlage eigener Familiengrüfte geben mußte, wie man

aus der Inschrift des Diacons Severus ersieht, der daselbst jussu papae sui Marcellini ein cubiculum duplex sibi suisque anlegte. Als das Beerdigen in den Katakomben nachließ und schließlich ganz aufhörte, schwand auch die Bedeutung der Fossoren und ihrer Stellung; von Ende des 5. Jahrhunderts an sind die Priester wiederum die Verkäufer, und die gesammte Administration der jetzt nunmehr subdivalischen Cömeterien, d. h. der Begräbnisse in und um die Kirchen, lag ausschließlich in den Händen der betreffenden Pfarrgeistlichkeit.

VI. Allgemeine Bemerkungen. Nach einer ungefähren Schätzung de Rossi's würden die Gänge der römischen Katakomben, in Eine Linie gelegt, der Länge von ganz Italien entsprechen; die Zahl der dort beigesetzten Leichen veranschlagt er auf mehr denn drei Millionen. Angesichts dieser gewaltigen Ausdehnung mußte die Annahme nahe liegen, daß die Fossoren nach Möglichkeit verlassene Sandgruben (arenaria) oder Steinbrüche (lapicidinae) der Campagna zur Anlage christlicher Gräber benutzt haben werden. Diese früher vielfach ausgesprochene Ansicht ist zuerst durch P. Marchi als irrig nachgewiesen; es liegt außer Zweifel, daß, abgesehen von einigen unbedeutenden Ausnahmen, wo, wie in Priscilla, wirklich Arenarien zum Begräbniß benutzt wurden, die gesammte Anlage der Katakomben das Werk der christlichen Fossoren ist. So sind die Cömeterien das großartige Denkmal einer unbegrenzten Opferwilligkeit der ersten Christen. Und doch mußten sie außerdem ihre Geistlichen und ihren Gottesdienst, wie ihre Wittwen, Waisen und Armen unterhalten, die Gefangenen in den Kerkern pflegen und sich den Zutritt zu denselben um schweres Handgeld verschaffen, die Leichen der Martyrer von den Henkern erkaufen, die zu den Bergwerken Verurtheilten dauernd unterstützen, den fremden Brüdern Gastfreundschaft gewähren u. s. w.

Die wesentliche Verschiedenheit der Sandgruben (und Steinbrüche) von den Cömeterien ergibt sich auf den ersten Blick: dort planlos ausgehöhlte Gewölbe, breit und niedrig und in Bogen gewunden für die Ein- und Ausfahrt der Karren, auf welchen die Pozzolanerde hinausgeschafft wurde; hier nach einem Plan angelegte schmale Straßen mit senkrechten Wänden, geradeaus laufend und in rechtem Winkel sich kreuzend, und in der Erdschichte ausgegraben, welche zwischen der lockern Pozzolana und dem Gestein die Mitte hält. Zum Hinausschaffen der Erde und des Gesteins von hier ward der Stollen nach Art des Lucernare angebracht, welches brunnenartig in die Tiefe hinabführte, aber doch niemals über das zweite Stockwerk hinuntergeht. Die so zu Tage geförderte Masse wird vielfach als Baumaterial verkauft worden sein. Manchmal halfen sich die Fossoren auch dadurch, daß sie bei der Anlage eines neuen Ganges die Erde in einen andern bereits mit Leichen gefüllten Corridor oder in nahe Arenarien übertrugen.

Die alten Christen nannten ihre Friedhöfe mit einem griechischen Worte coemeterium (κοιμητήριον), Stätte des Schlafes, da sie in dem Glauben an die Auferstehung den Tod nur als einen Schlummer betrachteten, dem ein seliges Wiedererwachen folgen müßte. Daher auch die auf den Inschriften so oft uns begegnenden Ausdrücke: hic dormit, hic quiescit in pace, depositus est. Die den Heiden so geläufige Benennung des Grabes als domus aeterna kommt nur einige Male ausnahmsweise auf afrikanischen Inschriften vor. — Der Name „Katakombe" für unterirdische Friedhöfe ist dem christlichen Alterthum unbekannt. Er ist zunächst eine örtliche Bezeichnung für ein ganz bestimmtes Cömeterium der appischen Straße, wo der hl. Sebastianus ruhte und welches den Namen coemeterium ad catacumbas führte. Wie oben bemerkt wurde, blieb dieses Cömeterium, während die übrigen in Vergessenheit geriethen, stets das ganze Mittelalter hindurch den Besuchern, zumal den Pilgern, zugänglich; so trat nun allmälig das Wort catacumbae an die Stelle von „Cömeterium" und wurde dann nach der Wiederentdeckung der alten Friedhöfe auch auf diese übertragen. Was das Wort selber betrifft, so sind verschiedene Erklärungen dafür versucht worden (s. Kraus, Real-Encykl. II, 98); ich halte an der von mir aufgestellten fest, daß es eine Benennung für die Thalsenkung ist, welche die Via Appia vom Grabmal der Cäcilia Metella her auf die Stadt zu passirt. Griechisch-lateinische Zusammensetzungen, wie κατὰ-cumbas, sind in der spätern Latinität häufig. In diesem Thale liegt gleichfalls der Circus des Maxentius, und auch er wird schon in einer Nachricht des 4. Jahrhunderts als circus in catacumbas bezeichnet.

Innerhalb der Stadt gibt es keine Katakomben, und noch viel weniger existiren unterirdische Gänge, welche aus irgend einer Kirche zu denselben hinausführen. — Die altchristlichen Cömeterien, soweit sie der römischen Gemeinde gehörten, liegen in einer durchschnittlichen Entfernung von zwei bis drei Meilen vor den Thoren rings um die Mauern und umgeben so wie ein heiliger Kranz oder wie ein geistiger Wall die ewige Stadt. Aber sie stehen unter einander nicht in Verbindung, was schon durch die Thalsenkungen in der hügeligen Campagna, wie durch die Landstraßen, die nach allen Seiten von den Thoren Roms auslaufen, unmöglich gemacht war. Im Ganzen zählt man über fünfzig größere und kleinere römische Katakomben. Die in weiterer Entfernung von der Stadt liegenden, z. B. die von San Alessandro am siebenten Meilenstein der Via Nomentana, gehörten zu Städten und Dörfern der Umgebung; sie sind daher auch von wesentlich geringerer Ausdehnung als die römischen.

Es begreift sich, daß auch außerhalb Roms die gleiche Bodenbeschaffenheit zu gleichen Begräbnißanlagen einlud; wo das nicht ging, z. B. schon gleich in der Nähe Roms bei der alten Hafenstadt

Porto, mußte man die Friedhöfe, ähnlich den unterirdischen, zu ebener Erde anlegen. Diese waren dann allerdings der Verwüstung durch den heidnischen Pöbel und den Wechselfällen der Zeitläufte weit mehr ausgesetzt, und daher erklärt sich die geringe Zahl altchristlicher Inschriften und Monumente in sonst an blühenden Christengemeinden reichen Städten. Die bedeutendsten Katakomben im übrigen Italien sind die der hl. Christina zu Bolsena, der hll. Mustiola und Catharina zu Chiusi, die großartigen Katakomben um Neapel, von denen die des hl. Januarius am bekanntesten ist, und auf Sicilien die Katakomben von Palermo und von Syrakus. (Siehe das vollständige Verzeichniß bei Kraus, Real-Encykl. II, 130.)

VII. Die Gemälde in den Katakomben. Nachdem über die Inschriften der altchristlichen Cömeterien schon früher (s. VI, 783 ff.) gehandelt worden ist, möge hier eine kurze Besprechung der Malereien folgen. Die früher behauptete These vom Kunsthaß der ersten Christen mußte aufgegeben werden, als die neueren Entdeckungen Gemälde in den Katakomben bis in die apostolische Zeit hinauf enthüllten. Aus dem religiösen Fühlen und Denken der alten Kirche erwachsen, mit den technischen Mitteln ihrer Zeit ausgeführt, hatten diese Darstellungen zunächst nur den Zweck, die Ruhestätte der Hingeschiedenen zu schmücken; aber sie sind für die spätere Zeit ungesucht die Zeugen des Glaubens und Hoffens der ersten Christenheit geworden; wenn das Bild auch nicht immer so klar und unzweideutig redet, wie das in den Stein gemeißelte Wort, so kommen uns die Aussprüche der gleichzeitigen Kirchenväter und die ältesten liturgischen Bücher zu Hülfe, um ihre Sprache zu verstehen.

Die noch in das 1. Jahrhundert hinaufreichenden Malereien finden sich in den Katakomben der Domitilla und der Priscilla. In ersterer ist die Eingangshalle in das Cömeterium und sein Tonnengewölbe mit Scenen der Traubenlese geschmückt; die an den Eingang stoßende Kammer aus der ersten Hälfte des 2. Jahrhunderts zeigt uns Amor und Psyche, Blumen pflückend und Kränze windend. Ländliche Scenen finden sich auch in der Grabkammer des Ampliatus, wahrscheinlich eines Apostelschülers. Aber in jener Eingangshalle erscheinen auch schon biblische Darstellungen, Noe in der Arche und Daniel in der Löwengrube, Scenen, welche seitdem ein beliebter Vorwurf für die altchristlichen Maler geblieben sind. Zu diesen biblischen Bildern kommen im Cömeterium der Priscilla, in der sogen. Capella graeca, die Befreiung Susanna's von den Nachstellungen der Richter durch Daniel, classische Figuren, im Ganzen gut erhalten, und die Anbetung der Magier, die in der Folge gleichfalls unzählige Male in den Katakomben wiederkehrt. In einer nahen Kapelle ebendaselbst findet sich aus derselben ältesten Zeit das Bild des guten Hirten und die bekannte Mutter Gottes mit dem Propheten, der auf den Stern über Maria und dem Kinde hinweist. Dazu kommt die Geschichte des Jonas, unter allen biblischen Scenen die in den Katakomben am häufigsten wiederkehrende. Schon diese, noch der apostolischen Zeit angehörenden Darstellungen eines fröhlichen Landlebens, wie die biblischen Scenen Noe, Daniel, Jonas, Susanna, weisen uns darauf hin, daß die Grabgemälde der ersten Christen von Anfang an einen typischen Charakter an sich getragen haben müssen. Die ländlichen und die biblischen Scenen stehen nicht ihrer selbst wegen da, sondern sie sollen sinnbildlich auf etwas Anderes hinweisen, und was kann das Anderes sein, als die Rettung aus der Gewalt des Todes durch die Auferstehung im Garten des Paradieses? Das göttliche Kind auf dem Schooße seiner Mutter, angebetet von den Heiden, sowie der gute Hirte, waren dann in gleicher Weise der Hinweis auf den Gottmenschen, der unsere Hoffnung im Tode ist. Die Erfüllung dieser Hoffnung prägt sich endlich aus in den sog. Oranten, mit erhobenen Händen betenden Frauengestalten, den Sinnbildern der zur Anschauung Gottes eingegangenen Seelen.

Dieser ursprüngliche, symbolische Charakter der Katakombenbilder ist in der Folge lange festgehalten und nur weiter entwickelt worden, so daß historische Darstellungen und Scenen aus dem täglichen Leben erst gegen Ende des 4. Jahrhunderts erscheinen. Der biblische Bilderkreis erweitert sich durch die Auferweckung des Lazarus und die Rettung der Jünglinge aus dem Feuerofen als Sinnbilder der Errettung aus der Gewalt des Todes, sowie durch Moses, der das Wasser aus dem Felsen schlägt, als Sinnbild des Erlösers, der uns aus der Wüste dieses Lebens in das Gelobte Land führt. Indem sich die Knospe dann weiter entfaltet, reichen die biblischen Gegenstände nicht mehr aus, und die christliche Kunst muß sich eigene, neue Formen schaffen, um ihre Ideen auszudrücken. Schon im ältesten Theile des Cömeteriums der Domitilla ist das Glück des Himmels durch ein Mahl dargestellt; das Unterpfand dieses himmlischen Gastmahls nun ist uns in der Eucharistie gegeben, und diese hat hinwieder ihre Verheißung und ihr Vorbild in der wunderbaren Speisung mit wenigen Broden und Fischen bei der Broddermehrung und in der Speisung jener sieben Jünger am See Tiberias durch den auferstandenen Erlöser (wie in dem Wunder auf der Hochzeit zu Cana). Diese Speise aber wird bereitet durch die Kirche, welche sie denen darreicht, die durch das Taufwasser aus dem Felsen Christus ihre Kinder geworden sind. Wie man aber in den wunderbar vermehrten Broden den eucharistischen Christus als Unterpfand und Vorgeschmack des himmlischen Mahles sah, so erblickte man in dem Fische, den damals der Herr zur Speisung austheilte, wiederum ihn selber, und dieses Sinnbild Christi ward von der altchristlichen Kunst seit dem Ende des 2. Jahrhunderts um so begeisterter aufgenommen, w[illegible]

man in den fünf Buchstaben des griechischen Wortes für Fisch, ΙΧΘΥΣ, die Anfangsbuchstaben der Worte gefunden hatte: Ἰησοῦς Χριστὸς Θεοῦ Υἱὸς Σωτήρ, Jesus Christus, Gottes Sohn, Erlöser. So verstehen wir jenes noch dem 2. Jahrhundert angehörende Bild im Cömeterium der Lucina, wo der lebendige Fisch in einem Körbchen Brod und Wein auf seinem Rücken trägt; nun ist uns der Schlüssel gegeben zu den anderen Bildern in den sogen. Sacramenten-Kapellen in S. Callisto, wo das eucharistische Opfer, das vorbildliche Opfer Abrahams, die wunderbare Brodvermehrung, die Speisung der sieben Jünger am See Tiberias, das Schifflein der Kirche, welches die Seinen durch die Sturmesfluten trägt, die Rettung des Jonas und die Auferweckung des Lazarus in Eine große Idee zusammen fließen.

Das 3. und 4. Jahrhundert erweitern noch den Bilderkreis durch die biblischen Scenen des Sündenfalles, Moses' am Berge Horeb, Davids mit der Schleuder, Tobias' mit dem Fische, der Heilung des Blindgeborenen. — Außer den Darstellungen der vier Jahreszeiten erscheint, der heidnischen Mythe entlehnt, Orpheus als Sinnbild Christi, der die widerstrebendsten Herzen durch die Macht seiner Gnade an sich zieht. Die klugen Jungfrauen ziehen mit leuchtenden Fackeln dem Bräutigam entgegen und gehen mit ihm ein zum ewigen Hochzeitsmahle. In Mitte seiner Jünger thront der Erlöser, bald als der Lehrer, der durch sein Evangelium der Wahrheit den Weg zum Himmel zeigt, bald als der Vergelter, der die Seinen in ewiger Seligkeit um sich gesammelt hat. Die Vorhersagung der Verläugnung Petri und der Mannaregen sind vereinzelte Darstellungen im Cömeterium der hl. Cyriaca.

Mit dem 5. Jahrhundert, seit welchem in den Katakomben nicht mehr begraben wurde, wird es Sitte, daß Gemälde nur mehr zur Decoration der von den Gläubigen besuchten und verehrten Martyrerkapellen angebracht werden. Die älteste dieser Arbeiten dürfte die in der Grabkammer der hl. Cäcilia sein; das Bild der Martyrin daselbst, auf die Stelle eines (410?) zerstörten Mosaiks gemalt, welches die hl. Cäcilia in durchaus noch antik christlicher Auffassung als Orante im himmlischen Blumengarten darstellt, ist nicht unwahrscheinlich im Wesentlichen die Copie des ältern Mosaikgemäldes. Wohl gleichzeitig wurden in dem über der Krypta sich erhebenden Luminare die Bilder von Polycamus, Sebastianus und Curinus nebst dem Kreuze zwischen zwei Lämmern ausgeführt. Jüngern Datums sind die vier Heiligen in der Krypta des hl. Cornelius in demselben Cömeterium, Cornelius und Cyprianus rechts, Sustus und O(ptatus?) links von dem Grabe des Martyrers.

Mit dem 7. Jahrhundert beginnen dann die byzantinischen Gemälde in den verschiedenen Cömeterien, in S. Callisto, Pontiano, S. Felicita, in Generosa, S. Valentino u. s. w. Die meisten Christusköpfe in übernatürlicher Größe, mit großen, starren Augen, stammen aus dieser Zeit. Nachdem Papst Paul I. 761 die Translation der Martyrerleiber aus den Katakomben begonnen hatte, welche von Paschalis I., Sergius II., Leo IV. u. A. im 9. Jahrhundert fortgesetzt wurde, zeigen diese Bilder, daß im Ganzen gleichzeitig mit der Wegnahme der heiligen Gebeine und deren Uebertragung in die Kirchen der Stadt die Päpste durch Decoration der Grabkapellen der Martyrer die Verehrung ihrer ursprünglichen Ruhestätten zu erhalten und neu zu beleben suchten, — ein vergebliches Bemühen, da bald darauf die Nacht der Vergessenheit sich immer dichter und dunkler über jene Roma subterranea lagert, die seit tausend Jahren der Gegenstand so großer Liebe und Andacht und die Stätte des Gebetes für Millionen gewesen war.

VIII. Die Sculpturen in den Katakomben. Die Verwendung von Sarkophagen aus Marmor, sowie aus gebranntem Thon, reicht bis in die älteste Zeit hinauf und war für vornehme Personen gerade in der frühesten Epoche sogar das Gewöhnliche. Alle diese Sarkophage hatten kein christliches Bildwerk. Man kaufte, da es noch keine christlichen Werkstätten von Bildhauern gab, die Steinsärge in den heidnischen Werkstätten, indem man allerdings nur solche wählte, auf denen keine specifisch heidnischen Darstellungen waren. Die Sarkophage aus den ersten drei Jahrhunderten, die man in den Katakomben ganz oder in Bruchstücken gefunden, sind daher meist bloß mit Wellenlinien strigilirt und haben Löwenfiguren oder Genien, die sich trauernd auf eine umgestürzte Fackel stützen, an den Ecken. Mit Vorliebe aber kauften die Christen solche Sarkophage, auf welchen Hirtenscenen oder Bilder der Ernte und der Traubenlese dargestellt waren, weil sie diese symbolisch deuten konnten. Dasselbe gilt von Orpheus, dem man ja auch in den Gemälden der Katakomben begegnete; von Odysseus, dem Sinnbilde des Christen, der nach der Irrfahrt des Lebens das ersehnte Land der ewigen Heimat erreicht; von Amor und Psyche, in denen man einen Hinweis auf die Erlösung durch die ewige Liebe erblicken mochte. Die Thätigkeit der christlichen Bildhauer beschränkte sich in der ältern Zeit auf Symbole und Bilder, welche auf den Verschlußplatten der Gräber eingegraben wurden. Das älteste derartige Werk bietet der bekannte Sarkophag der Livia Primitiva aus dem Vatican; auf ihm hat der Künstler der Tabula in der Mitte zwischen den Strigiles unter der Grabschrift den guten Hirten nebst Fisch und Anker eingravirt. Fisch, Anker, Taube mit dem Oelzweig, Oranten, Hirten, biblische Scenen, wie die Auferweckung des Lazarus, später das Monogramm Christi, sind die hauptsächlichsten Zeichen und Bilder, die man mit Vorliebe auf den Grabplatten eingrub.

Wenn wir von der einzig in ihrer Art dastehenden Statue des hl. Hippolytus, Bischofs von Porto, im lateranischen Museum, die dem Anfange

des 3. Jahrhunderts angehört, absehen, so beginnt eine eigentlich christliche Sculptur erst mit der Zeit, in welcher die Kirche durch Constantin Frieden erhielt und nun das Christenthum offen und frei auftreten durfte. Da konnten nun auch christliche Bildhauer ungescheut in ihren Werkstätten christliche Figuren auf den Sarkophagen im Relief ausmeißeln. Allerdings lehnt sich die Plastik an die Katakomben-Malerei an, nicht nur in den dargestellten Gegenständen, welche wenigstens anfänglich dieselben sind, sondern auch in der Art der Auffassung, die z. B. bei Jonas, Lazarus, der wunderbaren Brodvermehrung u. s. w. durchaus die nämliche ist. Allein sie schlägt doch auch sofort ihre eigenen Wege ein, und zwar zunächst in der Zusammenstellung verschiedener biblischer Scenen, sei es in unvermittelter Nebeneinanderordnung, sei es in einer architektonischen Gliederung der Bildfläche durch Säulen mit übergeschlagenem Bogen. Dann aber greift die Plastik auch neue Ideen auf. Von biblischen Scenen gehören die Erschaffung des Menschen, das Opfer Kains und Abels, der Untergang Pharao's im rothen Meere und die Rettung der Israeliten, Job mit seiner Gattin, die Vision Ezechiels, Daniel und der Drache, der Einzug Jesu in Jerusalem, die Vorhersagung der Verläugnung Petri und die Uebergabe der Schlüssel, sowie die Passionsbilder, die Verurtheilung Christi vor Pilatus, die Dornenkrönung, die Kreuztragung u. a. ausschließlich der Plastik an. Dazu kommt dann die beliebte Darstellung des verherrlichten Christus, der dem hl. Petrus die Gesetzrolle des Neuen Bundes, dem hl. Paulus das Apostolat unter den Heiden überweist. Der gute Hirte, der auch wiederholt als freistehende Statue vorkommt, bleibt auf dem Sarkophagen ein beliebter Gegenstand, wird aber auch hier in größerer Composition, z. B. Christus als Hirte in Mitte der Apostel, zu deren Füßen je ein Lamm steht, weiter entwickelt. Doch alles dieß läßt sich hier nur in flüchtigen Linien kurz skizziren; für das eingehende Studium muß auf Kraus und dessen Quellen, insbesondere auf de Rossi und Garrucci, verwiesen werden.

IX. Kleinere Gegenstände in den Katakomben. Zur Beleuchtung der Ambulacra und Cubicula bediente man sich der kleinen Thonlampen, die auch im gewöhnlichen Leben im Gebrauch waren, und so haben zu allen Zeiten die Ausgrabungen in den Katakomben eine Menge dieser Lampen zu Tage gefördert. Weitaus die meisten sind von gewöhnlicher Arbeit; christliche Zeichen beginnen auf denselben erst um die Mitte des 4. Jahrhunderts, und da ist es vor Allem das Monogramm Christi in seinen verschiedenen Formen, sowie das offene Kreuz, ferner die Symbole des Fisches, der Taube, des Hahns, des Pfauen, die uns am öftesten begegnen. Selbst biblische Scenen, wie Jonas, die Jünglinge im Feuerofen, die Anbetung der Magier, sind auf der kleinen Oberfläche der Lampen dargestellt. Der Rand ihres Mittelschildes ist mit einer Decoration aus geometrischen Figuren, Blättern, Fischen und selbst den Köpfen der zwölf Apostel eingefaßt. Der gute Hirte kommt zumal auf einer besondern Klasse von Lampen vor, die auf der Unterseite den Töpfer-Stempel ANNI · SER tragen und die wegen ihrer trefflichen Arbeit weit vor der constantinischen Zeit liegen (s. Ausführlicheres bei Kraus, Real-Encykl. II, 267 ff.). — Sehr gerne befestigten die ersten Christen auch an dem Grabe selbst Lampen, um sie am Jahrestage der Beisetzung anzuzünden, ad significandum lumine fidei illustratos sanctos decessisse, et modo in superna patria lumine gloriae splendere, wie Hieronymus sagt, oder, wie der Vers auf dem Sarkophage des Präfecten Probus es ausspricht: Luce nova frueris: lux tibi Christus adest. Man hat dann die Lampen entweder in den frischen Kalkverschluß der Steinplatten des Grabes eingemauert, oder sie in kleinen Nischen oder auch auf Säulen und Consolen neben das Grab gestellt.

Außer den Lampen finden sich in dem Kalkverschluß kleine Töpfchen, noch häufiger Glasphiolen der verschiedensten Form eingemauert. Gewiß weitaus die meisten derselben dienten, zumal in der nachconstantinischen Zeit, zur Aufnahme von stark riechenden Essenzen, um den Verwesungsgeruch niederzuschlagen. Ueber den in vielen dieser Gläser sich heute findenden bräunlich-rothen Niederschlag ist viel gestritten worden, indem ihn die Einen für Blut (der Martyrer), die Anderen für den Rest des eucharistischen Weins oder dergleichen ansahen. Daß die alten Gläubigen in den Jahrhunderten der Verfolgung das Blut der Martyrer mit großer Ehrfurcht in Schwämmen, Tüchern oder Gyps sammelten, dafür haben wir viele Zeugnisse; daß sie dem Martyrer, wo man es konnte, die Instrumente seines Martyriums, aber auch von seinem Blute mit in das Grab gaben, ist Thatsache, ebenso, daß man es in der nachconstantinischen Zeit liebte, den Todten Reliquien von Vorfahren als heilige Schutzmittel mit in das Grab zu legen. Wenn die Congregation der Riten die Palme und die Blutphiole als Erkennungszeichen eines Martyrergrabes erklärt hat, so ist in jedem einzelnen Falle durch wissenschaftliche Untersuchung das wirkliche Vorhandensein des Blutes nachzuweisen.

Wo man auf einem Grabverschlusse, sei es aus Mangel an Zeit, sei es aus Armut, eine Inschrift nicht anbringen konnte, suchten die Ueberlebenden sich die Ruhestätte eines Verwandten unter den vielen anderen Gräbern dadurch zu merken, daß sie in den frischen Mörtel allerlei Gegenstände eindrückten, und so haben uns die Katakomben eine Menge von Münzen, Ringen, geschnittenen Steinen, Glasflüssen, auch Muscheln, Elfenbeinfigürchen u. dgl. aufbewahrt. Eine besondere Klasse dieser Gegenstände bilden die Goldgläser. Etwa seit der Mitte des 3. Jahrhunderts kam die Kunst auf, Böden von Trinkgefäßen dadurch zu decoriren, daß man auf eine Glasscheibe Gold-

plättchen legte, in dieselben Figuren zeichnete und dann einen zweiten Glasfluß darüber zog; an diesen Goldboden (fond d'or) wurde dann die Gefäßwandung angeschweißt. Die christlichen Glasfabrikanten stellten um so lieber religiöse Scenen, biblische oder Heiligenbilder, auf diesen Glasböden dar, als sie sich dadurch besser zu Geschenken und auch zur Verwendung bei den Agapen an den Heiligenfesten eigneten. Zerbrach nun ein solcher Becher, so verwendete man den Boden gern als Decoration und Kennzeichnung eines Grabes, und so ist uns eine ganze Sammlung solcher Glasböden, meist aus dem 4. Jahrhundert, erhalten, welche von Buonarroti und besonders von Garrucci in eigenen Schriften publicirt und besprochen worden sind. Die biblischen Scenen schließen sich in der Auffassung wesentlich an die Gemälde der Katakomben und die Sculpturen der Sarkophage an, hie und da mit bedeutsamen Veränderungen; unter den dargestellten Heiligen, die stets mit den Namen bezeichnet sind, begegnen uns am häufigsten die beiden Apostel, dann Agnes, Maria und vereinzelt Callistus, Laurentius u. A., ferner Christus zwischen Heiligen, Eheleute, mit den Kindern oder ohne dieselben, von Christus gekrönt u. dgl. Manche dieser Darstellungen haben auch dogmatischen Werth, wie der als PETRVS bezeichnete Moses, welcher das Wasser aus dem Felsen schlägt (s. Ausführlicheres bei Kraus, Real-Encykl. I, 608 ff.). Schließlich sei noch erwähnt, daß man den Verstorbenen gerne Gegenstände mit in das Grab legte, die ihnen im Leben theuer gewesen waren, z. B. den Kindern ihre Puppen, den Damen einen Theil ihrer Schmucksachen, den Handwerkern ihre Geräthe.

Werfen wir einen Blick auf den allgemeinen Zustand der Katakomben, wie sie sich bis heute nach anderthalb tausend Jahren und darüber darstellen, so haben die Zeit im Bunde mit Menschenhänden unermeßlich Vieles zerstört, und im Ganzen sind es nur einzelne Cömeterien, die in ihren Straßen und Grabkammern die Gräber der Mehrzahl nach unverletzt bewahrt haben. Aber so Vieles durch Habgier, durch Sucht nach Alterthümern, durch eine pietätlose Frömmigkeit, so Vieles durch die Zeit im Laufe der Jahrhunderte zerstört und verwüstet worden, es ist doch noch ein überaus reicher Schatz auf uns gekommen, und gerade die letzten Jahrzehnte haben an diesem heiligen Vermächtnisse unserer Vorfahren im Glauben überaus Werthvolles wieder ausgegraben. Mit jedem Tage hören wir deutlicher die Stimmen, die aus jenem unterirdischen Dunkel einer verschütteten Todtenstadt uns Zeugniß ablegen für Glauben und Leben der ersten Christen, für ihre Kämpfe und Leiden, wie für ihre Tröstungen und Hoffnungen. Die unermüdlich fortgesetzten Ausgrabungen fördern Jahr um Jahr neue Monumente zu Tage, um sie als weitere Glieder in die Kette der alten Beweise einzufügen. Seit einem halben Jahrhundert hat die gesammte Wissenschaft der christlichen Archäologie nach jeder Richtung weitere Fortschritte gemacht, als bisher in Jahrhunderten, und hat zugleich den übrigen kirchlichen Wissenschaften, insbesondere der Dogmatik, ebenso unerwartete als reiche Quellen eröffnet. Wer mag sagen, was für die Erbauung der Gläubigen dadurch gewonnen worden ist! Wie viele Tausende aus Nah und Fern steigen alljährlich in jene heiligen Stätten hinab, wie viele erheben sich an den Schilderungen und Erzählungen über dieselben und schöpfen daraus Stärkung ihres Glaubens, Standhaftigkeit in den Kämpfen des Lebens, Hoffnung und Vertrauen für die Stunde des Todes!

B. Die Katakomben im Besondern.

I. Die römischen Cömeterien. Die neueren Ausgrabungen und wissenschaftlichen Forschungen haben im Weichbilde Roms folgende Cömeterien in ihren hauptsächlichsten Regionen erschlossen: an der Via Appia die Cömeterien von Callistus, Prätextatus und Sebastian; an der Ardeatina von Domitilla; an der Ostiensis von Thecla; an der Via Portuensis von Pontianus; an der Salaria von Priscilla; an der Nomentana von Agnes und das Ostrianum; an der Pränestina von Hippolyt; an der Labicana von Petrus und Marcellinus.

1. Das Coemeterium Callisti bestand ursprünglich aus vier größeren Abtheilungen oder Areä, die später unter einander verbunden worden sind. Das cubiculum duplex in der Area Lucina (Pomponia Grăcina), der Anfang der Katakomben, zeigt über der Thüre, die aus dem ersten Gemache in das zweite führt, die Taufe Christi; im Hintergrunde des zweiten Cubiculums, auf der Zwischenwand zweier Gräber, die bekannte Darstellung des Fisches, der, über den Wogen schwimmend, auf dem Rücken in einem Körbchen Brod und Wein trägt. In der Nähe ruhte Papst Cornelius, dessen Grab Damasus mit einer Inschrift, eine spätere Hand mit den Bildern von Cornelius und anderen Heiligen schmückte. — Die Area Callisti enthielt zunächst die Grabkammern der römischen Bischöfe des 3. Jahrhunderts. Noch sind die Originalgrabsteine des hl. Fabianus (mit dem Zusatz: Bischof und Martyrer), der hll. Anteros, Lukis (Lucius) und Eutychianus erhalten; im Hintergrunde war das Grab Sixtus' II. (Sustus), vor dem jetzt die damasianische Inschrift, welche de Rossi aus mehr als hundert Bruchstücken wieder zusammensetzte, aufgestellt ist. Das anstoßende Cubiculum ist die ehemalige Ruhestätte der hl. Cäcilia, welche um 177 unter Marc Aurel starb. Unter dem Bilde der Martyrin aus dem 5. Jahrhundert ist in einer Nische, welche ehemals für eine Lampe diente, ein Christusbild und nebenan der heilige Bischof Urban gemalt, welcher Valerian, den Bräutigam der hl. Cäcilia, und dessen Bruder bekehrte. In der Nähe liegen die sog. Sacramentenkapellen mit ihren höchst bedeutsamen Darstellungen der Taufe und der Eucharistie. In eine große Doppelkammer zu beiden Seiten eines Ganges gehört der wichtige Deckel eines Sarko-

phags, der wahrscheinlichen Ruhestätte des hl. Miltiades, des letzten Papstes, welcher in S. Callisto bestattet wurde. Die Grabkammer des Papstes Eusebius bewahrt eine Copie einer damasianischen Inschrift, welche auf die Kehrseite einer Marmortafel mit Dedicationsinschrift auf Kaiser Caracalla eingemeißelt ist; auch von dem Originale sind einige Bruchstücke erhalten. In dem Cubiculum gegenüber ist aus Bruchstücken der Grabstein des Papstes Cajus wieder zusammengesetzt; in dem obern Stockwerk über der Gruft von Eusebius sind in einem Arcosolium die Martyrer Calocerus und Parthenius vor dem Kaiser im Verhöre dargestellt. — Das Cömeterium der jungfräulichen Martyrin Soteris bildet die jüngste von den drei Cömeterial-Anlagen. Die wahrscheinliche Grabkapelle der Heiligen liegt in der Nähe der Eingangstreppe, nicht weit von der kleinen oberirdischen Basilika, worein sie später erhoben worden ist. Die Grabkammer der sog. Cinque Santi, die, mit ihren Namen bezeichnet, auf die Wand gemalt sind, und die Doppelkammer des Diacon Severus, sowie ein Arcosolium mit der Anbetung der Magier liegen ebenfalls hier. Das Arenarium des hl. Hippolytus und seiner Gefährten, der Martyrer, quos Graecia misit, ist wegen der schwierigen Bodenbeschaffenheit nur zu einem geringen Theile ausgegraben.

2. Der Callistus-Katakombe gegenüber liegt das Coemeterium Praetextati, wo der älteste der sieben Söhne der hl. Felicitas, Januarius, ferner der Bräutigam der hl. Cäcilia, Valerianus, mit Tiburtius und Maximus, die beiden Diacone Sixtus' II., Felicissimus und Agapitus, der Papst Urban, der Tribun Quirinus, Zeno und andere Martyrer beigesetzt waren. Der älteste von diesen Martyrern ist der Tribun Quirinus mit seiner Tochter Balbina, welche unter Hadrian den Tod erlitten, und so reicht der Ursprung dieser Katakombe in den Anfang des 2. Jahrhunderts hinauf. Der hl. Januarius mit seinem Bruder starb im J. 162, und dieser Zeit gehört auch eine Kapelle mit den Darstellungen der vier Jahreszeiten an; im dortigen Arcosolium ist das Bild des guten Hirten durch ein späteres Grab zerstört worden, in dessen Kalkbewurf die Inschrift steht: REFRIGERI (refrigerent animam defuncti) IANVARIVS AGATOPVS (Agapitus) FELICISSIM(us) MARTYRES. Eine Marmortafel daselbst, welche de Rossi aus vielen Bruchstücken wieder zusammensetzte, birgt die Inschrift: HEATissimo martyri IANuario daMASVS Episcopus FEcit. Bruchstücke von zwei anderen damasianischen Inschriften in Versen wurden in den nächsten Grabkammern gefunden. Die crypta quadrata des hl. Januarius, die im besten Ziegelsteinbau aufgebaut ist, liegt an einem langen, breiten und hohen Gange, der spelunca magna der mittelalterlichen Topographen, und die gemauerten Façaden der Grabkammern, die Säulen von Porphyr und Alabaster, die Mosaiken, die Lucernare, die Marmorschranken, der reiche Schmuck der Wände mit Malereien und verschiedenfarbigem Marmor hier und in den nächsten Grabkammern bezeugen ebenso das hohe Alter wie die besondere Verehrung, welche diese Stätte im christlichen Alterthum genoß. Das Cubiculum der beiden Diacone Felicissimus und Agapitus bewahrt noch die beiden Porphyrsäulen, mit welchen später das Grab derselben geschmückt wurde; die dortigen Gemälde stellen die Heilung der Blutflüssigen, die Samaritanerin und, falls de Rossi's Erklärung richtig ist, die Verspottung Christi nach der Dornenkrönung dar (?). In dem ältesten Cubiculum des hl. Quirinus fanden sich die Bruchstücke eines Sarkophags von feinstem Marmor, der ursprünglich wohl die Gebeine des Martyrers umschlossen hatte. Leider mußten die Ausgrabungen in diesem so überaus interessanten Cömeterium eingestellt werden, als im J. 1872 der Eigenthümer des darüber liegenden Landhauses die Katakombe als sein Eigenthum beanspruchte und wenigstens die weiteren Arbeiten daselbst verhinderte. — Mittels eines modernen Durchbruchs gelangt man aus dem Cömeterium in eine heidnische Grabstätte mit Gemälden, welche Scenen aus der Unterwelt darstellen (s. o.).

3. Das Coemeterium ad catacumbas besteht zunächst aus der Grabstätte des hl. Sebastianus und den umliegenden Ambulacra und Cubicula, die sich als Anlagen des 4. Jahrhunderts ausweisen. Vom Grabe des Martyrers Eutychius ist die damasianische Inschrift in Versen erhalten, jedoch in die Kirche übertragen. Neuere Ausgrabungen haben einige interessante Gemälde offen gelegt, einen guten Hirten zwischen einem Athleten und einer Oranten, und eine Geburt Christi, die einzige, aber allerdings aus sehr junger Zeit stammende farbige Darstellung der Krippe von Bethlehem. Ein höheres Interesse beansprucht eine antike Grabkammer, welche von der durch Papst Damasus hergestellten Marmorbekleidung die Platonia genannt wird. Die Grabnischen ringsum an den Wänden haben noch Stuckdecoration bewahrt, die dem 1. Jahrhundert angehört; in der Mitte des Gemaches befindet sich unter dem Boden ein Doppelgrab, durch eine aufrechtstehende Marmorplatte getheilt; hier sind, wie uns eine versificirte Inschrift des Papstes Damasus lehrt, eine Zeitlang die Leiber der beiden Apostelfürsten Petrus und Paulus beigesetzt gewesen.

4. Das Coemeterium Domitillae an der ardeatinischen Straße ist ähnlich wie das des hl. Callistus aus verschiedenen ursprünglich gesonderten Cömeterien zu einem einzigen mächtigen Katakombennetze vereinigt, von welchem drei den Anfängen des Christenthums angehören, dem eigentlichen Cömeterium der Domitilla, das ehemals über dem Eingange die Inschrift trug SEPVLCRVM FLAVIORVM, der Grabkammer des Apostelschülers Ampliatus, und einer dritten Region, deren Gemälde in classischem Stile sich

den ältesten und besten Gemälden der Katakomben an die Seite stellen. Am besten erhalten ist die Grabkammer des hl. Ampliatus, dessen Name, auf eine Marmortafel mit großen, schönen Buchstaben eingemeißelt, noch über dem Arcosolium steht, wo er beigesetzt gewesen ist. Die Decoration der Wände, Landschaften zwischen architektonischen Verzierungen, ist in den römischen Katakomben einzig in ihrer Art. Die Familiengruft Domitilla's und ihrer christlichen Angehörigen aus dem Kaiserhause der Flavier war in ihrer ursprünglichen Anlage ein breiter, gewölbter Gang mit gemauerter Façade an der Straße. Neben dem Eingange ist auf der einen Seite theilweise die Wohnung des Wärters nebst dem Brunnen für das Wasser, auf der andern Seite ein großer Saal erhalten, in welchem man sich zur Jahresfeier der Hingeschiedenen versammelt. Auf einer kurzen Straße gelangt man aus jenem Gange in die 1873 wieder ausgegrabene Basilika der beiden Martyrer Nereus und Achilleus, denen Papst Damasus gleichfalls eine seiner Inschriften widmete; der Stein ist zum größten Theile erhalten. Hinter der Apsis öffnet sich ein Gang, welcher zu der Grabkammer der hl. Petronilla führt; ein Gemälde in einem nahegelegenen Cubiculum stellt die verstorbene VENERANDA dar, wie sie durch die hl. Petronilla in den Paradiesesgarten eingeführt wird. Unter den vielen Gemälden, an denen das Cömeterium Domitilla's besonders reich ist, seien erwähnt eine Anbetung der Magier aus dem 3. Jahrhundert, Christus zwischen den Aposteln, und in der Grabkammer eines Getreidehändlers Scenen aus dem realen Leben, welche die Beschäftigung eines solchen Mannes und seiner Arbeiter darstellen.

5. Das Cömeterium der hl. Thecla an der Via Ostiensis, hinter der Basilika des hl. Paulus, ist erst im J. 1889 durch Armellini erforscht worden. Von einer unterirdischen Kirche, der an Größe kein ähnlicher Raum in den Katakomben gleichkommt, laufen neben der Apsis zwei Straßen aus mit Grabkammern, bei deren Bau sofort die Wände mit regelmäßig ausgegrabenen Loculi versehen wurden; war ein Cubiculum mit Leichen gefüllt, so wurde der Eingang vermauert. Gemälde finden sich nur in einer einzigen Grabkammer (s. die Beschreibung in der Römischen Quartalschrift 1889, Heft 4, u. 1890, Heft 1).

6. Das Coemeterium Pontiani, auf dem Höhenzuge des Monte verde in leicht zerbröckelndem gelben Sandstein ausgegraben, bewahrt eine Taufquelle mit einem darüber gemalten, reich geschmückten Kreuze; daneben sind die beiden persischen Martyrer Abdon und Sennen in ihren Nationaltrachten dargestellt, wie sie von Christus die Krone der Seligkeit empfangen. In einem anstoßenden Gange befinden sich, mit den Bildern der betreffenden Heiligen geschmückt, die Gräber der Martyrer Pumenius, Milex und Pollio. Der übrige Theil der Katakomben liegt im traurigsten Verfall und dient den Füchsen als Schlupfwinkel.

7. Das Coemeterium Priscillae ist unter den christlichen Begräbnißstätten der Via Salaria weitaus die bedeutsamste, von allen römischen Katakomben wahrscheinlich die älteste. Dem 1. Jahrhundert der römischen Kirche gehört jene Gruppe von Grabkammern und Galerien an, welche sich um die sog. Capella graeca (so von einer dortigen griechischen Inschrift genannt) gruppiren. Die Stuckdecorationen wie die Gemälde (guter Hirte, Susanna, das älteste Muttergottesbild) sind in durchaus classischem Stile gehalten; die Inschriften, theils in Marmor gemeißelt, theils mit rothem Mennig auf Ziegelplatten gemalt, bilden in ihrem Schriftcharakter eine ganz besondere Klasse; die Namen und ebenso die Ziegelstempel weisen auf das Ende des 1. und die erste Hälfte des 2. christlichen Jahrhunderts hin, und gerade diese ältesten Gräber sind der Mehrzahl nach intact, da eine spätere Zeit um dieselben Mauern aufgeführt hat, um die Gallerien zu consolidiren. Merkwürdig ist die Wiederkehr des Namens PETRVS gerade in diesem ältesten Theile des Cömeteriums, das in seinem Ursprunge die Familiengruft der domus Pudentiana war, mit welcher die kirchliche Ueberlieferung den Apostelfürsten in Beziehung setzt. Zu den werthvollsten altchristlichen Inschriften der ersten zwei Jahrhunderte gehört die metrische der Agape, aus welcher die folgende Stelle angeführt sein möge: VOS · PRECOR · O · FRATRES · ORARE HVC · QVANDO · VENITIS · ET · PRECIBUS · TOTIS · PATREM · NATUMQUE ROGATIS · SIT · VESTRAE · MENTIS AGAPES · CARAE · MEMINISSE · VT DEUS OMNIPOTENS · AGAPEN · IN SAECULA · SERVET.

Durch ein mächtiges Lucernar, welches das erste Stockwerk durchschneidet, dringt das volle Licht in das zweite, das in einer merkwürdig regelmäßigen Anlage sich von einer Hauptstraße aus verzweigt, die an Höhe wie Länge kaum ihresgleichen in den römischen Katakomben hat. Obwohl jüngern Datums als das obere, gehört auch dieses Stockwerk in dem bis jetzt ausgegrabenen Theile noch der vorconstantinischen Zeit an.

Die im J. 1888 hinter der Capella graeca in Angriff genommenen Ausgrabungen haben neue, hochinteressante Monumente offen gelegt, unter ihnen die Familiengruft der Acilii Glabriones. Im J. 91 wurde der Consul Acilius Glabrio von Kaiser Domitian zum Tode verurtheilt, und Sueton wie Dio Cassius, welche darüber berichten, thun es in Wendungen, welche die Vermuthung nahe gelegt haben, derselbe sei, ebenso wie der Consul Flavius Clemens, des Kaisers nächster Verwandter, wegen seines christlichen Bekenntnisses getödtet worden. Jene Ausgrabungen haben diese Vermuthung zur historischen Thatsache erhoben. Eine große, gewölbte Grabkammer, ehemals mit Mosaiken geschmückt, lieferte nicht nur eine Reihe von Grabsteinen mit den Namen der

Acilii, sondern auch neue Anhaltspunkte für den Nachweis des christlichen Bekenntnisses in anderen Adelsfamilien jener Zeit.

8. Das Coemeterium Ostrianum an der Via Nomentana führt in allen Berichten den Namen fontis S. Petri und ad Nymphas, ubi Petrus baptizabat; zugleich wurde dort die Cathedra verehrt, ubi prius sedit Petrus Apostolus. Nach anderen Berichten ruhte dort auch die hl. Emerentiana. Von einer Katakomben-Basilika, die zu den merkwürdigsten unterirdischen Constructionen gehört, führt eine Cömeterialstraße mit Inschriften der Flavier, Claudier, Ulpier und Aurelier in eine erst 1874 wieder entdeckte Krypta mit einer Apsis; von einer dort auf das Stuckornament aufgemalten Inschrift sind noch die Worte erhalten: SANC PETrus, ... sanC EMERENTIANE, ... dAMASus; an der Wand nebenan befindet sich eine aus dem Tuff ausgehauene Cathedra. In nächster Nähe des Cömeteriums hat im Alterthum ein noch jetzt in seiner Lage erkennbarer Teich gelegen; das aus demselben durchsickernde Wasser hat an vielen Stellen Wände und Gräber und selbst Gebeine mit einer petrefacten Kruste überzogen. Das Cömeterium steht mit einem weitverzweigten Arenarium in Verbindung mittels eines Schachtes, durch welchen man von diesem in jenes hinabstieg. Früher hielt man diese Katakombe für die der hl. Agnes; in der Wirklichkeit liegt

9. das Coemeterium Agnetis näher der Stadt zu, unmittelbar bei der dieser Martyrin geweihten Kirche. Das ursprünglich in agello, auf dem Landgute der jungfräulichen Martyrin angelegte Cömeterium ist vortrefflich erhalten, aber klein und mit niedrigen Gängen. Der Original-Grabstein der Heiligen mit der Inschrift SANCTISSIMA - AGNE befindet sich jetzt im Museum zu Neapel.

10. Das Coemeterium S. Hippolyti an der Via Tiburtina, neben dem Coemeterium Cyriacae, wo der hl. Laurentius begraben wurde, ist im Frühjahr 1882 wieder theilweise ausgegraben worden. Der christliche Dichter Prudentius (Perist. XI) schildert in seinem Hymnus auf den hl. Hippolytus die Grabkapelle, in welcher das Martyrium desselben in Farben dargestellt war, sowie die Schaaren der Pilger, welche zu seinem Feste seine Ruhestätte besuchten. Jene Ausgrabungen haben die halb unterirdische Basilika wieder freigelegt, von welcher Prudentius in seinen Versen redet; in der Mitte der Chorapsis steht noch ein Stück des Altars, welcher ehemals die Gebeine des Martyrers umschloß. Von den Versen, mit welchen Papst Damasus das Grab des hl. Hippolytus schmückte, fand de Rossi Reste in der Mosaikflur der nahen Laurentiuskirche wieder. Eben hier ist 1551 die berühmte Statue des hl. Hippolytus gefunden worden, welche sich jetzt im Museum des Lateran befindet. Das von der Grab-Basilika auslaufende, weitverzweigte Cömeterium liegt noch zu einem großen Theile verschüttet.

11. Das Coemeterium Petri et Marcellini (ad duas lauros) an der Via Labicana bei Tor pignattara, dem Grabmale der hl. Helena, ist von bedeutender Ausdehnung und hat einige großartig angelegte Grabkapellen. Die Grabkammer der Martyrer, welche dem Cömeterium den Namen gegeben haben, ist mit den Bildnissen derselben geschmückt; eine von hier auslaufende Galerie hat die wiederholte Darstellung eines Mahles, bei welchem die Mädchen IRENE und AGAPE (Friede und Liebe) den Trank mischen und ein Fisch die Speise bildet, als Symbol des himmlischen Freudenmahles. (Auf dem Grabsteine erscheint neben dem Gruße in pace, in irene auch in agape.) Eine Anbetung der Magier, in einem Arcosolium gemalt, vorconstantinisch, weist nur zwei Weise auf, die zu beiden Seiten der auf einem Throne sitzenden Gottesmutter ihre Gaben dem Neugeborenen darbringen.

II. Katakomben an anderen Orten. Die christlichen Bewohner der Städte und Dörfer im römischen Gebiete haben, wo die Bodenbeschaffenheit es zuließ, nach dem Muster der römischen Cömeterien gleichfalls unterirdische Begräbnißplätze angelegt, meist im Anschluß an Martyrergräber. Die wichtigsten derselben sind:

1. Die Katakombe des hl. Alexander und seiner Genossen Eventius und Theodulus am siebenten Meilenstein der nomentanischen Straße. Eine auf sehr alte Zeit zurückgehende Verwechslung hat diesen Alexander für den Papst Alexander (gest. 132) angesehen; allein als man in den sechsziger Jahren dieses Jahrhunderts das Cömeterium wieder entdeckte, erwies sich aus den noch erhaltenen Inschriften diese Ansicht als irrig. Jene drei sind Martyrer aus einer in der Nähe gelegenen, jetzt vom Erdboden verschwundenen Stadt; die Grabsteine von mehreren Bischöfen dieser Stadt, sowie von Diaconen, haben sich in der Basilika wiedergefunden, welche im 4. Jahrhundert über der Ruhestätte jener Blutzeugen erbaut wurde. Die dem Umfange nach kleine Katakombe, welche keine über die diocletianische Zeit hinaufgehenden Monumente aufweist, ist vortrefflich erhalten; in der Basilika steht noch an seiner ursprünglichen Stelle der Altar mit Transennen oder marmornem Gitterwerk.

2. Die Katakombe des hl. Zoticus am zehnten Meilenstein der Via Labicana wurde 1875 durch Stevenson wieder entdeckt; die über dem Grabe des Martyrers erbaute Basilika ist noch zum Theil erhalten.

3. Das Cömeterium in Albano, wo die Martyrer Senator, Secundus, Carpophorus, Victorinus u. a. beigesetzt waren. Erhalten sind in einigen sehr großen Krypten höchst interessante Gemälde; im Uebrigen ist die Katakombe völlig ausgeplündert. In weiter Entfernung von Rom liegen:

4. Die Katakombe der hl. Mustiola bei Chiusi (Clusium) in Umbrien. Die um die Mitte des 3. Jahrhunderts gestorbene Martyrin wurde durch

einen Diener Gottes, Namens Marcus, bestattet; in einer andern Katakombe, im Westen der Stadt, fand ihre Tochter Catharina ihre Ruhestätte. In einer größern Grabkammer des letztern Cömeteriums steht noch der freistehende Altar, mit Cathedra auf der Evangelienseite, aus Stein gemauert. Auch diese Katakombe hat eine aus dem Tuff ausgehauene Cathedra. Unter den in größerer Zahl erhaltenen Grabschriften gehört eine einer Julia zu EX · GENERE · MVSTIOLAE · SANCTAE; wiederholt findet sich die Wendung cum sanctis, pax cum angelis.

5. Die Katakombe der hl. Christina zu Bolsena (Volsinium) ist im J. 1879 unter Stevensons Anleitung wieder ausgegraben. Der Sarkophag der unter Diocletian gestorbenen jungfräulichen Martyrin wurde noch an seiner ursprünglichen Stelle unter dem Altar der Cömeterial-Basilika wieder gefunden. Derselbe war auf einer Seite zerschlagen; im Innern stand eine kleine Marmorurne mit der abbreviirten, mittelalterlichen Inschrift: † hIc · ReQiESCit · CorPus BeATae Xpistinae Martyris. Die Urne enthält die nach dem Raube der heiligen Gebeine zurückgelassenen kleineren Ueberreste, deren Deponirung wahrscheinlich durch die Gräfin Mathilde von Toscana vorgenommen worden ist. Hinter der Apsis der Unterkirche dehnt sich die ziemlich weitläufige Katakombe aus mit einer Hauptstraße von ungewöhnlicher Höhe. Ein anderes Cömeterium in Bolsena ist erst kürzlich entdeckt, aber noch nicht ausgegraben worden.

6. Die Katakomben von Neapel sind nächst den römischen weitaus die bedeutendsten auf italienischem Boden, aber leider fehlt ihnen, wie auch denen auf Sicilien, noch immer ein de Rossi, der sie einer gründlichen und kritischen Durchforschung unterzöge. — Die Tradition läßt den hl. Petrus in Neapel das Evangelium verkündigen und dort als ersten Bischof den hl. Aspren einsetzen. Jedenfalls weist dieser Name mit seiner classischen Form auf die älteste christliche Zeit zurück. Daß in dem nahen Pompeji vor seinem Untergange im J. 79 das Evangelium Wurzel gefaßt hatte, ist aus einer mit Kohle auf die Mauer geschriebenen Spottinschrift auf die CHRISTIANI erwiesen (vgl. de Rossi, Bull. 1864, 71). Als der Apostel Paulus in Puteoli landete, fand er dort schon eine Christengemeinde, in deren Mitte er sieben Tage verweilte (Apg. 28, 14). Leider fehlen in den Katakomben von Neapel, soweit wenigstens bis jetzt die Ausgrabungen sie offen gelegt haben, jene sicheren und zuverlässigen Beweise in Inschriften und Ziegelstempeln, welche in Rom das apostolische Zeitalter bezeugen; aber jedenfalls enthalten sie Gemälde, welche in dem classischen Stile ihrer christlichen Darstellungen auf die Anfänge des Christenthums zurückweisen. — Von den Katakomben Neapels ist a. die größte das Cömeterium des hl. Januarius, aus zwei Stockwerken bestehend. Im untern befindet sich beim Eingange die Grabkammer oder Basilika des hl. Januarius, mit Bischofsstuhl und Altar; die große Vorhalle vor den eigentlichen Katakomben zeigt an der Decke Malereien von wundervoller Schönheit in pompejanischem Stil, aber ohne ausgesprochenen christlichen Charakter (Triclinium für Todtenmahle?). Von hier geht der Hauptgang aus, 90 m lang und stellenweise 5 m breit, mit gemalten Darstellungen des guten Hirten, Jonas', der Auferweckung des Lazarus, Moses' am Felsen u. a. Vor dem obern Stockwerk liegt eine Vorhalle, gleichfalls in classischem Stil bemalt (Adam und Eva und der mystische Thurmbau der Kirche nach einer Vision im Pastor des Hermas). Der Hauptgang hat hier 40 m Länge und stellenweise 14 m Breite. Hier wie in dem untern Stockwerke sieht man aber Gemälde ältester Zeit (Oranten, Daniel, Petrus und Paulus u. a.), Bilder Christi, der Gottesmutter und Heiligen aus dem 8. Jahrhundert. b. Das Cömeterium des hl. Gaudiosus stammt erst aus dem 4. Jahrhundert. Die Hauptgrabkammer oder Basilika am Eingange, heute die Confessio der später darüber erbauten Marienkirche, war ehemals die Ruhestätte des vor der Verfolgung Genserichs aus Afrika nach Italien geflüchteten Bischofs Gaudiosus. Das Arcosolium zeigt in Mosaik das Bild des Heiligen und Decoration in Weinlaub. Der Hauptgang der Katakombe hat seitwärts eine Anzahl von Krypten; in einer derselben ist ein PASCENTIVS, vor dem hl. Petrus knieend, dargestellt. c. Das Cömeterium des hl. Severus liegt noch unausgegraben. Eine einzige, 1867 entdeckte Grabkammer zeigt zwischen vier nimbirten Heiligen einen Knaben, über dem vom Himmel her eine Krone niederschwebt; in einem Arcosolium ist ein Kreuz zwischen zwei Heiligen gemalt. Zwei andere Katakomben, die des hl. Vitus und des hl. Ephebus, sind heute unzugänglich.

7. Auf Sicilien weist Syracus sehr interessante Katakomben auf, die jedoch noch weniger durchforscht sind als die neapolitanischen. Die berühmteste Martyrin der syracusaner Kirche ist die hl. Lucia, welche in der diocletianischen Verfolgung starb. Daß damals das Christenthum schon seit lange in der Stadt Wurzel gefaßt hatte, beweist das Alter der einen Katakombe, deren Ursprung auf das Ende des 2. Jahrhunderts zurückdatirt wird. Sie besteht aus zwei Stockwerken, von denen das untere und ältere fast ganz zerstört ist, das obere einen großen Hauptgang hat. Von den Inschriften ist eine Anzahl in den Wänden der am Eingange in das Cömeterium liegenden Villa eingelassen. Das einzige Gemälde stellt Christus zwischen den beiden Apostelfürsten und zu seinen Füßen eine knieende Frau dar. Die zweite, größere Katakombe, die von San Giovanni, aus dem Kalkstein ausgehauen, hat nur ein Stockwerk, aber von großartiger Construction, mit Loculi und zahlreichen Sarggräbern an den Wänden. Das Museum zu Syracus bewahrt eine Anzahl von Inschriften, besonders aber den hochinteressanten Sar-

kophag der Adelphia, der 1872 gefunden wurde, und dessen treffliche Sculptur in reichster und wohlerhaltener Polychromie decorirt ist.

8. Catania besitzt ebenfalls Katakomben, in denen außer anderen Blutzeugen die jungfräuliche Martyrin Agatha, die unter Decius den Tod erlitt, ihre Ruhestätte fand. Eine von dort stammende, jetzt im Louvre zu Paris befindliche Grabschrift des Kindes Rila Florentina aus der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts schließt mit den Worten: cuius corpus pro foribus martyrorum cum loculo suo per presbyterum humatum est. Demnach war wohl schon in den ersten Jahren des Friedens über den Katakomben und den dortigen Gräbern der Martyrer eine Basilika erbaut worden, in deren Vorhof jene Verstorbene beigesetzt wurde; leider ist bis jetzt das Cömeterium noch nicht wieder gefunden.

Auch außerhalb Italiens gibt es unterirdische Grabanlagen der ersten christlichen Jahrhunderte, die aber weder ein solches Netz von Gängen mit Loculis und Grabkammern und verschiedenen Stockwerken, noch eine solche Ausdehnung aufzuweisen haben, wie die römischen Katakomben. Es sind nur Hypogeen, aus einem einzigen Cubiculum bestehend, höchstens mit einer sich anschließenden Kammer oder auch einem Gange, wodurch das Ganze sich zu einer Art unterirdischer Basilika gestaltet. Der interessanteste Bau dieser Art ist das 1864 in der Nähe von Alexandria in Aegypten durch Karl Wescher entdeckte Hypogeum. Eine Treppe von zwanzig Stufen führt zunächst in einen viereckigen Saal mit einer Apsis zur Linken, der gegenüber ein Gang liegt mit zwei Reihen von je sieben Loculi auf den Langseiten. Auf der Wand der Treppe gegenüber eröffnet sich eine andere viereckige Grabkammer mit drei Nischen oder Kapellen auf den drei freien Seiten. Der erstgenannte viereckige Raum mit seiner Apsis ist bemalt mit höchst interessanten Darstellungen der wunderbaren Brodvermehrung, der Hochzeit zu Cana und einer dritten Scene, welche durch die Inschrift erklärt ist: ΤΑC ΕΥΛΟΓΙΑC ΤΟΥ ΧΥ ΕCΘΙΟΝΤΕC. Es kann keinem Zweifel unterliegen, daß hier die Stätte für die Darbringung des heiligen Opfers war; die um die Wand der Apsis hinlaufenden Sitze dienten den Priestern, welche mit dem Bischofe an dem frei in der Mitte stehenden Altare die heiligen Geheimnisse feierten. Unter den Bildern des zweiten Saales ist besonders bemerkenswerth eine Madonna, welche zwei Schlangen unter die Füße tritt, mit der halb erloschenen Unterschrift: χριστιΑΝΩΝ ΕΛΠΙC, Hoffnung der Christen. Die Grabstätte stammt aus dem Ende des 3. oder dem Anfange des 4. Jahrhunderts; die älteren Gemälde sind in der Folge wiederholt überall und durch Figuren von Propheten und Heiligen vermehrt worden, ein Beweis, daß wir hier nicht eine private Familiengruft, sondern ein öffentliches Sanctuarium und wahrscheinlich die Ruhestätte eines berühmten Heiligen der alexandrinischen Kirche vor uns haben. (Siehe die eingehende Beschreibung bei de Rossi, Bull. 1865, 57 sq. 73 sq.)

Eine mit den italienischen Katakomben verwandte Grabanlage findet sich auf der griechischen Insel Melos. Der in den Felsen gehauene lange Gang hat in den Wänden Nischengräber und im Fußboden zwei Reihen von Gräbern. Das constantinische Monogramm mit A und Ω weist auf das 4. Jahrhundert hin.

Es ist gewiß providentiell, daß gerade Rom, die oberste Lehrerin des Glaubens und Hüterin der kirchlichen Ueberlieferung, in ihren Katakomben einen solch reichen Schatz christlicher Alterthümer bewahrt. Was bliebe uns von Monumenten aus den ersten Jahrhunderten, wenn man die römischen abrechnet? Und selbst das, was die übrigen Länder besitzen, würde in vielfacher Beziehung unverständlich sein, wenn Rom mit seinen unterirdischen Denkmälern an Inschriften, Gemälden und Sculpturen uns nicht den Schlüssel zum Verständnisse derselben gäbe. So ist Rom die monumentale Hochschule für die Kenntniß nicht nur des Glaubens und Lebens der ersten Christen, sondern auch jeder altchristlichen Kunst. Aus den Zeiten der Apostel, durch die Periode der Verfolgung und blutigen Bedrängniß, bis der Siegesruf des Kreuzes durch die Straßen der heiligen Todtenstadt schallt und die Völker aus Nah und Fern zu den glorreichen Gräbern der Gottesstreiter wallen, zieht die Kirchengeschichte in lebenden Bildern an uns vorüber, und die Steine reden, um Zeugniß abzulegen von der göttlichen Macht des Christenthums. Auf unserer Wanderung durch die Katakomben lesen wir bald da bald dort die Graffiti, die in den Kalk eingeritzten oder mit Kohle auf die Wand geschriebenen Gebete, durch welche der Fürbitte der Heiligen sich fromme Besucher und Pilger empfehlen, von den ältesten Zeiten herab durch alle Jahrhunderte bis auf unsere Tage. Denn die Katakomben haben fort und fort die lebenden Generationen mit der Urkirche in heiligem Contact gehalten. Allein niemals hat sich doch ein so allgemeines religiöses Interesse diesen altchristlichen Monumenten des unterirdischen Rom zugewandt, wie in unseren Tagen. Es ist die Hand Gottes, welche das christliche Volk hinabführt in die Katakomben, um im Hinblick auf unsere Väter und Vorfahren sich zu stärken im Glauben, um an den Gräbern der Martyrer sich zu begeistern in den großen Kämpfen der Gegenwart, in dem Streite um die heiligsten Güter der Menschheit. [de Waal.]

Kataphrygier, s. Montanisten.

Katechese (κατήχησις, von κατηχεῖν, in der Grundbedeutung: ringsum an- oder entgegentönen; bei den heidnischen Schriftstellern: mündlich unterrichten; bei Luc. 1, 4. Apg. 18, 25. Gal. 6, 6. 1 Cor. 14, 19: in den Elementen des Christenthums unterrichten) wurde seit Ende des 3. Jahrhunderts der stehende Ausdruck für die auf den Empfang der Taufe und der Eucharistie vorbe-

reitende Unterweiſung durch die Organe der Kirche. Da ἠχώ vorzugsweiſe den Wiederhall, alſo einen reciproken Laut bezeichnet, ſo läßt ſich die Wahl des Wortes κατήχησις für den chriſtlichen Anfangsunterricht ſehr wohl etymologiſch erklären und rechtfertigen. Es iſt nämlich im Worte angedeutet, daß der Unterricht des Lehrers das Echo iſt auf die Fragen des Schülers, und daß die Antworten des letztern durch die Fragen des erſtern veranlaßt ſind (vgl. Andreas Crocquetius O. S. B., Catecheses christ., Duaci 1574, 5; Wittfelt, Theologia catechetica, Monast. 1656, 2). Wie ſchon bei den griechiſchen Vätern, ſo bezeichnet auch heute das Wort nicht nur jede einzelne Unterweiſung (ſowohl die mündlich ertheilte, als auch die niedergeſchriebene bezw. gedruckte), ſondern auch die Geſammtheit dieſer Unterweiſungen oder die katechetiſche Thätigkeit überhaupt („in Predigt und Katecheſe").

I. Die Geſchichte der Katecheſe beginnt mit der Ausbreitung des Chriſtenthums. Im Auftrage des Gottmenſchen: „Gehet hin und machet zu Jüngern (μαθητεύσατε ſagt mehr als docete) alle Völker, indem ihr ſie taufet auf den Namen des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geiſtes, indem ihr ſie lehret alles halten, was ich euch geboten habe" (Matth. 28, 19 f.), iſt ſowohl die Nothwendigkeit der katechetiſchen Unterweiſung, als auch das Ziel derſelben ausgeſprochen, nämlich die Ungläubigen, welche guten Willens ſind, im Glauben an den dreieinigen Gott und im chriſtlichen Geſetze zu unterweiſen und ſo zu Nachfolgern Jeſu Chriſti zu machen. Und wenn wir leſen, daß Paulus nicht nur öffentlich in den Synagogen, ſondern auch κατ' οἴκους (Apg. 20, 20) lehrte und „jeden Einzelnen mit Thränen mahnte" (ebd. 20, 31), ſo mögen wir wohl an apoſtoliſche Katecheſen denken. Auch die „Pädagogen" (1 Cor. 4, 15), welche zu Korinth das von Paulus begründete Werk fortſetzten und zu Spaltungen Anlaß gaben (ebd. 3, 4), werden ſich neben der Homilie gewiß auch der Katecheſe bedient haben. Deßgleichen war es ein katechetiſcher Unterricht, wenn Aquila und Priscilla den gelehrten Alexandriner Apollo, welcher an Jeſus glaubte, aber einzig die Taufe des Johannes kannte, zu ſich nahmen „und ihm genauer den Weg des Herrn darlegten" (Apg. 18, 26). So begreifen wir, wie Leo d. Gr. ſagen konnte, „gemäß apoſtoliſcher Vorſchrift" ſollten die electi durch häufige Unterweiſungen auf die Taufe vorbereitet werden (Ep. 16, 6, ed. Ball.). Als Inhalt der apoſtoliſchen Katecheſe bezeichnet Paulus (Hebr. 6, 1. 2) die „grundlegenden" Lehren von der Umkehr von todten Werken (d. i. von der Buße oder Sinnesänderung), vom Glauben an Gott, von der Taufe und der Firmung, von der Auferſtehung und vom Gerichte. Dieſe Lehren ſind die „Milch" oder die geiſtige Kinderſpeiſe (1 Cor. 3, 2. Hebr. 5, 12) im Gegenſatz zur „feſten (ſchwer verdaulichen) Speiſe" der tiefen Lehren vom Hohenprieſterthum Jeſu, von der Euchariſtie und dem euchariſtiſchen Opfer. Die angeführten Anfangslehren des Heiles wurden den Ungläubigen ſelbſtverſtändlich auch in der apoſtoliſchen Miſſionspredigt vorgetragen, welche Irenäus (des gleichen Inhaltes wegen?) geradezu Katecheſe nennt. Je mehr aber die Miſſionspredigt vor Ungläubigen durch die Verfolgungen unmöglich gemacht wurde, deſto mehr trat die Katecheſe in den Vordergrund; das Katechumenat (ſ. d. Art.) wurde nun als eigenes kirchliches Inſtitut ausgebildet. Dieſes erzog zum Glauben an Chriſtum und zum Leben aus dieſem Glauben a. durch Unterricht (Katecheſe), b. durch Disciplin (Ueberwachung, Gewöhnung, Beiſpiel, Abtödtung), c. durch Zuführung von Gnade (Gebet, Exorcismen ꝛc.). Die Katecheſe bezweckte ſomit von Anfang an und erſtrebt auch heute noch chriſtliche Erziehung durch das Mittel der Lehre. Die patriſtiſche Katecheſe erſcheint als 1. die Katecheſe der Proſelyten (accedentes), 2. die Katecheſe der eigentlichen Katechumenen (audientes), 3. die Katecheſe der Taufcandidaten (competentes) und 4. die Katecheſe der Neugetauften (neophyti). Die Vorbereitungskatecheſe (der erſten Stufe) diente zum Erſatz der apoſtoliſchen Miſſionspredigt und hatte den nämlichen Inhalt wie dieſe. Ambroſius ſchreibt, daß auf dieſelbe Weiſe, wie Paulus die Athener unterrichtete, mit den Heiden zu verfahren ſei (in Luc. l. 6, n. 104—106). Nach Origenes wurde den Proſelyten ein Unterricht „über die erſten Grundlagen" der chriſtlichen Lehre ertheilt, nämlich über die Lehre von der Einheit Gottes und der Verwerflichkeit der Vielgötterei, über die Pflicht, alles auf Gott zu beziehen als den Schöpfer und Herrn und als unſer letztes Ziel, und über die Nothwendigkeit, die Sünde zu meiden. Die ſittlichen Forderungen des Chriſtenthums wurden beſonders ausführlich behandelt. Am vollſtändigſten werden wir über Inhalt und Methode der Aufnahmskatecheſe durch die (um das Jahr 400 geſchriebene) Schrift des hl. Auguſtinus De catechizandis rudibus orientirt, welche eine theoretiſche Anleitung nebſt zwei Muſterkatecheſen für den Unterricht der Proſelyten enthält. (Letztere wurden rudes genannt, weil ſie zumeiſt mit der chriſtlichen Lehre noch unbekannt waren.) Die große Muſterkatecheſe des heiligen Kirchenlehrers verdient die höchſte Beachtung, wo immer von Katecheſe geſprochen wird. Ausgehend von dem letzten Ziele des Menſchen, der ewigen Ruhe oder Seligkeit in Gott, zeigt Auguſtinus eingehend, daß die Menſchen vergeblich in irdiſchen Dingen, „die ſelbſt voll Unruhe und vergänglich ſind", ihre Ruhe ſuchen, daß vielmehr die ewige Ruhe in Gott ſchon im Schöpfungsſabbat als das Ziel der Werke Gottes angedeutet und auch nach dem Falle Adams das Ziel für die Menſchen aller Orte und Zeiten geblieben ſei. Dieſe Ruhe aber werde vermittelt durch das „Wort", welches eben deßhalb zu gelegener Zeit Menſch geworden ſei. Dieſes Endziel der Großthaten Gottes, die Menſchwerdung des eingeborenen Sohnes Gottes, ſei den Menſchen in der ganzen

vorchristlichen Offenbarungsgeschichte durch Wort und That, in geheimnißvollen Vorbereitungen und Typen nahegelegt worden. „Die Tiefe dieses Geheimnisses ist vom Beginn der Zeiten an unablässig vorgebildet und vorher verkündigt worden." Nun trägt Augustinus einen Abriß der Heilsgeschichte vor, indem er die vorchristliche Geschichte in fünf Perioden eintheilt, auf welche die christliche Zeitepoche als die sechste und letzte folgt. In jeder Periode zeigt er das Walten des allmächtigen, gütigen, gerechten, geduldigen und barmherzigen Gottes, zu dessen Verherrlichung Alles dienen muß, und weist den vorbildlichen Charakter der alttestamentlichen Ereignisse und Personen nach. „In dem geheimnißvollen Ereignisse der Sintflut," sagt er, „wo die Gerechten im Holze ihre Rettung fanden, ist die künftige Kirche angekündigt, welche Christus, ihr König und Gott, durch das Holz seines Kreuzes über den Fluten dieser Welt erhält." Von den Heiligen des Alten Bundes sagt er: „Nicht nur ihre Worte, sondern auch ihr Leben, ihre ehelichen Verbindungen, ihre Söhne und ihre Thaten sind Prophezeiungen jener Zeit, in welcher die Kirche aus allen Völkern durch den Glauben an das Leiden Christi gesammelt dasteht." Bei der sechsten Periode angekommen, schildert er kurz das Leben Jesu und stellt es als Tugendbeispiel hin. „Jesus wollte nicht von Menschen zum König gemacht werden, weil er den Menschen, welche die Hoffart von ihm getrennt hatte, den Weg der Demuth zeigen wollte." Bei der Sendung des heiligen Geistes, welcher die Liebe in die Herzen eingegossen habe, weist er auf den Decalog hin und zeigt, daß die zehn Gebote in dem Doppelgebote der Liebe enthalten seien. Dann schildert er kurz die Verfolgungen der Kirche durch Juden und Heiden, ermuntert den Proselyten zum Glauben an die zukünftigen Dinge, besonders an die von den Heiden verspottete Auferstehung des Fleisches und an das Weltgericht, schildert mit ergreifenden Worten die ewigen Qualen der Hölle und die unvergängliche Wonne des Himmels, ermahnt zur Haltung der Gebote, warnt und schließt mit der Aufforderung an diejenigen, welche Gott lieben, beharrlich zu bleiben und eifrig und demüthig zu beten. — Diese Katechese ist für einen erwachsenen, halbgebildeten Heiden (einen aus den „Städtern") berechnet, der Christ werden will, sie bleibt aber ihrem Inhalte nach auch für den religiösen Unterricht der christlichen Jugend mustergültig. Alles, was Augustinus hier vorgetragen hat, muß auch Gegenstand des christlichen Jugendunterrichts sein, nur muß es in einer andern, minder hohen, sprachlichen Form und in kleineren Abschnitten dargeboten werden. Allein es wäre verkehrt, gleich den allerersten christlichen Unterricht nach der Weise des hl. Augustin zu ertheilen, denn das christliche Kind ist nicht in demselben Sinne rudis, wie der Proselyt, den Augustin im Auge hat. Vielmehr sieht es bereits unter Einwirkung des Christenthums; in seine Seele sind übernatürliche Kräfte eingesenkt, und es hat schon ein Stück des kirchlichen Lebens miterlebt. Es bietet darum dem Katecheten viel näher liegende Anknüpfungspunkte dar, und dieser wird den ersten Unterricht am besten beginnen, wenn er von dem Kreuzzeichen ausgeht, welches das Kind schon auf dem Schooße der Mutter zu machen gelernt hat. Ebenso wäre es einseitig, wenn man die Augustinische Katechese zum Muster für den ganzen christlichen Unterricht nehmen wollte, wie Augustin Gruber es versucht (aber nur für die drei untersten Jahrgänge durchgeführt) hat. Dieß verbietet schon der Umstand, daß Augustins Katechese von den Sacramenten ganz schweigt und von den Geboten nur im Allgemeinen spricht. Dagegen ist und bleibt die oben skizzirte Katechese ein herrliches Muster für den Unterricht in der biblischen Geschichte, indem sie nicht bloß die Nothwendigkeit und Nützlichkeit der biblischen Katechese bestätigt, sondern auch für deren Einrichtung folgende dankenswerthe Fingerzeige gibt. 1. Augustin erzählt die heilige Geschichte in der Weise, daß Christus schon im Alten Bunde als deren Mittelpunkt erscheint. Er betont darum den vorbildlichen Charakter der alttestamentlichen Ereignisse und Personen und zeigt, wie in Christus und seiner Kirche alle Vorbilder verwirklicht worden sind. 2. Er trägt die biblische Geschichte vor, um in ihr die gnädige Führung Gottes nachzuweisen und die Glaubenslehren daran zu knüpfen. Seine Katechese weist nicht bloß wiederholt auf die Eigenschaften Gottes hin, sondern lehrt bereits alle Sätze des apostolischen Symbolums (und zwar größtentheils schon bei Behandlung des Alten Testaments), ohne sie freilich dem Proselyten als solche kenntlich zu machen. So sagt er bei Besprechung der dritten (abrahamitischen) Periode: „Auch die Heiligen des Alten Bundes waren Glieder der Kirche Christi, obschon sie früher gelebt hatten, als Christus der Herr dem Fleische nach geboren wurde. Denn der eingeborene Sohn Gottes, das Wort des Vaters, das gleich ist dem Vater und mit ihm gleich ewig, durch das alle Dinge gemacht sind, ist unsertwillen Mensch geworden, damit er das Haupt der ganzen Kirche als eines ganzen Leibes sei." Er ergreift sogar die Gelegenheit, um mögliche Einreden zu entkräften, z. B. warum Gott den Menschen erschaffen habe, obwohl er voraussah, daß derselbe sündigen und so seinen Rathschluß gewissermaßen vereiteln würde. 3. In ähnlicher Weise benutzt Augustin die biblische Geschichte, um Sittenlehren an dieselbe anzuknüpfen. Bei Erzählung des zweiten (noachitischen) Weltalters sagt er z. B.: „Gott schont auch derjenigen, von denen er weiß, daß sie in ihrer Verkehrtheit verharren werden, um uns durch sein Beispiel zu lehren, mit welcher Geduld wir die Bösen ertragen sollen, da wir nicht wissen, wie sie später beschaffen sein werden, und da er selbst, dem kein künftiges Ding verborgen ist, ihrer schont und sie leben läßt." 4. Die Erzählung der biblischen Ereignisse dient dem heiligen Lehrer dazu,

in dem Zuhörer Glauben, Furcht und Hoffnung, beſonders aber die Liebe zu erwecken. Wiederholt weiſt er auf die großen Verheißungen hin, welche dem guten Chriſten gemacht ſind, deßgleichen aber ſtellt er auch fünf- oder ſechsmal die ewigen Qualen vor Augen, welche auf die Ungläubigen und auf die ſchlechten Chriſten warten. Mit erſchütternden Worten mahnt er: „So trachte alſo, mein Bruder, denjenigen Qualen zu entgehen, bei welchen weder die Quäler ermüden, noch die Gequälten ſterben, denen es ein endloſer Tod iſt, in den Qualen nicht ſterben zu können ꝛc.“ Er will vor Allem tiefe Gottesfurcht erzeugen, damit aus dieſer die ächte Gottesliebe hervorſprießen kann (vgl. den Art. Geſchichte, bibliſche).

Die Katechumenen erhielten einen doppelten Unterricht. Es war ihnen nicht bloß erlaubt, ſondern geboten, der Homilie beizuwohnen, und es iſt bekannt, daß in den auf uns gekommenen gottesdienſtlichen Vorträgen ſich manche Abſchnitte finden, die ſpeciell für die Katechumenen berechnet ſind. Aber trotzdem würde Vieles, ja das Meiſte in dieſen Lehrvorträgen den Katechumenen unverſtändlich geblieben ſein, wenn ſie nicht außerdem noch beſondern katechetiſchen Unterricht durch die aufgeſtellten doctores empfangen hätten. Dieſer Unterricht wurde erziehender Unterricht (λόγος θεραπείας, moralis institutio) genannt und an die Schriftleſung angeknüpft. Man begann mit Leſung und Erklärung des Buches der Weisheit, welches vorzüglich geeignet iſt, von der Thorheit des Götzendienſtes und des Aberglaubens zu überzeugen und die leichtfertigen ſittlichen Grundſätze durch ſittlichen Ernſt zu erſetzen. Dem gleichen Zwecke diente die Erklärung des Buches Jeſu des Siraciden, denn es iſt nach der Vorrede ſeines Bearbeiters beſonders für ſolche geſchrieben, „welche ihr Herz darauf richten und lernen wollen, wie man den Wandel einrichten müſſe, und die ſich vorgenommen haben, nach dem Geſetze des Herrn ihr Leben zu führen“. Auch die Bücher Tobias, Eſther und Judith dienten als Leitfaden, um die heidniſch erzogenen Katechumenen zum Glauben und Vertrauen auf Gott und zur Uebung der ſittlichen Tugenden anzuleiten. Aus den übrigen Büchern des Alten Teſtaments wurden beſonders die Erweiſe der göttlichen Gerechtigkeit und die Typen Chriſti hervorgehoben. Hierauf wurden die Katechumenen in das Leben Jeſu und ſeiner Apoſtel eingeführt, und es wurde ihnen an der Hand der Evangelien die chriſtlichen Glaubenslehren vorgeſtellt, ſoweit es die Arcandisciplin (ſ. d. Art.) geſtattete. Leider ſind uns keine Katecheſen dieſer Stufe erhalten, welche ſich deutlich als ſolche zu erkennen geben, weßhalb wir über deren Einrichtung keine volle Klarheit haben können. Doch iſt es unzweifelhaft, daß auch der Decalog und beſonders das Doppelgebot der Liebe Gegenſtand dieſer Katecheſen war, und daß die Katechumenen den Decalog auswendig lernen mußten (August. Sermo 250, n. 3). Als die Unſitte überhand nahm, die Taufe möglichſt lange hinauszuſchieben, hörte der beſondere Unterricht der Katechumenen auf, und die Katecheſe fiel mit der Homilie zuſammen. Kinder erhielten ihren Vorbereitungsunterricht in der nunmehr chriſtlichen Familie und in Klöſtern. Zu Ende des 5. Jahrhunderts traten die Scrutinien an die Stelle der Katecheſe (ſ. d. Art. Katechumenat).

Die Katecheſe an die Competenten oder Taufcandidaten wurde als die wichtigſte Unterweiſung betrachtet und behandelt. „Was während der ganzen, von der Kirche in ſo heilſamer Weiſe feſtgeſetzten Katechumenatszeit geſchieht, das wird noch viel eifriger und eindringlicher in den Tagen gepflegt, da die Katechumenen Competenten genannt werden ... Taufcandidaten ſind, wie ich dargethan habe, ſo zu katechiſiren, daß ſie nicht nur hören und beherzigen, was ſie glauben müſſen, ſondern auch, wie ſie leben müſſen“ (August. De fide et op. c. 6 et 27). Demnach erſtreckte ſich die Taufkatecheſe auf die Glaubens- und die Sittenlehre. Auguſtinus verlangt ausdrücklich, daß die Taufcandidaten nicht bloß in den Geboten unterrichtet, ſondern auch über die entgegenſtehenden Sünden belehrt werden (l. c. c. 19). Auch wurde den Competenten nach Auguſtinus (Serm. 5) kurz vor Oſtern die Leidensgeſchichte des Herrn erklärt. Die ausführlichſten und merkwürdigſten Katecheſen dieſer Stufe, die auf uns gekommen ſind, ſind diejenigen, welche der Prieſter (und nachmalige Biſchof) Cyrill von Jeruſalem im J. 348 im Auftrage des Biſchofs Maximus während der vierzigtägigen Faſtenzeit gehalten hat. Es ſind 24 (einſchließlich der Prokatecheſe), von denen die erſten 19 hierher gehören. In der Prokatecheſe gibt Cyrill eine Definition der Katecheſe, indem er ſagt: „Glaube nicht, daß die Katecheſe identiſch ſei mit den bisherigen Vorträgen. Allerdings ſind auch jene gut und des Glaubens würdig; allein wenn wir dort heute etwas vernachläſſigen, ſo können wir es morgen wieder hören. Die Lehren aber, welche über das Sacrament der Wiedergeburt nach einem feſt geordneten Plane vorgetragen werden — wann ſollten dieſe, falls ſie heute vernachläſſigt werden, je wieder erſetzt werden? Betrachte die Katecheſe als einen Bau, wo Stein auf Stein in beſtimmter Ordnung folgen und Ecke an Ecke ſich fügen muß. In ſolcher Weiſe tragen wir dir gleichſam Steine der Erkenntniß zu. Du ſollſt hören die Lehren vom lebendigen Gott, vom Gericht, von Chriſtus, von der Auferſtehung; und vieles, was für dich bisher vereinzelt beſprochen wurde, wird dir nun in harmoniſchem Zuſammenhange vorgetragen.“ Die ſyſtematiſche Ordnung der Cyrill'ſchen Katecheſen iſt folgende. In der Prokatecheſe ſpricht er von der Taufgnade, indem er eine oratoriſche Definition derſelben gibt und dieſe erklärend zergliedert, und bezeichnet als Mittel zur Erlangung dieſer Gnade Unterricht, bußfertige Geſinnung und Gebet ohne Unterlaß. Die erſte Katecheſe handelt von der Buße und der (geheimen) Beicht, wobei die Gegenſtände und der Umfang

der letztern angegeben werden. Die zweite Katechese erörtert sehr gründlich das Hauptstück von der Sünde (Ursprung ꝛc.) und der Buße. In der dritten Katechese wird die Taufe (Materie, Form, Nothwendigkeit, Wirkungen) besprochen. Die vierte Katechese begründet die Forderung der Glaubenskenntniß und der Selbstkenntniß, erstrebt erstere durch eine summarische Uebersicht über die christlichen Glaubenslehren und letztere durch eingehende Besprechung der menschlichen Natur nach der Lehre der Schrift (Eigenschaften der Seele, weise Einrichtung und religiöse Bedeutung des Leibes). In der fünften Katechese spricht Cyrill von der Würde, Wichtigkeit und Nothwendigkeit des Glaubens auf allen Gebieten menschlichen Erkennens und Handelns, definirt den dogmatischen Glauben, zeigt dessen Wirkungen und theilt seinen Zuhörern das (bis dahin als arcanum behandelte) Taufbekenntniß mit, „in welchem die ganze Lehre des Glaubens in wenige Sätze zusammengefaßt ist, damit keine Seele durch Unkenntniß der nothwendigen religiösen Wahrheit verloren gehe". Die sechste Katechese legt im ersten Theile die Lehre von Gott und seinen Eigenschaften dar und widerlegt im zweiten Theile die entgegenstehenden Irrlehren. Die siebente Katechese beschäftigt sich mit dem einzigen Worte „Vater" und erläutert sowohl die natürliche Vaterschaft gegenüber dem eingeborenen Sohne, als auch die Adoptivvaterschaft gegenüber den Menschen. Zugleich wird angegeben, in welchem Sinne Joseph der Vater und Maria die Mutter Christi genannt werden. In der achten Katechese wird zunächst in polemisch abweisender, dann in positiver Art der Begriff „allmächtig" entwickelt, wobei auch der Ursprung des Bösen, die göttliche Anordnung der irdischen Gewalt oder Obrigkeit und der Zweck der zeitlichen Güter erörtert werden. Die neunte Katechese erklärt die Worte „Schöpfer Himmels und der Erde, alles Sichtbaren und Unsichtbaren", schildert die Schönheit und die weise Einrichtung der Natur und den wundervollen Bau des menschlichen Körpers und lehrt so den Schöpfer aus der Schöpfung erkennen. In der zehnten Katechese über die Worte „Und an einen Herrn Jesum Christum" wird die vorweltliche, ewige Herrlichkeit des Sohnes Gottes dargestellt, alle Namen, welche demselben in der Schrift beigelegt sind, werden erklärt, und es wird der ausführliche Nachweis geliefert, daß Jesus ewiger Hoherpriester und der verheißene Messias ist. Die elfte Katechese erklärt den Glauben „an den eingeborenen Sohn Gottes, aus dem Vater gezeugt, wahren Gott vor aller Zeit, durch den Alles geschaffen ist", in apologetischer Weise, betont die Einheit des Wesens und den Unterschied der Person und warnt (ohne Arius zu nennen) vor der Behauptung: „Es gab eine Zeit, da der Sohn nicht war." In der zwölften Katechese über die Worte „der Fleisch angenommen hat und Mensch geworden ist" wird die Möglichkeit, Nothwendigkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung und die Erfüllung der darauf bezüglichen Weissagungen nachgewiesen. Die dreizehnte Katechese bespricht das Leiden und Sterben des Heilandes, führt die Beweise und die Zeugen für Christi Tod und Grab an, erklärt den Werth des Kreuztodes und die Bedeutung und Wirkung des Kreuzzeichens. Die vierzehnte Katechese handelt von Christi Auferstehung, Himmelfahrt und Herrschaft zur Rechten des Vaters. Auch das Absteigen in die Unterwelt wird erwähnt. Die Geschichte der Kirche wird als herrlichster Beweis für die Auferstehung des Heilandes angerufen. In der fünfzehnten Katechese wird die Wiederkunft Christi, welche mit seiner ersten Ankunft verglichen wird, und die Lehre vom jüngsten Gericht eingehend abgehandelt. Daran schließt sich eine Apologie der ewig dauernden Herrschaft des Sohnes an. Die sechszehnte und siebenzehnte Katechese sind der Lehre vom heiligen Geiste gewidmet, wobei die Lehre von der Trinität eingeschaltet wird. Cyrill gibt eine Definition des heiligen Geistes, weist die bezüglichen Irrlehren ab, zeigt den Unterschied des heiligen Geistes von anderen Geistern und die Merkmale, an denen das Wirken des göttlichen Geistes im Menschen erkannt wird, und schildert in ausführlicher und großartiger Weise das Wirken des heiligen Geistes in der Offenbarungsgeschichte des Alten und des Neuen Bundes. Zum Schlusse spricht er von den Früchten, welche der heilige Geist in den Getauften hervorbringt. Die achtzehnte Katechese enthält eine Apologie der Auferstehung des Fleisches und entwickelt die Lehre von der Kirche, ihren Eigenschaften und ihrer Bestimmung.

Den tiefstgehenden Unterricht erhielten die Neugetauften (Neophyten) in den mystagogischen Katechesen, welche während der Osteroctav täglich gehalten zu werden pflegten. Von Cyrill sind fünf solcher Katechesen (20—24) auf uns gekommen, die allgemein als mustergültig anerkannt sind. Die erste Katechese erklärt die Abschwörung und die Wiedergabe des Symbolums vor der Taufe bis in's Kleinste. Die zweite Katechese handelt von der Salbung mit heiligem Oele und vom eigentlichen Taufacte. Dabei wird das Verhältniß der Taufgnade zum Kreuztode und zur Auferstehung des Herrn in ergreifender Weise dargestellt. In der dritten Katechese „über das Chrisma" wird die heilige Firmung mit ihren Cerimonien erklärt. Die vierte Katechese behandelt die Eucharistie und gibt lautes Zeugniß von der Transsubstantiation. Mit der fünften Katechese will Cyrill „dem geistigen Gebäude des fortschreitenden Unterrichts den Kranz aufsetzen", indem er den Opfercharakter der Eucharistie nachweist und die Liturgie der heiligen Messe, insbesondere auch das Vaterunser, erklärt. Im Abendlande wurde das Gebet des Herrn als ein besonderes Hauptstück der Katechese behandelt und an seine ausführliche Erklärung die Lehre von der Nothwendigkeit, den Arten und den Eigenschaften des Gebetes angeknüpft. Bei Erklärung der fünften Bitte des Vaterunsers wurde der Unterschied zwischen schweren und läßlichen Sünden be-

sprochen und das Gebet des Herrn als ein Mittel zur Tilgung letzterer bezeichnet. Mit der Auslegung der sechsten Bitte verbindet Augustinus Erörterungen über die im Getauften zurückbleibende Begierlichkeit, über die verschiedenen Arten der Versuchungen und über die Mittel zur Ueberwindung derselben. Die Katechesen Cyrills haben nach obiger Inhaltsangabe die Glaubenslehre einschließlich der Sacramentenlehre zum Gegenstande und geben für die katechetische Behandlung dieser Lehre sehr bedeutungsvolle Winke. 1. Cyrill bringt Dogma und Moral in innigste Verbindung. In der vierten Katechese zeigt er unter Anderem, daß nicht der Leib die Ursache der Sünde sei, sondern daß die Seele durch den Leib sündige, schildert die weise Structur des von Gott erschaffenen Leibes und knüpft daran eingehende Belehrungen über die jungfräuliche Keuschheit, die Pflichten der Eheleute, die Ernährung und das Fasten und über die Kleidung. Nachdem er in der siebenten Katechese von unserer gnadenvollen Adoption durch Gott gesprochen, entwickelt er sofort die daraus für uns sich ergebenden Verpflichtungen. Am Schlusse gibt ihm das Verhältniß der Mutterschaft, in welchem Maria zu Jesus steht, Gelegenheit, die christlichen Grundsätze über das Verhalten der Kinder gegen ihre Eltern vorzutragen. In der achten Katechese knüpft er in sehr geschickter Weise an den Vortrag über die Allmacht Belehrungen über den Werth und Zweck der zeitlichen Güter und über die göttliche Institution der weltlichen Obrigkeit. Die Anführung der Irrlehren gegen das Dogma vom heiligen Geiste in der sechszehnten Katechese benutzt der heilige Lehrer, um Regeln für das Verhalten gegen Ketzer aufzustellen. 2. Er schließt fast regelmäßig jede Katechese mit einer Mahnung zur Erfüllung der aus dem vorgelegten Dogma sich ergebenden moralischen Pflichten, und diese Paränesen sind nicht allgemein, sondern sehr speciell und praktisch gehalten, so daß sie nicht fruchtlos bleiben können. 3. Er lehrt auctoritativ im Namen der Kirche, welche die Hüterin der geoffenbarten Wahrheit ist. Nachdem er den Competenten das Symbolum vorgelegt, erklärt er in der fünften Katechese: „Dieser Glaube soll dir dein Leben lang als Zehrpfennig dienen, und einen andern, als den von der Kirche überlieferten, sollst du niemals annehmen, selbst dann nicht, wenn wir selbst umschlagen und dem widersprechen sollten, was wir jetzt lehren.“ In der vierten Katechese hebt Cyrill nach Aufzählung der canonischen Bücher des Alten Testaments ausdrücklich hervor, daß nur die wahre apostolische Kirche das Recht habe, zu erklären, welche Bücher zur heiligen Schrift gehören, und in der achtzehnten Katechese betont er das Ansehen der Kirche, welche alles lehre, was zu glauben nothwendig sei. 4. Seine Lehrmethode ist, entsprechend dem auctoritativen Charakter der Offenbarung, die akroamatische (vortragende). Aber dieser Vortrag ist nicht nur einfach, klar und populär, sondern auch belebt und fesselnd, indem Cyrill den Hörer direct anredet, sein Interesse und seine Aufmerksamkeit weckt und so recht ad hominem spricht. 5. Zum Beweise der vorgetragenen Lehre beruft er sich vor Allem auf die heilige Schrift; er weiß aber auch Vernunftbeweise und Congruenzgründe am rechten Orte anzubringen. 6. Er benutzt biblische Beispiele, um die Lehrpunkte zu erklären. In der fünften Katechese schildert er Abraham als Muster des rechten Glaubens, und in der dritten Katechese zeigt er an der Taufe des Cornelius, daß „Wasser und Geist“ bei der Taufe in Betracht kommen. 7. In den mystagogischen Katechesen ertheilt Cyrill Anschauungsunterricht, indem er zuerst den Ritus der Mysterien erklärt und die Bedeutung der einzelnen Cerimonien darstellt und daran, vom Aeußern zum Innern schreitend, die dogmatischen Belehrungen anschließt. 8. Cyrill weiß seinen Unterricht auch zeitgemäß zu gestalten. Die von der Irrlehre angegriffenen Wahrheiten behandelt er am ausführlichsten (der damals heftig angefochtenen Lehre vom heiligen Geiste sind zwei umfangreiche Katechesen gewidmet), kommt wiederholt auf dieselben zurück, um sie seinen Zuhörern fest einzuprägen, und widerlegt die entgegenstehenden Lehren und Behauptungen der Häretiker. Schon in der Prokatechese erklärt er: „Du bedarfst der Belehrung darüber, wie man im religiösen Kampfe den Heiden durchbohre, wie man siegreich gegen Häretiker, Juden und Samariter kämpfe.“

Die Katechese der patristischen Zeit begann also mit Lesung und Erklärung der heiligen Schriften oder mit der biblischen Geschichte. Damit wurde die Sittenlehre, die Erklärung des Decalogs und des Doppelgebotes der Liebe, sowie eine vorläufige, durch die Arcandisciplin beschränkte Einführung in die christlichen Glaubenslehren verbunden. Hierauf folgte der systematische, an das Symbolum sich anschließende, tiefer gehende Unterricht in der Glaubenslehre. Den Schluß bildete die Unterweisung in der Lehre von den Sacramenten und vom Gebete. Somit bildeten schon damals biblische Geschichte, Gebote, apostolisches Symbolum, Sacramente und Gebet die fünf Hauptstücke des katechetischen Unterrichts. Der Lehrgang war planmäßig, von Stufe zu Stufe fortschreitend. Der Lehrweg war synthetisch und wurde erst im letzten Stadium des Unterrichts theilweise analytisch. Zur Veranschaulichung wurde nicht nur die biblische Geschichte, sondern auch der Ritus der Kirche benutzt. Die Lehrform war vorwiegend akroamatisch, doch wurde daneben auch die Frageform angewandt. Gregor Thaumaturgus sagt in seiner Lobrede auf Origenes: „Er durchforschte nicht nur unser äußeres Verhalten, sondern durch Fragen und Antworten drang er in unser Innerstes ein, ... bald in sokratischer Weise anregend, bald durch seinen Vortrag uns überwältigend.“ Augustinus verlangt ausdrücklich, der Hörer „soll gefragt werden, ob er das Vorgetragene verstehe, und es soll ihm Muth gemacht werden, seine Einwürfe frei und offen vorzubringen“ (De catech.

rud. c. 13, n. 18). Chrysostomus hält am Anfang seiner zweiten Katechese an die Photizomenen (Competenten) ein Examen über das in der vorhergegangenen Katechese Vorgetrage (Hom. 2 ad Illumin.). Zeno von Verona (gegen Ende des 4. Jahrhunderts) sagt zu den Neophyten: „Ihr wurdet strenge geprüft." Und von einem Competenten schreibt er, derselbe habe „die gesetzliche Zahl der Prüfungen" bestanden. Zu Ende des 8. Jahrhunderts schreibt Bischof Theodulf von Orleans (De ordine baptismi) mit Bezug auf die Taufe Erwachsener: „Die Sitte der Kirche ist beizubehalten, gemäß welcher die an Ostern zu Taufenden während einiger Tage geprüft werden sollen (scrutentur), damit die Sacramente des Lebens Unterrichteten und Bekehrten und mit reinem Herzen und ächtem Glauben Hinzutretenden gespendet werden." Von der Taufe der Kinder aber sagt er: „Weil unmündige Kinder eine Erklärung des Symbolum nicht fassen können, so muß man sie, sobald sie zu den Unterscheidungsjahren gekommen sind, belehren, damit sie die Geheimnisse des Glaubens und die Mysterien ihres Bekenntnisses wahrhaft glauben und sorgfältig bewahren" (Probst, Geschichte der katholischen Katechese, Breslau 1886, 52 und 83).

Der Unterricht der getauften Kinder lag in erster Reihe den Eltern ob. Schon die apostolischen Constitutionen mahnen: „Christliche Väter, unterrichtet eure Kinder von Jugend auf im Worte des Herrn; selbst mit Schlägen züchtiget sie und machet sie unterwürfig. Von Kindheit an unterweiset sie in den heiligen Schriften" (Const. apost. 4, 11). Die Synode von Arles (813) macht es im 19. Canon den Eltern zur Pflicht, die Kinder im Christenthum zu unterweisen; englische Kirchengesetze um 960 verordnen im 17. Canon, daß die Eltern ihre Kinder das Vaterunser und den Glauben lehren und sie an das christliche Leben gewöhnen (Canones sub Edgaro rege editi, bei Wilkins, Conc. Britann. et Hiberniae I, Lond. 1737, 226). Berthold von Regensburg (gest. 1272) erinnert die Eltern daran, daß sie am jüngsten Tage Rechenschaft ablegen müssen, ob sie ihre Kinder zum Guten angeleitet und vom Bösen abgehalten und sie „daz pater noster und den gelauben" gelehrt haben. Unaufhörlich schärfte die Kirche diese Pflicht den Eltern ein, und so konnte Cochläus im J. 1533 schreiben: „Ich weiß, daß bei den Deutschen vor der Entstehung des Lutherthums Kinder, sobald sie zu stammeln anfingen, von den Eltern das Vaterunser, den englischen Gruß, das Symbolum und den Decalog lernten, so daß sie beten konnten, ehe sie recht zu sprechen und fest zu gehen vermochten ... Die Mütter oder Mägde brachten sie auf den Armen in die Kirche, damit sie der heiligen Messe, Predigt und den Gesängen beiwohnen und so die frommen Gebräuche unserer Religion vor dem Erwachen der sinnlichen Bosheit sehend und hörend erlernten und gleichsam mit der Milch einsogen, und das thun und beobachten die Katholiken heute noch" (Otto, Joh. Cochläus, Breslau 1874, 3). Wenn die Eltern die Pflicht der christlichen Unterweisung ihrer Kinder nicht erfüllen wollten oder konnten, so hatten dafür die Pathen („des Kindes goten", wie Berthold von Regensburg sagt) einzutreten, und deßhalb durfte niemand zur Pathenschaft zugelassen werden, der nicht wenigstens den Glauben und das Vaterunser konnte. Dieß schärften im J. 813 die Synoden von Arles (can. 19) und Mainz (can. 47), sowie das Aachener Capitulare ein; ebenso im 15. Jahrhundert die ermländischen Synoden (Hipler, Christl. Lehre und Erziehung in Ermland und im preußischen Ordensstaate während des M.-A., Braunsberg 1877, 32) und die im J. 1480 von Erzbischof Diether herausgegebene Agenda Moguntina (Mousang, Die Mainzer Katechismen von Erfindung der Buchdruckerkunst bis zum Ende des 18. Jahrhunderts, Mainz 1877, 4 u. 5). Aufgabe des Clerus war es, nicht nur die Eltern und Pathen zur Erfüllung ihrer Pflichten gegen die Kinder anzueifern, sondern auch Jung und Alt selbst im Glauben und in den Geboten zu unterrichten und auf den Empfang der heiligen Sacramente vorzubereiten. Die Synoden zu Gran (im J. 1114, can. 2), Beziers (im J. 1246, can. 7) und Albi (im J. 1254, can. 17) befahlen deßhalb den Pfarrern, dem Volke an allen Sonn- und Festtagen die Glaubensartikel zu erklären. Letztere Synode verordnete weiter (can. 18), von den Eltern sollten an diesen Tagen alle Knaben vom siebenten Jahre an in die Kirche gebracht werden, um im katholischen Glauben unterrichtet zu werden und das Credo, Pater noster und Ave Maria zu erlernen. Thomas von Aquin lehrt (Summa theol. 3, q. 71, a. 4 ad 3): Secunda est instructio, qua quis eruditur de fidei rudimentis, et qualiter se debeat habere in susceptione sacramentorum, et haec pertinet secundario quidem ad ministros, principaliter autem ad sacerdotes. Diese Pflicht mußten die Priester um so pünktlicher erfüllen, da das zwölfte allgemeine (vierte lateranensische) Concil im J. 1215 unter schwerer Kirchenstrafe verordnet hatte, daß jeder katholische Christ, sobald er zu den Unterscheidungsjahren (als solche galten das siebente oder achte Lebensjahr) gekommen sei, jährlich wenigstens einmal seine Sünden beichte und zur österlichen Zeit die heilige Communion empfange. Diese Verordnung, sagt Hipler (a. a. O. 37), machte die Einrichtung eines stetigen kirchlichen Religionsunterrichtes, einer Art von Schulkatechese für die heranwachsende christliche Jugend, geradezu nothwendig. An die Stelle des alten Katechumenats war die christliche Schule getreten, welche vor Allem die sittlich-religiöse Erziehung der Jugend im Geiste der Kirche bezweckte. Die neueren Forschungen haben nachgewiesen, daß im christlichen Abendlande seit Abschluß der Völkerwanderung neben den Kloster-, Dom- und Stiftsschulen überall Pfarrschulen entstanden, und daß die Behauptung des Protestanten Heppe (Gesch.

des deutſchen Volksſchulweſens, Gotha 1858, I, 3. 77), der mittelalterliche Katholicismus habe gar kein Intereſſe dafür gehabt, Volksſchulen einzurichten, weil „die einzelne Seele als ſolche für ihn keinen eigenthümlichen Werth“ gehabt habe, und die katholiſche Volksſchule ſei lediglich „als Nachahmung der evangeliſchen Volksſchule“ entſtanden, nicht bloß auf einer gröblichen Verkennung des katholiſchen Geiſtes beruht, ſondern auch der hiſtoriſchen Wahrheit in's Geſicht ſchlägt. Mit vollem Recht kann Hipler (a. a. O.) auf Grund ſeiner Forſchungen ſagen, „daß während des Mittelalters in Preußen, wie im ganzen chriſtlichen Abendlande, die Schule als ein weſentlicher Träger chriſtlicher Lehre und Erziehung anzuſehen iſt, und daß der Schulbeſuch, wenn er auch bezüglich aller übrigen Disciplinen nur facultativ, ſo doch bezüglich des Religionsunterrichts in Preußen ſtets obligatoriſch geweſen iſt“. Die Gegenſtände des Religionsunterrichts waren 1. die bibliſche Geſchichte (ſ. d. Art. Geſchichte, bibliſche), 2. das Symbolum, 3. das Gebet des Herrn und 4. der Decalog mit dem Gebote der Liebe. Zur Erklärung dieſer drei Hauptſtücke (2—4) ſchrieb Thomas von Aquin beſondere katechetiſche Handbücher (ſ. d. Art. Katechismus). Die Lehre von den Sacramenten wurde noch mit der Glaubenslehre verbunden, und ſeit dem 11. Jahrhundert wurde die Erklärung des Ave Maria an die des Vaterunſers angeſchloſſen. Mit Erklärung des Geſetzes wurde die Lehre von den Tugenden und den Sünden, den Gaben des heiligen Geiſtes und den Werken der Barmherzigkeit verknüpft. Um die katechetiſchen Formeln (Symbol, Decalog, Vaterunſer ꝛc.) dem Volke feſt einzuprägen, wurden dieſelben nicht nur durch Bilderkatechismen verbreitet und illuſtrirt, ſondern auch auf Holztafeln geſchrieben und in Kirchen, Schulen und Spitälern aufgehängt. Ueberdieß mußten die Pfarrer nach Anordnung einer Basler Synode dieſe Formeln alle Sonntage laut und deutlich in der Landesſprache verkündigen und das Volk darin unterrichten, und ſie ſollten niemanden zum Empfang der heiligen Communion zulaſſen, der dieſelben nicht wiſſe (Probſt, Geſch. der kathol. Katecheſe 122 f. und Mouſang a. a. O. 8 f.). Die Mainzer Synode vom Jahre 1451 ordnete an, daß das Werk des hl. Thomas von Aquin De articulis fidei et sacramentis den Pfarrern mitgetheilt und von dieſen als Leitfaden beim katechetiſchen Unterrichte benutzt werde (Mouſang a. a. O. 2 f.). Vom Ende des 14. bis zu Anfang des 16. Jahrhunderts haben ſich die Hieronymianer oder Brüder des gemeinſchaftlichen Lebens um die religiöſe Unterweiſung der Jugend in den Niederlanden und im nordweſtlichen Deutſchland hohe Verdienſte erworben. So waren alſo auch im Mittelalter die Hauptſtücke des katholiſchen Religionsunterrichts vorhanden, und aus der katechetiſchen Praxis der Kirche bildete ſich der Katechismus im heutigen Sinne des Wortes heraus. Vom 16. Jahrhundert an fällt die Geſchichte der Katecheſe faſt ganz mit derjenigen des Katechismus (ſ. d. Art.) zuſammen.

Das Concil von Trient regte den Eifer für die religiöſe Unterweiſung der Jugend auf's Neue an, indem es befahl: Iidem [episcopi] saltem dominicis et aliis festivis diebus pueros in singulis parochiis fidei rudimenta et obedientiam erga Deum et parentes diligenter ab iis, ad quos spectabit, doceri curabunt, et, si opus sit, etiam per censuras ecclesiasticas compellent (Sess. XXIV De ref. c. 4). Aehnliche Beſchlüſſe hatten ſchon vorher die Diöceſanſynode zu Mainz am 19. November 1548 und das ebendaſelbſt abgehaltene Provinzialconcil vom Jahre 1549 gefaßt (Mouſang a. a. O. 64 f.). Zur Durchführung der Trienter Beſchlüſſe wurden nach dem ruhmreichen Vorgehen des hl. Karl Borromäus allerwärts Particularſynoden abgehalten, welche ſich nicht in letzter Reihe mit der religiöſen Jugenderziehung beſchäftigten. Die einſchlägigen Beſchlüſſe der Provinzialſynode von Salzburg im J. 1568 und der Diöceſanſynode von Konſtanz im J. 1609 ſind bei Probſt (a. a. O. 150 ff.) angeführt. Außer dem hl. Karl Borromäus und den von ihm eingeführten Chriſtenlehr-Bruderſchaften haben ſich namentlich der hl. Ignatius von Loyola und die von ihm gegründete Geſellſchaft Jeſu, der hl. Joſeph von Calaſanza und die Piariſten, der ſel. Joh. B. de La Salle und die Brüder der chriſtlichen Schulen, der hl. Franz von Sales, Bartholomäus Holzhauſer, die Urſulinerinnen und die verſchiedenen Congregationen von Schulbrüdern und Schulſchweſtern um die religiöſe Unterweiſung der Jugend verdient gemacht.

II. Die Katecheſe als Collectivbegriff iſt die im Auftrage des kirchlichen Lehramtes erfolgende, planmäßige, mündliche Unterweiſung der getauften Kinder in den Anfangsgründen der katholiſchen Religion, um in ihnen die natürliche religiöſe Anlage und die durch die Taufe eingegoſſenen übernatürlichen Kräfte zu entfalten und ſie ſo zu einem Leben nach dem Glauben zu beſtimmen. Sie iſt eine Function des Lehramtes der Kirche und kann nur im Auftrage desſelben rechtmäßig ausgeübt werden (ſ. d. Art. Katechet). Als Mittel gebraucht ſie das Wort, den mündlichen Unterricht; aber ſie will dadurch nicht bloß belehren, ſondern auch erziehen, nicht allein den Verſtand, ſondern auch Herz und Willen religiös bilden; darum iſt ſie erziehlicher Unterricht oder Unterweiſung. Dieſe muß geordnet ſein und nach einem Plane erfolgen, welcher einerſeits dem Gange der Offenbarung und der Tradition der Kirche, andererſeits der geiſtigen Entwicklung der Katechumenen entſpricht. Object der katechetiſchen Unterweiſung ſind nicht bloß die Glaubens- und Sittenlehre, ſondern auch das Kirchenjahr, die Gebräuche und der Cultus der Kirche, mit einem Worte die katholiſche Religion. Dieſe aber iſt ſo hoch und tief, daß ein ganzes Menſchenleben zu ihrer Ergründung nicht ausreicht; darum können die Kin-

der nur in die Elemente oder Anfangsgründe eingeführt werden. Die Katechese legt den Grund, auf welchem die Christenlehre (s. d. A.) für Jünglinge und Jungfrauen, sowie Homilie und Predigt weiterbauen. Subject der Katechese sind die christlichen Kinder vom sechsten Jahre an bis zum Uebergang in's Jünglingsalter, welcher unter den heutigen Verhältnissen in der Regel mit der Schulentlassung zusammenfällt. Als Ziel der Katechese kann nicht „die Vereinigung mit Gott in der Communion" bezeichnet werden, denn selbst in der patristischen Zeit fand die Katechese mit der Communion ihren Abschluß nicht, da dieser die mystagogischen Katechesen nachfolgten, und wo heutzutage die Erstcommunion nicht über Gebühr hinausgeschoben wird, da wird der katechetische Unterricht noch ein Jahr oder zwei Jahre nach derselben fortgesetzt werden müssen. Wohl bildet der Act der Erstcommunion, auf welchen die Katechese mittelbar und (durch den besondern Erstcommunionunterricht) unmittelbar vorbereitet, eine wichtige Instanz der katechetischen Thätigkeit, aber das Endziel der Katechese liegt nicht in diesem Acte, sondern in jenem Habitus der Katechumenen, kraft dessen sie, mit elementarer Kenntniß der katholischen Religion ausgerüstet und von festem Glauben an die Wahrheit derselben durchdrungen, in Furcht und Liebe Gott zu dienen und die dazu nothwendigen Gnadenmittel der Kirche zu gebrauchen entschlossen sind. In Erstrebung dieses Zieles kommen der Katechese die übernatürlichen Kräfte zu Hilfe, welche in den getauften Katechumenen schlummern; denn Glaube, Hoffnung und Liebe sind in diesen potentiell vorhanden und brauchen nur entwickelt, nicht neu gepflanzt zu werden. Dabei muß sich aber die Katechese stets bewußt bleiben, daß das Wort allein nicht genügt, um diese Entwicklung anzuregen und zu fördern, sondern daß hierzu die actuelle Gnade nothwendig ist. Sie muß es deßhalb als eine Hauptaufgabe ansehen, die Kinder zum Gebete um Gnade und zur treuen Mitwirkung mit der Gnade anzuleiten. Hieraus ergibt sich auch die Würde und Wichtigkeit der Katechese. Dieselbe weckt die höchsten Fähigkeiten der Seele, sie erzieht und veredelt die Herzen der Jugend und bedient sich der wirksamsten Mittel: der göttlichen Wahrheit und der göttlichen Gnade. Der heilige Karl Borromäus erklärt deßhalb die katechetische Thätigkeit für ein ganz göttliches Werk, indem sie mit Gott mitwirke, um die Seelen zur Vereinigung mit Gott, ihrem Ursprunge und ihrem letzten Ziele, zu führen (Acta Med. eccl.). Ihre Wichtigkeit ist in unserer Zeit in demselben Maße gestiegen, in welchem die Entchristlichung der Schule und der Familie zugenommen und der antichristliche Weltgeist alle Lebensverhältnisse durchdrungen hat. Ebendeßhalb ist aber auch die Frage nach der besten und wirksamsten Methode des katechetischen Unterrichts von so großer Bedeutung, daß ihre Beantwortung nicht umgangen werden kann. Da die biblische Katechese in dem Artikel „Geschichte, biblische" abgehandelt worden ist, so ist hier nur von der Methode des Katechismusunterrichts, d. i. der Katechese im engern Sinne, zu sprechen. Hierbei stehen zwei Methoden einander gegenüber: die analytische und die synthetische.

Die Freunde der analytischen Methode erklären dieselbe, indem sie sagen, jede Katechisation müsse einen Text haben, entweder aus der Bibel oder aus dem Katechismus, und dieser Text müsse „greifbar, schwarz auf weiß im Buche vor den Kindern liegen. Mit demselben wird eine Analyse vorgenommen, damit erst das Einzelne gefaßt werde, und dann durch Synthese aus den einzelnen Textbestandtheilen das Ganze als ein nun Durchschautes sich reproducire. Der Katechet thut damit dasselbe, was der Lehrer einer Sprache thut, indem er construiren läßt. Nur beschränkt sich jener dabei nicht darauf, Subject und Prädicat, Subject und Object, Vor- und Nachsatz, Grund und Folgerung ꝛc. auffuchen zu lassen, sondern bei seiner Zergliederung kommt der sprachliche wie der sachliche, der historische, der didaktische Zusammenhang, in dem der Text steht, ebenfalls zur Sprache" (Palmer bei Schmid, Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., III, 949 f.). Diese von einem hervorragenden (orthodoxen) protestantischen Katechetiker geschilderte Methode wird auch von den meisten katholischen Katecheten befolgt. Sie widerstreitet aber dem katholischen und apostolischen Grundsatze, daß der Glaube vom Hören kommt (Röm. 10, 17), und daß der Katechet als Gesandter Gottes den Kindern das Wort Gottes zu verkünden hat, daß er der Lehrer des Glaubens ist, nicht das Buch, und daß deßhalb das lebendige Wort des Katecheten die Hauptsache ist, nicht der todte Buchstabe des Katechismus. Bei dieser Methode, welche die Fragen und Antworten des Katechismus als „Text" behandelt, geht fast die ganze Thätigkeit des Katecheten im Zergliedern der Sätze und Begriffe, im unaufhörlichen Erklären der Worte auf, so daß der Unterricht ein exegetischer und nicht ein katechetischer ist. Ein solcher Unterricht spricht die Kinder nicht an und kann ihre Aufmerksamkeit, die zwischen dem offenen Buche und den Erläuterungen des Katecheten getheilt ist, nicht fesseln. Diese Methode, welche abstracte Begriffe voranstellt und sie dann zerstückt, widerspricht auch dem anerkannten didaktischen Grundsatze, daß den Kindern zuerst die Sache, dann das Wort, zuerst die Vorstellungen, dann die Begriffe vorgelegt werden sollen; denn sie verfährt gerade umgekehrt, indem sie zuerst unverstandene Worte vorlegt und es dem Katecheten überläßt, in den Schülern die entsprechenden Vorstellungen und Begriffe hervorzurufen, gleichsam das todte Gerippe mit Fleisch und Haut zu umkleiden. Der Katechismus ist bekanntlich fast durchweg nach der analytischen Methode abgefaßt, er stellt z. B. die Definition der einzelnen Sacramente an die Spitze und analysirt dann dieselbe durch eine Reihe von Fragen und Antworten.

Wenn nun der Katechet wieder jede einzelne Antwort analytisch behandelt, so gibt das eine Analysis der Analyse, den Schülern schwindelt vor lauter Erklärungen und Auflösungen, sie verlieren den Ueberblick und sehen vor Bäumen den Wald nicht mehr. Es ist darum nicht auffallend, wenn die Kinder den Katechismus nicht gerne lernen, und wenn, wie allgemein geklagt wird, die Resultate des Katechismusunterrichts der darauf verwendeten Zeit und Mühe nicht entsprechen; die verfehlte Methode trägt einen großen Theil der Schuld daran. Sie scheint leicht und bequem zu sein, aber sie ist die Methode der Wissenschaft, nicht des elementaren Unterrichts, und in der That macht sie die Katechese für gewissenhafte Lehrer und Schüler schwierig und weitläufig; denn sie legt einen doppelten Weg zurück, indem sie, weil die Analyse allein nicht zum Ziele führt, nach geschehener Auflösung des Ganzen den synthetischen Weg zu betreten und die Merkmale zu Begriffen, die Begriffe zu Urtheilen und diese zu Schlüssen zusammenzusetzen genöthigt ist. Wenn doch alles Lernen und Erkennen Synthese ist, wie Palmer (a. a. O. 953) ganz richtig sagt, so ist nicht einzusehen, warum die Katechese nicht direct den synthetischen Weg betreten und den Umweg der Analyse meiden sollte.

Der Katechismus ist in der Weise abgefaßt, daß der Lehrer fragt und der Schüler antwortet. Solche Fragen zu stellen, wie der Katechismus sie enthält, ist der Katechet nur dann berechtigt, wenn er schon vorher das gelehrt hat, was er als Antwort erwartet. Die Einrichtung des Katechismus setzt also voraus und macht es zur Nothwendigkeit, daß der Katechet die Lehre zuerst vortrage und dann frage, um sich zu vergewissern, daß das Vorgetragene behalten und verstanden worden ist. Von diesem Grundsatze geht die synthetische Katechisationsmethode aus. Nach dieser hält der Katechet förmliche Katechesen, wie sie von jeher in der Kirche üblich waren. Er trägt nämlich den Schülern, deren Augen auf ihn, nicht auf das (geschlossene) Buch gerichtet sind, die betreffenden Wahrheiten in einfachen Sätzen vor, erläutert neue Begriffe (durch Beispiele, Vergleiche, Gegensätze ꝛc.), verbindet die einzelnen Sätze durch Neben- oder Unterordnung und läßt so vor den Schülern und unter Mitbetheiligung der Schüler die Lehrsätze des Katechismus entstehen. So gibt der Katechet zuerst die Sache (genaue Vorstellungen, bestimmte Begriffe, klare Urtheile) und kleidet diese in die nun verstandene Form oder Sprache des Katechismus ein. Die schließliche Zusammenfassung des Vorgetragenen muß regelmäßig im Wortlaute des Katechismus geschehen, und dieses Ziel muß beim ganzen Lehrvortrage unverrückbar im Auge behalten werden, so daß nach Cyrills Worten Stein an Stein sich anschließt und Ecke an Ecke sich fügt, um genau die Fassung herzustellen, in welcher der Katechismus die Wahrheiten des Heiles vorträgt. Die Lehrform bei dieser Methode ist vorwiegend akroamatisch, wie es dem katholischen Auctoritätsprincip und der Stellung des von der kirchlichen Auctorität beauftragten Katecheten entspricht. Wenn man darum gegen die synthetische Methode der Katechese den Einwand erhoben hat: „Der Katechismus ist (bei diesem Verfahren) nicht mehr der die ganze Katechese beherrschende Gegenstand der Katechese, sondern nur mehr das Endziel derselben", so hat man übersehen, daß gerade das Ziel, der Endzweck mit innerer Nothwendigkeit den katechetischen Vortrag von Anfang bis Ende bestimmt und beherrscht. Der Vortrag soll klar, bündig, möglichst kurz und in kleine, den Fragen des Katechismus möglichst entsprechende Abschnitte eingetheilt sein. Am Schlusse jedes Abschnitts wird der Katechet durch Fragen die Hauptgedanken von den Schülern wiederholen und in den Wortlaut des Katechismus zusammenfassen lassen. Auch während des Lehrvortrages wird er durch geschickte Fragen die Aufmerksamkeit und innere Theilnahme der Schüler anregen, indem er bald eine früher mitgetheilte Wahrheit in die Erinnerung rufen, bald einen adäquaten Ausdruck finden, bald einen Vergleich anstellen oder einen Gegensatz hervorheben, bald aus einem Beispiele die Lehre oder aus Vordersätzen den Schluß ziehen läßt u. dgl. Am Schlusse der Katechese werden die betreffenden Fragen und Antworten im Katechismus gelesen und zum wörtlichen Memoriren aufgegeben, und die Kinder werden sie nun leicht und gerne lernen, weil sie nicht nur die Worte und Sätze, sondern auch den Inhalt (die Sache) verstehen. Auf diese Weise dringt die Wahrheit zuerst durch das Gehör und dann auch durch das Gesicht in die Seele ein. (Es ist ein fataler Irrthum, wenn man glaubt, dieß könne gleichzeitig geschehen, indem die Kinder im Buche lesen, während der Katechet erklärt; denn der unentwickelte kindliche Geist kann nicht zu gleicher Zeit zwei verschiedenen Thätigkeiten seine volle Aufmerksamkeit zuwenden, was selbst den meisten Erwachsenen schwer fällt. Darum werden die Kinder entweder gedankenlos hören und aufmerksam lesen, oder sie werden aufmerksam hören und geistlos lesen.)

Diese kurz angedeutete synthetische Methode der Katechese entspricht ebensosehr der Entwicklungsstufe des kindlichen Geistes, wie der Natur des Lehrgegenstandes, der Einrichtung des Katechismus und, was wir besonders betonen müssen, der katechetischen Tradition der früheren Jahrhunderte (s. d. Art. Katechetik); sie erregt auf der einen Seite die Lernbegierde der Schüler und verhütet auf der andern Seite den von Mey (Vollständige Katechesen, 6. Aufl., Einleitung 46) gefürchteten „Schlendrian und die Bequemlichkeit, die, anstatt klare und ansprechende Katechesen zu halten, mit Lesenlassen und vagen Paraphrasen sich begnügen, also statt des lebendigen Wortes den todten Buchstaben als Unterrichtsmittel gebrauchen" möchten. — Mag nun die Katechese der einen oder der andern Methode folgen, so darf sie sich jedenfalls

12, 7. 1 Cor. 12, 29 f.). Auch andere Gläubigen, namentlich die Diaconissen, nahmen am Missionswerke theil, indem sie Ungläubige durch private Belehrung für Christus zu gewinnen und den Vorstehern der Kirche zuzuführen suchten. Letztere, die Bischöfe, ertheilten als Träger der kirchlichen Lehrgewalt den Angemeldeten den eingehendern Unterricht im christlichen Glauben und Leben. Darum bezeichnen schon die clementinischen Recognitionen (3, 67) die Katechese als Amt des Bischofes. Als aber die Bischöfe dieses Amt nicht mehr allein verwalten konnten, ohne andere Pflichten zu versäumen, bestellten sie besondere Katecheten oder Lehrer (διδασκαλοί, doctores) für die Unterweisung der Katechumenen. So erwähnt Justin (Apol. 2, 2) einen gewissen Ptolemäus zu Rom als „Lehrer der christlichen Lehren". Die alexandrinische Schule (s. d. Art.) betrachtete trotz der Erweiterung ihres Studienplanes die systematische Unterweisung der Katechumenen stets als ihre Hauptaufgabe. Ihre Lehrer (Pantänus, Clemens, Origenes ꝛc.) waren vom Bischof berufene Katecheten. Da Bischof Demetrius dem Jüngling Origenes wegen seiner ausgezeichneten Befähigung und seines hervorragenden Eifers das Katechetenamt übertrug (Euseb., Hist. eccl. 6, 3), so läßt sich daraus entnehmen, daß auch Laien zu Katecheten bestellt werden konnten, wenn sie hierfür besonders geeignet waren. Auch in der afrikanischen Kirche stand die Unterweisung der Katechumenen amtsmäßig den Bischöfen zu (Tertull., De bapt. 17), von welchen sie häufig an besondere „Lehrer" aus dem Priesterstande übertragen wurde. Indessen erzählt Cyprian selbst, daß er nach angestellter Prüfung den Lector Optatus zum doctor audientium, d. i. zum Katecheten, erwählt (und zum Subdiacon geweiht) habe (Ep. 29 ed. Hartel). So hat die Kirche das Katechetenamt von Anfang an als ein hochwichtiges angesehen und dasselbe nicht jedem Cleriker, sondern nur den würdigsten und befähigtsten anvertraut. Die letzte Vorbereitung der Katechumenen und die Einführung derselben in die Geheimnißlehren haben die Bischöfe in der Regel sich selbst vorbehalten.

Die Wichtigkeit des Katechetenamtes ergibt sich aus der Wichtigkeit der Katechese, deren Erfolg nächst der Gnade Gottes zumeist von der Tüchtigkeit des Katecheten abhängt. Kanzler Joh. Gerson sagt (in dem Tractate De pueris ad Christum trahendis): „Weil Gewohnheit zur andern Natur wird, so liegt viel daran, schon die Kinder an das Gute zu gewöhnen, sie in der wahren Religion und keuschen Sitte zu erziehen. Soll es in der Christenheit besser werden, so muß man mit den Kleinen beginnen, die im Bösen noch nicht festgewurzelt sind und für heilsame Lehren ein empfängliches Herz haben .... Es scheint Vielen eine unwürdige Beschäftigung, wenn ein in den Wissenschaften berühmter oder in einer hohen geistlichen Würde stehender Theologe sich zu dem Unterrichte der Kleinen herabläßt. Man sagt mir, ich sollte mich mit höheren Dingen beschäftigen. Aber ich weiß wahrhaftig nicht, ob es etwas Höheres gibt, worin meine Niedrigkeit etwas leisten könnte, als die Seelen mit Gottes Beistand den Pforten der Hölle zu entreißen, und ich halte es für eine der Geistlichen würdige Bemühung, diese Kinderseelen, welche im Wissen noch klein sind, sozusagen zu pflanzen und zu begießen, damit ihnen Christus Wachsthum gebe. Man sagt mir aber, ich könne dieß herrlicher in öffentlichen Kanzelreden thun. Wohl mit mehr Pomp und Ansehen, glaube ich, aber mit weniger Erfolg und Frucht. Jene Hoffart, die ihren Mund zum Lehren der Weisheit nicht öffnen will, wenn nicht viele Zuhörer da sind, hat Christus schon längst zu Schanden gemacht, da er sich mit dem samaritanischen Weibe allein in ein langes Gespräch einließ, um sie zu bekehren." Hier gilt in der That das viel mißbrauchte Wort: „Wer die Jugend hat, der hat die Zukunft." Mit Recht hat Hirscher (in der Vorrede zur 4. Auflage seiner Katechetik) geschrieben: „Nehmt uns Alles und gebt uns nur das Eine: erleuchtete, tief fromme, um die ihnen anvertraute Jugend glühend eifernde, an dieselbe wie heute so morgen mit unermüdbarer Liebe andringende Lehrer und Hirten der Jugend — und wir haben genug. Gebt uns dagegen Alles und versagt uns dieß Eine — und wir haben nichts."

Die Pflicht zur Ausübung des Katechetenamtes liegt in erster Reihe auf dem Pfarrer. Die Congregatio Concilii hat am 9. August 1732 entschieden, ut juxta saluberrima Tridentinorum patrum decreta oves suum agnoscant pastorem et vocem ejus audiant, ac vicissim pastor suos agnoscat oves, adeoque unusquisque parochus elementis christianae legis informet pueros propriae parochiae" (vgl. Benger, Pastoraltheologie I, 577). In Erfüllung dieser Pflicht wird der Pfarrer gemäß den Diöcesanverordnungen von seinen Hilfspriestern unterstützt. Für einzelne Anstalten können auch besondere Katecheten angestellt werden. Die Lehrer sind schon durch ihre natürliche Stellung als Vertreter der Eltern verpflichtet, bei der religiösen Unterweisung der ihnen anvertrauten Schüler mitzuwirken, weßhalb auch die deutschen Schulgesetze ihnen diese Pflicht auferlegen. Da aber die Ertheilung des Religionsunterrichtes Sache des kirchlichen Lehramtes ist, so bedürfen die Lehrer dazu einer bischöflichen Vollmacht. Ohne Auftrag des Ordinarius kann weder ein geistlicher noch ein weltlicher Lehrer Religionsunterricht ertheilen. Dieß wird sogar von dem badischen Schulgesetze vom 8. März 1868 anerkannt, welches in § 27 bestimmt: „Der Religionsunterricht wird durch die betreffenden Kirchen- und Religionsgemeinschaften besorgt und überwacht. Sie werden bei Ertheilung desselben durch den gemäß § 30 Abs. 3 als befähigt erklärten Schullehrer unterstützt. Den staatlichen sowohl als den geistlichen Behörden bleibt vorbehalten, die Ertheilung des Religionsunter-

richts durch den Schullehrer abzustellen." (Der angezogene § 30 Abs. 3 lautet: „Die Entscheidung über die Befähigung zur Ertheilung des Religionsunterrichtes steht den betreffenden Kirchen- und Religionsgemeinschaften zu und wird den Volksschulcandidaten durch Vermittlung der Oberschulbehörde eröffnet.")

Zur fruchtbaren Verwaltung des kirchlichen Lehramtes ist vor Allem nothwendig, daß der Katechet sei „ein Musterbild im Wort, im Wandel, in Liebe, im Glauben, in Keuschheit" (1 Tim. 4, 12). Was er in Worten lehrt, das soll er an seiner Person, in seinem Benehmen und Wandel verwirklicht den Katechumenen vor Augen stellen, so daß sein Beispiel für alle der anregendste Anschauungsunterricht wird. Insbesondere muß der Katechet eine warme, übernatürliche Liebe zu den Kindern als den Lieblingen Jesu haben. „Wer Christi Geist hat," sagt Alban Stolz (Die hl. Elisabeth 93), „bei dem wird es sich besonders auch darin bekunden, daß er eine heilige, ehrfürchtige Liebe zu den Kindern hat." Aus dieser Liebe geht die Freudigkeit (hilaritas) des Katecheten hervor, welche Augustinus für so wichtig hält, daß er ihr in der Schrift De catech. rudibus fünf Kapitel widmet. Je größer die Gottlosigkeit der Welt ist, desto freudiger soll der Katechet an den empfänglichen Kinderherzen arbeiten, um sie vor dem Verderben zu bewahren und in der Jugend eine neue, bessere Generation heranzubilden. Aus der Liebe, „die sich nicht erbittern läßt" (1 Cor. 13, 5), schöpft der Katechet auch die Geduld und Sanftmuth, deren er in hohem Maße bedarf. Die Provinzialsynode von Salzburg im J. 1569 sagt: „Nichts ist nach Hieronymus abstoßender, als ein zorniger Lehrer, der mit wildem Angesicht, kreischender Stimme, gerunzelter Stirne, bald weiß, bald roth vor Aufregung, die Irrenden nicht nur nicht bessert, sondern noch schlimmer macht" (Hartzh., Conc. Germ. VII, 376). Mit den genannten Tugenden muß der Katechet aufrichtige Demuth und festes Gottvertrauen verbinden, so daß er sich angetrieben fühlt, täglich durch eifriges Gebet den Segen Gottes auf seine Bemühungen herabzuflehen. „Er muß es nicht nur fest glauben," sagt Overberg, „sondern auch, soviel möglich, stets lebhaft vor Augen halten, daß er bei all seiner vermeinten Einsicht und Geschicklichkeit aus sich ganz und gar unvermögend ist, auch nur eine einzige Lehre den Kindern so beizubringen, daß sie dadurch innerlich vor Gott gebessert werden. Mit der reinen Absicht, der Demuth und dem Vertrauen muß er darum das Gebet verbinden, nicht nur um die Gnade, daß Gott ihn bei dem Unterrichte erleuchten, stärken und leiten, sondern auch, daß er den Unterricht an seinen Schülern segnen wolle. Dieß Flehen des Lehrers um Segen für seine Schüler hat eine ganz sonderbare Kraft, sowohl den Segen zu erhalten, als auch die Liebe des Lehrers gegen seine Schüler und den Eifer für das Heil ihrer Seelen immer mehr zu verstärken" (Christkathol. Religionshandbuch, 8. Aufl., I, 9 u. 10). Ein mit den angeführten Tugenden gezierter Katechet wird sich sicher alle Mühe geben, die Kinder in der Kenntniß und in der Uebung der Religion zu fördern. Sollen aber seine Bemühungen mit Erfolg gekrönt werden, so muß er auch gewisse Kenntnisse und Fertigkeiten besitzen. Er muß den Diöcesankatechismus vollständig auswendig kennen und in der eingeführten Biblischen Geschichte wohl bewandert sein (beim Pfarrconcurs in der Erzdiöcese Freiburg wird regelmäßig auch aus dem Katechismus examinirt — eine Uebung, die allgemeine Nachahmung verdient). Auch darf ihm das Verständniß des Kirchenjahres und der kirchlichen Gebräuche, sowie die Kenntniß der Legende einzelner Heiligen nicht fehlen. Durch fleißige Meditation über das Leben und die Lehren Jesu muß er seine Seele in die Tiefen der religiösen Wahrheiten versenken und sein Herz von diesen so durchdringen lassen, daß er die Fertigkeit erlangt, durch dieselben auch in die Herzen seiner Katechumenen hineinzuleuchten und darin heilige Gesinnungen zu wecken und gute Entschlüsse hervorzurufen. Wo dieß übersehen wird, da wird zwar viel gelehrt und gemeistert, vielleicht auch viel gelernt, aber es wird nicht katechisirt, d. h. nicht von Innen heraus gebildet und erzogen, weil Herz und Wille leer ausgehen. Ferner muß der Katechet nicht bloß mit psychologischen und pädagogischen Kenntnissen ausgerüstet sein, sondern sich auch ernstlich bestreben, die eigenthümlichen Anlagen und Lebensverhältnisse der einzelnen Katechumenen kennen zu lernen, um dieselben individuell behandeln zu können. Besonders wichtig ist für jeden Katecheten die eingehende Kenntniß der methodischen Grundsätze und Regeln und Sicherheit in Anwendung derselben. Wenn das Lehren überhaupt eine Kunst ist, so verlangt das Katechisiren die höchste Meisterschaft in dieser Kunst; und wenn vom Prediger gesagt wird: Orator fit, non nascitur, so gilt dieser Satz noch viel mehr vom Katecheten, denn „die geborenen Katecheten sind selten", und das Predigen ist leichter als das Katechisiren. Die „Fertigen", welche sich für geborene Katecheten halten, werden niemals leisten, was sie leisten sollten und könnten, wofern sie Methodik studirten und ihr angeborenes Können zur bewußten Kunst erhöben. Papst Clemens XIII. sagt in der Bulle (vom 14. Juni 1761), welche die von ihm veranlaßte neue Ausgabe des Catechismus Romanus begleitet: Nullum tamen aut certe exiguum hi libri fructum praebebunt, si, qui eos proponere et explanare audientibus debent, minus docendo sint ipsi idonei. Auch der Catechismus Romanus selbst legt den höchsten Werth auf die Methode der religiösen Unterweisung (Prooem. q. 11: Quum in omni re tradenda plurimum intersit, utrum hoc an illo modo aliquid doceas, tum vero hoc in christiani populi institutione maximi momenti existimandum est), und Overberg schreibt: „Ohne

richtige Methode gute Lehren vortragen, ist eine ebenso vergebliche Arbeit, als wenn ein Säemann guten Samen aussäete, ohne zuvor zu pflügen, oder ohne nachher den Samen unterzueggen. Eine verkehrte Lehrmethode macht den Kindern nicht nur das Lernen, sondern auch die zu erlernende Sache leicht verhaßt" (Anweisung, 9. Aufl., § 32, S. 57). Der Katechet soll darum mit den Regeln der Didaktik, namentlich der Fragekunst, vertraut sein und darf sich darin von keinem Lehrer übertreffen lassen. Zu diesem Behufe müssen die didaktischen Regeln im Priesterseminare gelehrt, und die Anwendung derselben auf den religiösen Unterricht der Kinder muß gezeigt und durch mündliche und schriftliche Katechesen (mit regelmäßig folgender Censur!) geübt werden. Auch nach dem Eintritt in die seelsorgerliche Praxis muß das pium pastorum studium (Cat. Rom. l. c. q. 9) auf katechetische Weiterbildung gerichtet bleiben. Der eifrige Katechet wird nicht bloß die einschlägige Literatur mit Aufmerksamkeit verfolgen und gute Katechesen studiren, sondern er wird auch über sein eigenes Verfahren öfters reflectiren und mit aufrichtiger Lernbegierde den Katechesen Anderer beiwohnen. Letzteres, das Anhören fremder Katechesen, hat schon Augustinus als ein Hauptmittel zur katechetischen Weiterbildung empfohlen. Endlich versteht es sich von selbst, muß aber ausdrücklich hervorgehoben werden, daß der Katechet sich genau an den vom Bischofe eingeführten Katechismus halte und den vorgeschriebenen Religionslehrplan befolge.

Wenn der Katechet auch allen besprochenen Anforderungen genügt, so bedarf er doch noch der nähern Vorbereitung auf die einzelnen Religionsstunden. Er muß, ehe er vor seine Katechumenen tritt, die zu behandelnde Lection durchdenken, die Anknüpfungspunkte, die Vergleiche und Beispiele, die von ihm zu stellenden Fragen, überhaupt den ganzen Entwicklungsgang der bevorstehenden Katechese feststellen und sich zum Voraus klarmachen, welche praktischen Folgerungen er daraus zu ziehen habe. Er muß aber auch „sein Gemüth wie ein musikalisches Instrument recht stimmen" und diese feierliche Stimmung zu bewahren suchen. Hiervon hängt jene Weihe ab, durch welche die Stunde des Religionsunterrichts vor den übrigen Unterrichtsstunden in ähnlicher Weise ausgezeichnet werden soll, wie der Sonntag vor den anderen Wochentagen. Deßhalb soll der Katechet sein eigenes Herz von den zu behandelnden Wahrheiten durchdringen und ergreifen lassen, um in gehobener Stimmung und in guter Meinung vor die Schüler zu treten; dann werden seine Worte von Herzen kommen und zu Herzen gehen, und er wird den rechten Ausdruck finden, weil er zuvor den rechten Eindruck empfangen hat. Wenn der Katechet sich einige Jahre hindurch auf seine Lectionen gewissenhaft vorbereitet hat, dann wird er nach und nach immer weniger Zeit und Mühe auf seine unmittelbare Vorbereitung zu verwenden brauchen, denn auch hier macht Uebung den Meister. Aber selbst der geübteste und begabteste Katechet soll die nähere Vorbereitung nicht ganz unterlassen, denn er wird die Erfahrung machen, daß seine vorbereiteten Lectionen besser und fruchtbarer waren, als die unvorbereiteten, und wenn er aus irgend einem Grunde eine Katechese ohne Vorbereitung gehalten hat, so wird er das unangenehme Bewußtsein mit sich nehmen: Es wäre besser gegangen, wenn ich vorbereitet gewesen wäre. Als Muster katechetischer Strebsamkeit und Tüchtigkeit mögen Bellarmin, Overberg und Wittmann angeführt werden. Robert Bellarmin ertheilte in derselben Zeit (1576—1590), da er zu Rom seine berühmten Disputationes de controversiis hielt, den Laien des Jesuitencollegs allwöchentlich katechetischen Unterricht. „Und dieses that er", schreibt sein Biograph und Zeitgenosse Sylv. Petra Sancta, „mit so großer Sorgfalt, daß er zuvor, was er sagen wollte, in ein Buch eintrug. Infolgedessen gelangte er zu solcher katechetischen Vollendung, daß sehr viele Priester seine Worte nachschrieben." Selbst nach seiner Erhebung zum Cardinal hat Bellarmin, während er das Erzbisthum Padua verwaltete (1602—1605), mit unermüdlichem Fleiße katechetischen Unterricht ertheilt und dadurch den Clerus zu gleichem Eifer in Unterweisung der Jugend angefeuert. Overberg bekennt von sich selbst, daß er sich zuweilen zwei Stunden lang auf eine einzige Katechese für die Kleinen vorbereitet habe. Wittmann gab vor seiner Erhebung zum Weihbischof wöchentlich 37 Stunden katechetischen Unterricht und gewann die Zeit zur Vorbereitung dadurch, daß er seinen Schlaf auf vier Stunden täglich beschränkte (Joh. Kayser, Ueberblick der Geschichte der Erziehung und des Unterrichts, 5. Aufl., 320). Auch dem Katecheten gilt die Mahnung: „Habe acht auf dich und die Lehre! Verbleibe dabei! Denn dieses thuend, wirst du dich selbst retten und die, welche auf dich hören" (1 Tim. 4, 16). [Knecht.]

Katechetenschule, Alexandrinische und Antiochenische, s. Alexandrinische Schule und Antiochien.

Katechetik ist die Anleitung zur planmäßigen Unterweisung der getauften Kinder in den Anfangsgründen der katholischen Religion (s. d. Art. Katechese). Sie bildet, gleich der Homiletik, eine Disciplin der praktischen Theologie oder der Pastoral, da sie zeigt, wie das kirchliche Lehramt an demjenigen Theil der Gemeinde, welcher im Kindesalter steht, zu verwalten ist. Zu weit ist der Begriff der Katechetik, wenn man unter ihr die Gesammtpastoral der Jugend versteht (wie Hirscher, Graf, Schüch, Schöberl), denn in diesem Falle müßte die ganze Pastoral in zwei Theile eingetheilt werden, in eine Pastoral für die Jugend und eine Pastoral für die Erwachsenen, und in jedem Theile würden Liturgik und Kirchendisciplin als Unterabtheilungen erscheinen. Unklar und unbestimmt wird die Definition der Katechetik, wenn als Ziel

der von ihr zu regelnden Thätigkeit die Heranbildung der Jugend zur „christlichen Mündigkeit" oder „kirchlichen Volljährigkeit" aufgestellt wird. Denn da man unter dieser Mündigkeit nicht die canonisch fixirte Heiratsfähigkeit verstehen will und kann, so müßte man den Empfang der ersten Communion, oder den der Firmung, oder die Entlassung aus der Schule oder aus der Christenlehre als den Anfangstermin der Volljährigkeit bezeichnen. Damit wäre aber der Begriff der kirchlichen Mündigkeit noch wenig aufgeklärt, besonders da jene Acte in manchen Diöcesen viel früher als in anderen stattfinden. Dogmatisch richtig wäre es, den Beginn der christlichen Volljährigkeit von dem Empfang der heiligen Firmung an zu datiren, da diese den Getauften zu einem perfectus Christi miles, einem perfectus christianus macht eumque ad christianae soliditatis perfectionem adducit (Cat. Rom. P. 2, c. 3, q. 2, 3 u. 20); da aber dieses Sacrament schon von unmündigen Kindern empfangen werden kann, und da seine volle Wirksamkeit erst dann eintritt, wenn der junge Mensch das gefährliche Jünglingsalter erreicht und gegen seine mit Macht erwachenden Leidenschaften und gegen die Versuchungen der Welt zu kämpfen hat, so erhalten wir nur dann einen bestimmten Abschluß der katechetischen Einwirkung, wenn wir diesen an das Ende des Kindesalters bezw. an den Beginn des Jünglingsalters verlegen. Der Christenlehre (für das Jünglingsalter) fällt dann die Aufgabe zu, die durch die Katechese im Geiste und im Herzen der Jugend gelegte Grundlage zu erhalten und auszubauen. Und da die Christenlehre zwischen der Katechese und der Homilie steht, so wird ihre Theorie am besten im Anhange der Katechetik gegeben. Zu eng ist die Definition der Katechetik als „Methodik des Religionsunterrichts in der Volksschule" (Damroth), denn die Katechetik muß auch untersuchen und feststellen, was Gegenstand der Katechese sein, wie der Katechismus und das Handbuch der biblischen Geschichte eingerichtet werden, welche Eigenschaften der Katechet haben soll ꝛc. Ebendeßhalb geht es auch nicht an, die Katechetik aus der praktischen Theologie auszuscheiden und sie in die Didaktik bezw. Pädagogik einzureihen. Die Katechese ist wesentlich eine kirchliche Function, darum gehört die Theorie der Katechese zu den theologischen Disciplinen. Weil aber das Ziel der Katechese ein erziehliches ist und mit dem höchsten Ziele der christlichen Erziehung zusammenfällt, so wird die Katechetik in der positiv christlichen Pädagogik, welche die Kirche als oberste Erzieherin anerkennt, stets die hervorragendste Stelle einnehmen; aber mit der „modernen" Pädagogik hat sie keine Gemeinschaft und kann von ihr keine Gesetze annehmen, wenn sie auch bereit ist, die wahren Fortschritte der Methodologie insoweit in ihren Dienst zu nehmen, als sie sich mit dem Gegenstande und dem Zwecke der Katechese vertragen. Die Katechetik nimmt der Pädagogik gegenüber eine selbständige Stellung ein, da sie nicht von dieser, sondern von der Theologie Ziel und Inhalt empfängt. Die kirchliche Pädagogie und mit ihr die kirchliche Pädagogik ist ja aus dem Katechumenat der ersten christlichen Jahrhunderte, und dieses aus dem Glauben der Kirche herausgewachsen. Die Katechetik ist übrigens in Hinsicht auf die Methode der Pädagogik weit vorausgeeilt, da erstere schon längst Massen- oder Klassenunterricht ertheilte, während letztere sich in den profanen Lehrfächern noch mit dem unpraktischen Einzelunterricht abquälte.

Die kirchliche Pädagogik hat von Anfang an bestimmte Grundsätze für die Behandlung der aus dem Judenthum und dem Heidenthum herzukommenden Katechumenen aufgestellt. Eine allgemeine Anweisung dieser Art enthalten schon die apostolischen Constitutionen (im ersten und siebenten Buche). Da aber die Katechumenen der ersten Jahrhunderte nach Alter und Bildung sehr verschieden waren, so konnte die katechetische Unterweisung nicht immer und überall nach einerlei Form und Regel ertheilt werden, wenn auch ihr Ziel — vollständige Sinnesänderung — und die hierzu mitwirkende liturgische Behandlung stets sich gleich blieben. So ergaben sich bald specielle Regeln für die katechetische Behandlung der verschiedenen Klassen und Arten von Katechumenen. Diese Regeln fanden in den Katechesen ihre praktische Anwendung und vererbten sich von den Lehrern auf die Schüler, bis sie schließlich von hervorragenden Katecheten zu einer Theorie zusammengefaßt wurden. Das erste Werk dieser Art ist der Λόγος κατηχητικὸς ὁ μέγας des Bischofs Gregor von Nyssa. Diese Schrift will den Katecheten Anleitung geben, wie sie den mancherlei Vorurtheilen und Irrthümern der Proselyten in rechter Weise begegnen können. Gregor stellt den Grundsatz an die Spitze, daß nicht das gleiche Maß und die gleiche Art des Unterrichts für alle Katechumenen passe, daß vielmehr jeder nach seiner Individualität behandelt und die Katechese nach den verschiedenen Religionssystemen, aus welchen Proselyten herankommen, verschieden eingerichtet werden müsse. Dann zeigt er, wie die Juden, die Heiden und die bisherigen Anhänger der verschiedenen gnostischen Häresien zu katechisiren seien. Seine Theorie beschränkt sich nicht auf die Aufnahmskatechese, sondern umfaßt die ganze Katechisation und bespricht selbst die Sacramentenlehre, soweit es die Arcandisciplin gestattet. Aber Gregor hat dabei ein ganz bestimmtes Publicum im Auge, nämlich Männer von philosophischer Bildung, welche an speculatives Denken gewöhnt sind. Indem er den Einwürfen solcher Männer gegen die christlichen Dogmen zuvorkommt und die Bedenken ihrer kritischen Vernunft zu lösen sucht, gestaltet sich seine Katechese zu einer förmlichen Apologie des Christenthums. Demnach bietet die Schrift Gregors, obwohl sie für die Geschichte der Katechese sehr bedeutungsvoll ist, für die Unterweisung der christlichen Jugend wenig Ausbeute; aber sie stellt für die Katechese das wichtige Princip der

individuellen Behandlung auf, welches für alle Zeiten seine Gültigkeit behält. Viel reichern Ertrag liefert der Katechetik die einige Jahre später (im J. 400) verfaßte Schrift des hl. Augustinus De catechizandis rudibus. Augustinus schrieb diese Abhandlung auf Ansuchen des Diacons Deogratias, welcher zu Carthago Katechet war, und gab ihr zwei Aufnahmekatechesen als Muster bei. Ueber Methode und Inhalt der großen Musterkatechese ist in dem Artikel „Katechese" berichtet worden; hier handelt es sich um die theoretische Anweisung des großen Kirchenlehrers. Obwohl seine Schrift nur die allererste oder Aufnahmskatechese im Auge hat, so enthält dieselbe doch so viele vortreffliche Anweisungen für die Katechese im Allgemeinen, daß sie als die erste Katechetik bezeichnet und allen Katecheten zum Studium empfohlen werden muß. Was Augustinus über die Wichtigkeit des katechetischen Amtes, über die nothwendigen Eigenschaften (besonders über die hilaritas, die Ursachen des taedium und die Mittel dagegen), sowie über die Vorbereitung und das Gebet des Katecheten sagt, ist für alle Zeiten bemerkenswerth. Deßgleichen verdienen die Erörterungen über individuelle Behandlung der Katechumenen, über Anregung der Aufmerksamkeit, über die Nothwendigkeit der Fragen, über das Verhältniß des Alten Bundes zum Neuen Bunde ꝛc. von allen Katecheten beherzigt zu werden. Auch das Ziel aller Katechisation hat Augustinus für alle Zeiten festgestellt: Der Katechet soll, von Liebe zum Heile des Katechumenen getrieben, diesem die heiligen Wahrheiten der christlichen Religion als Offenbarungen der erbarmungsvollen Liebe Gottes in der Weise vorstellen, daß derselbe „hörend glaube, glaubend hoffe und hoffend liebe (audiendo credat, credendo speret, sperando amet)".

Rabanus Maurus (776—856), primus Germaniae praeceptor, hat in dem Werke De disciplina ecclesiastica libri tres eine Anweisung für Katecheten hinterlassen, worin er denselben Lehrgang befolgt, wie Augustin in der Schrift De cat. rudibus, so daß er auch letztere vollständig in sein Buch aufgenommen hat. Außerdem begegnen uns im Mittelalter wohl Verordnungen, die religiöse Unterweisung der Jugend betreffend, auch Musterkatechesen und katechetische Handbücher (s. d. Art. Katechismus), aber eine Theorie der Katechese aus jener Zeit liegt nicht vor. Nur der Tractat des großen Kanzlers Gerson De parvulis trahendis ad Christum kann als ein Beitrag zur Katechetik bezeichnet werden, weil darin die Nothwendigkeit, Nützlichkeit und Verdienstlichkeit der religiösen Kinderlehre nachgewiesen und die Wichtigkeit der Beicht und des Beichtunterrichtes für die religiöse Jugendbildung klar gemacht wird.

Aus den Klagen Gersons geht hervor, daß zu seiner Zeit die Theologen sich zu viel mit unpraktischen Spitzfindigkeiten abgaben und die kirchliche Katechese arg vernachlässigten. Als aber letztere durch die Beschlüsse des Trienter Concils und die Herausgabe des Catechismus Romanus einen neuen, höchst erfreulichen Aufschwung nahm, erschienen auch Anweisungen für das Verhalten und Verfahren des Katecheten, und die Katechetik wurde neben der Homiletik als eine besondere Disciplin der praktischen Theologie ausgebildet. Jacobus de Ledesma S. J. (auch Didacus oder Diego de L. genannt) gab 1573 zu Rom ein Büchlein De modo catechizandi in italienischer Sprache heraus. Der gelehrte und hochverdiente Nuntius Antonius Possevin S. J. schrieb im J. 1576 (ebenfalls zu Rom) an Tarterius, Dechanten zu Troyes in Frankreich, in lateinischer Sprache einen großen Brief „über die Nothwendigkeit, den Nutzen und die Art, den katholischen Katechismus zu lehren". Derselbe wurde weit verbreitet und liegt auch in einer Ingolstadter Ausgabe vom Jahre 1583 Antonii Possevini Ep. ad Ivonem Tarterium de necessitate, utilitate ac ratione docendi catholici catechismi vor. Mit eindringender Beredsamkeit zeigt Possevin, wie nothwendig und nützlich die Katechisation der Jugend nicht bloß für das Seelenheil der Einzelnen, sondern auch für das Wohl der Kirche, des Staates und der Gesellschaft ist, und widerlegt die Einwürfe verblendeter Katholiken, welche den Dechanten Tarterius wegen seines Eifers in Unterweisung der Jugend anfeindeten. Auch gesteht er offen zu, daß „der Katechismus", d. i. die Katechisation der Kinder, vielfach durch die Sorglosigkeit und Schläfrigkeit des Clerus vernachlässigt (51. 54), und daß dadurch dem Umsichgreifen der Häresie der Weg bereitet worden sei. „Durch keine Maßregel", sagt er, „ist die Kirche jemals so heftig erschüttert worden, als da Julian der Apostat die Schulen der Christen schloß und die der Götzendiener öffnete" (20). Unter den Vortheilen des Katechisirens zählt er auch diesen auf, daß die Priester dadurch leichter zu bedeutenden und „ungeschminkten" Predigern werden, weil sie durch die Katechese sich gewöhnen, die göttlichen Geheimnisse in geordneter und durchsichtiger Weise zu erklären (43). Im dritten Theile (62—86) werden die Regeln mitgetheilt, „welche ich mir theils aus der Uebung unserer Gesellschaft, theils aus der Beobachtung Anderer gesammelt habe". Er empfiehlt den Katecheten mit den Worten des hl. Augustinus „erstens die Demuth, zweitens die Demuth, drittens die Demuth", sodann das Gebet, das Studium und die Betrachtung (meditatio) des Katechismus, Geduld und sanfte Behandlung der Katechumenen. Er bespricht den Ort und die Zeit der Katechese, verlangt räumliche Trennung der Geschlechter, warnt vor Vielrednerei und mahnt den Katecheten, kleine Pensen in einfacher und lichtvoller Weise darzulegen, die Erklärung schwieriger Begriffe (wie Erlöser, Heiligmachung ꝛc.) vorauszuschicken, durch Fragen die Aufmerksamkeit rege zu erhalten, Beispiele und Gleichnisse (jedoch nicht zu häufig!) zu gebrauchen und allzu schwere Materien zu verschieben. Wenn strengere Strafen

nothwendig werden, so sollen sie durch einen andern Mann, nicht durch den Katecheten, ertheilt werden. Letzterer soll am Schlusse der Lection die Eltern und Lehrer ermahnen, daß sie das Gehörte den Kindern in's Gedächtniß zurückrufen, und die Kinder soll er anleiten, um was sie beten, und wie sie Sünden der Dienstboten verhüten sollen. Possevin nennt das Katechisiren wiederholt ein überaus heiliges Werk (persanctum negotium, sanctissimum opus) und beschwört den Leser bei der Liebe und Erbarmung Jesu Christi, er wolle durch Wort und Schrift die Gymnasiarchen, die Pfarrer und die Theologen für dieses Werk begeistern. Schließlich theilt er dem Adressaten die neuen Abläße mit, welche Gregor XIII. neben den von ihm selbst und von Pius V. früher bewilligten denjenigen verliehen hat, qui doctrinam christianam seu catechismum per dialogismum docent, uti Romae atque propemodum ubique fit. Die Katechetik Possevins enthält keine eingehenden methodischen Regeln, wie man sie heutzutage erwartet, aber sie ist überaus anregend und weckt den rechten katechetischen Geist, welcher durch hundert Kunstregeln nicht ersetzt werden kann. Hinzuzufügen ist noch, daß Possevin auch in seiner Bibliotheca selecta de ratione studiorum (Rom. 1593, Colon. 1607) im vierten Buche des ersten Theiles eine Theologia catechetica entwickelt hat. Ferner gehören hierher Crato, De institutione puerorum in doctrina christ., und Ludovici Carbonis Introductio ad catechismum sive doctrinam christ., beide 1596 zu Venedig gedruckt. Aus den vom hl. Karl Borromäus gegebenen Anweisungen für die religiöse Erziehung der Jugend, welche in den Acta Ecclesiae Mediolanensis niedergelegt sind, läßt sich unschwer eine Katechetik zusammenstellen. Dasselbe gilt von den Statuten und Regeln der von Papst Pius V. (am 6. October 1571) bestätigten „Bruderschaft der christlichen Lehre", welche von Paul V. im J. 1607 zu einer Erzbruderschaft erhoben und zur allgemeinen Verbreitung empfohlen wurde. Der Kurfürst und Erzbischof Johann VII. von Trier ließ am 7. Juli 1588 ein Hirtenschreiben an den Clerus De utilitate ac necessitate catechisticae institutionis und gab demselben eine Anweisung zum Katechisiren (modus ruditer tradendi doctrinam christianam) bei; beide bilden zusammen eine kurze Katechetik und sind den Piae ac solidae catecheses, rudiorum informationi accommodatae, una cum Trevirorum succincta ac facili praxi catechistica (Augustae Trevirorum 1590), welche derselbe Erzbischof nach Franz Coster, Petrus de Soto ꝛc. zusammenstellen ließ und jedem Katecheten seiner Erzdiöcese schenkte, vorangeschickt. Die Anweisung bespricht zuerst kurz die Eigenschaften des Katecheten, die Bücher, welche er lesen, die Zeit, wann, und den Ort, wo er katechisiren soll, und fährt dann fort: „Bevor der Katechet seine Lection beginnt, bezeichne er sich mit dem Zeichen des Kreuzes und spreche: Im Namen des Vaters ꝛc. Ohne Verzug sollen die Schüler nachsprechen. Hierauf bete er vor und die Schüler sprechen nach den Glauben, das Gebet des Herrn, den englischen Gruß, die zehn Gebote Gottes und die fünf Gebote der Kirche. Der Katechet spreche diese Gebete (zu den Zuhörern gewendet) immer in derselben Formel vor, ohne auch nur ein Wort zu ändern, damit das Volk sie um so leichter und schneller lerne. Durch diese Gebete soll von Gott Gnade zum Gedeihen des Unterrichts erfleht werden. Hierauf verlange der Katechet von den besseren Schülern Rechenschaft über die vorausgegangene Lection, indem er entweder sie auffordert, sich gegenseitig zu fragen, oder selbst an den einen oder andern Fragen stellt. Ist diese Repetition beendigt, so fahre er in der (früher) begonnenen Erklärung fort und proponire durch zwei oder höchstens drei Fragen den zu behandelnden Gegenstand, indem er ihnen so gleichsam den Weg zeigt, ähnliche Fragen zu bilden, z. B. warum im Gebete des Herrn ‚unser' Vater, nicht ‚mein' Vater gesagt werde ... Die Antworten auf die Fragen müssen kurz und klar sein; z. B.: ‚Unser', nicht ‚mein' Vater heißt es, damit wir erkennen, daß Gott für Alle väterlich sorgt, für Arme und Reiche, Niedrige und Vornehme; sodann damit wir lernen, daß wir Alle Brüder sind und wie Brüder im Hause Gottes wohnen, auf daß einer dem andern helfe ... Diese und ähnliche — aber kurze und einleuchtende — Gründe sind durch verschiedene Fassung der Worte (aliis atque aliis verbis), vorzüglich aber durch Gleichnisse und durch Beispiele aus dem Leben (familiaria exempla), wodurch das Volk auf wunderbare Weise ergriffen und belehrt wird, zu erläutern. Am Schlusse der Erklärung soll der Katechet kurz die Fragen wiederholen und das Gesagte mit wenigen, klaren Worten in's Gedächtniß zurückrufen. Dann soll er den einen oder andern Schüler darüber fragen, loben, ermuntern ... Hierauf wird er auf dieselbe Weise zwei oder drei weitere Fragen behandeln und von den Zuhörern Rechenschaft darüber fordern. Am Schlusse wird ein Abschnitt aus dem Katechismus gelesen und das Salve Regina in der Muttersprache gebetet. Das Aufsagen des Katechismus kann entweder am Anfange oder am Ende der katechetischen Stunde stattfinden. An hohen Feiertagen ist jeweils das betreffende Geheimniß des Glaubens zu besprechen. An Festen der Heiligen wird es zur Belebung der Frömmigkeit dienen, wenn hervorstechende Lebenszüge der gefeierten Heiligen vorgeführt werden, nur müssen dieselben aus bewährten Geschichtsbüchern entnommen sein. Auf alle Weise soll der Katechet bestrebt sein, christliche Uebungen einzuführen, wie das Morgengebet, die Gewissenserforschung am Abend, den häuslichen Gebrauch des Weihwassers, das Tischgebet, tägliches Anhören der heiligen Messe, das dreimalige Beten des englischen Grußes beim Zeichen der Glocke, das Gebet für die armen Seelen, die Begleitung des Allerheiligsten, wenn es zu Kranken getragen

wird, das Abbeten des Rosenkranzes u. dgl." Schließlich wird der Katechet gemahnt, beim Gebrauch der folgenden Katechesen kluge Discretion walten zu lassen und nicht Allen Alles vorzusetzen, sondern sich nach der Fassungskraft der Zuhörer zu richten. „Mit dem Einfachern und zu wissen Nothwendigen muß man den Anfang machen, von da aus wird der Fortschritt zum Vollkommenern leichter sein. Du kannst auch die Erklärung der Geheimnisse, wenn es dir leichter und für deine Zuhörer zweckmäßiger erscheint, anders abtheilen und in mehr oder weniger Fragen zerlegen." Eine andere Ausgabe dieser „Trierischen Katechesen" liegt unter dem Titel vor: Joa. Macherentini S. J. Explanatio catechismi catholici una cum praxi catechistica, Augustae Trev. 1612. Diesem Buche ist gleichfalls eine Anweisung zur Ertheilung des katechetischen Unterrichts (in der praefatio) beigegeben. Dieselbe ist aber kürzer gefaßt, als die eben besprochene. Die angehängte Praxis catechetica h. e. eorum, quae ex doctrina christiana tanquam fructus quidam saluberrimi oriuntur, pia et quotidiana exercitatio enthält Belehrungen und Anleitungen zum christlichen Leben und handelt u. A. von der Morgen- und Abendandacht, vom Anhören der heiligen Messe und der Predigt, vom Rosenkranzgebete, vom Almosengeben, vom Verhalten in Versuchungen und Krankheiten ꝛc.

Ein zu Köln unter dem Titel Practica Catechismi erschienenes Werk des großen Katecheten Petrus Canisius wird nicht nur von den Annales Acad. Ingolst. II, 151, sondern auch von Alegambe und Sotwel in der Biblioth. memor. 663 erwähnt. Wenn darum J. B. Reiser (Canisius als Katechet, Mainz 1882, 64) sagt: „Nähere Nachfragen führten zu dem Resultate, daß diese Practica wahrscheinlich identisch sei mit dem kleinen lateinischen Katechismus", so kann man sich dabei nicht beruhigen. Die Practica Catechismi kann mit dem Katechismus nicht identisch sein, eher könnte man darunter die dem genannten Katechismus beigegebenen „nothwendigsten Gebete" verstehen, was durch den vorhin angegebenen Inhalt der Trierischen Praxis catechetica wahrscheinlich gemacht wird. Nach Köcher (Katechetische Geschichte der Päbstischen Kirche, Jena 1753, 227) enthält das Werk aber noch mehr; er schreibt nämlich: „In der Agenda Colon. ecclesiae findet sich (217. 230 f.) Practica des Cath. Catechismi D. Petri Canisii, allen Pfarrherrn und gemeinem Volck zu gutem in Truck gestelt, welche aus einer kurtzen Vorrede, dem kleinen Catechismo Canisii für die Kinder, einem Unterricht für die Pfarrherrn, wie man den Catechismum der Jugend soll fürhalten, und etlichen Gebetern, welche vor und nach der Kinderlehr mit den Kindern laut gebetet werden sollen, zusammen gesetzet ist." Wenn Köcher (a. a. O. 180) weiter bezeugt, daß der angezogene Unterricht Canisii für die Pfarrherren „fast von Wort zu Wort" mit der Instruction übereinstimmt, welche den „Catholische Fragstuck" (Thierhaupten 1592) beigegeben ist, so kann Verf. darüber Näheres mittheilen, da letzteres Werk in zweiter Auflage ihm vorliegt. Der Titel lautet: Catholische Fragstuck über den gantzen Klainen Catechismum Canisii ꝛc. (2. Aufl. getruckt im Gottshaus zu Thierhaupten 1594). Es enthält auf den letzten Blättern (114—118) eine „Instruction, wie man den Catechismum der Jugend fürhalten soll". Wir führen daraus an: „Erstlich ist vonnöten einem Catechisten, das er dises gut Werck in seinem Gebett fleissig Gott dem Herrn bevelche, ihn umb Gnad anrüeffe ... Zum andern: Ist vonnöten, das er mit herrlichen tugenden, als mit demut, gedult, lieb u. dgl. begabt sei ... Zum dritten: Muß er gleichsamb ein Kind werden, jr natur, mores und proprietates an sich nemmen, kindisch reden mit jnen, schlecht unnd gerecht einfeltig ... Zum vierten: Rede er langsam, und befleisse sich allzeit zuhaben Historien, vorauß der lieben Heyligen, welche von Jugent auf ein unschuldigs leben haben gefiert. Item auch schöne Gleichnussen, aber auff einmal wenig fragen, und dieselben offt repitieren ... Nach der Lection repetier er widerumb ein Summa derer ding unnd fragen, welche er hat expliciert unnd proponiert, doch geb er ihnen dise [Summa] inn der wochen schrifftlich, das sy eß außwendig lehrnen, sy mercken sonst nichts, doch kurtz nit über ein solcheß bletlein [fl. 8°] ... Item zu Weihennächten ihnen zu richten ein Kriplein, Maria unnd Joseph, Engel, Esel unnd Oexel darbey, das sy das Kindlein wiegen, mit dem Resonet Puer natus, In dulci jubilo, teutsch unnd lateinisch ... Die Juden wissen besser jren Talmuth, unnd die Türcken jhren Alcoran, das ist jr lehr, als vil Christen unsern Catechismum."

Aus dem 17. Jahrhundert sind folgende Bearbeitungen der Katechetik zu nennen: Instructio catechetica des hl. Franz von Sales (gest. 1622), eine Anweisung für die Katecheten enthaltend, bei Dupanloup, Méthode générale de Catéchisme (I, 393 s.) abgedruckt. — Mart. Couvreur, Instructio pro catech. rudib., Audomari 1639. — Underricht für die Seelsorger und Pfarrherren des Stifts Münster, wie sie den Kindern unnd andern unwissenden den Catechismum nützlich fürtragen sollen, im Druck gestelt auß Befehl des hochwürdigsten ꝛc. Herrn Ferdinanden, erwehlten unnd bestettigten zum Ertzbischoffen zu Cölln unnd Churfürsten, Bischoffen zu Münster ꝛc., Münster 1613. Der erste Theil gibt „Erinnerung unnd Underricht der Catechisten und Lehrern". Der zweite Theil bespricht in c. 1: Ordnung der Kinder- oder Catechismus-Lehr, wie sie in Städten, Flecken unnd großen Dörffern soll gehalten werden; c. 2: wie die Catechismus-Lehr auf den Kirchspillen, da die Häußer weit von einander ligen, unnd schwerlich nachmittag mögen zusammen kommen, soll gehalten werden; c. 3: Ein ander weiß, welche auf den Dörffern kan gehalten werden; c. 4: Ein ander weiß auf den Kirchspeln Kinder- und Catechismus-

lehr zu halten. Der dritte Theil enthält in 3 Kap.: Copia etlicher stück oder Materien, welche man under den Predigten oder Catechismus-Lehr dem Volck soll am meisten fürhalten. Ein Copia etlicher Laster, welche in den Predigten und Catechismuslehren am meisten sollen gestraft werden. Etzliche practicae quaestiones und fragen, nach welchen ein Catechistischer Lehrer alle andere formieren mag. Hierauf folgt der kleine Katechismus von Canisius. Zuletzt der „Cathol. Catechismus und dessen eine kurtze Auslegung, auß den lehrreichen Büchern deß P. Georgii Schereri S. J. Theologi, allen Seelsorgern unnd Lehrern zum besten genommen, darnach sie sich in Predigten und lehren zu richten haben". Es ist kein wissenschaftliches, aber ein recht praktisches und nützliches Buch. — Epistola paraenetica de necessitate, utilitate et praestantia catecheseos, seu doctrinae et institutionis christianae, in summe necessariis fidei christianae principiis et mysteriis. Quam conscripsit Gedeon Forster, archidecanus in Pondorf infer. Bavariae, Straubingae 1657. Diese Schrift zählt 62 Quartseiten und zeichnet sich durch warme und kräftige Sprache aus. Nur einige Sätze bezw. Ueberschriften mögen daraus angeführt werden: Parentum inertia a parochis supplenda est. Catechismus cum cura habitus etiam adultis utilissimus. Nemo nobis vilis sit, pro quo Deus mortuus est. Pastor et labor inseparabilia sunt. Singuli agni noscendi. Edoceantur formam breviculam contritionis quotidie ante cubitum et post lapsum recitandam e. a. — Christoph Lachon hat seinem Buch De la sainteté et des devoirs d'un prédicateur évangélique (Toulouse et Paris 1685) neben l'art de bien prêcher auch une courte méthode pour catéchiser beigegeben. — Heylsame Wissenschafft deß Catechismi, denen Seelsorgern zu lehren, denen Undergebnen zu lehrnen höchstnothwendig. Von dem Hochgel. H. Henrich Maria Boudon, der Heil. Schrifft Doktorn und grossen Ertz-Diacon der Kirchen zu Evreux, ehedessen im Frantzösischen verfasset. Nunmehr in das Teutsche überbracht. Landtshuet 1688. Dieses Büchlein, welches der als ascetischer Schriftsteller berühmte Verfasser im J. 1677 herausgegeben hat, zählt nahezu 200 Seiten und übertrifft die bisher angeführten Schriften nicht bloß an Umfang, sondern auch durch eine Fülle von praktischen, aus reicher Erfahrung geschöpften Rathschlägen. Es handelt im 12. Kap. 1. von der Vortrefflichkeit, 2. von der Nothwendigkeit des Katechismus; 3. von der Pflicht der Seelsorger, den Catechismum zu halten; 4. von den Entschuldigungen fahrlässiger Seelsorger; 5. auf welche Weise der Katechismus recht solle vorgetragen werden; 6. welche Wahrheiten vornehmlich vorzutragen sein; 7. von unterschiedlichen Mißbräuchen, welche in Erklärung und Vortragung des Katechismus mit einlaufen; 8. von den Mitteln, wodurch der Saumseligkeit in Haltung Catechismi abzuhelfen; 9. von der Verwüstung, welche die Fahrlässigkeit Catechismi verursacht; 10. von den Sünden saumseliger Katecheten und ihrer Vorgesetzten; 11. eine kleine Erinnerung an die, welche Beneficien zu verleihen haben; 12. von der schrecklichen Rechenschaft der Katecheten und ihrer Oberen. Zur Ehrenrettung früherer Zeiten, die unsern „pädagogischen Aufschwung" nicht gesehen haben, mögen einige, auch heute noch beherzigenswerthe Sätze Boudons angeführt werden: „Das Ziel des Katechismus (des katechetischen Unterrichts) ist, daß die Seele durch den Glauben wenigstens der vornehmsten Wahrheiten unserer Religion erleuchtet und der Wille mit dem Beistande der göttlichen Gnade angeleitet werde, das, was jene vorweisen, zu bewerkstelligen (40 u. 63). Die christliche Lehre ist auf zweierlei Weise vorzutragen. Die erste ist, daß man die Kinder öffentlich zu Frag stelle, zumal die Wahrheiten durch Frag und Antwort leichter erfaßt und zu Gemüth geführt werden. Die andere Weise ist, daß man die Grundsätze und Wahrheiten ganz klar vorbringe und erläutere, wozu bekannte und gemeine Gleichnisse, deren man sich wohl bedienen mag, absonderliche Beihilfe geben. In sonderbare Acht ist zu ziehen, daß man die christlichen Wahrheiten nit allein zu Gedächtnuß bringe und außwendig begreiffen lehre, welches man auch einem Papagey thun köndte, sonderen es ist nöthig, den rechten Verstand vorzulegen nach Dichtigkeit und Geschicklichkeit derjenigen, mit welchen man redet. Darumb soll man die Kinder nit allzeit auf einerlei Weise zu Frag stellen, damit erscheine, ob sie das jenige verstehen, was sie aufsagen: und damit man ihnen ein Sach recht zu verstehen gebe, so ist nöthig, sich nach denen Kräfften und Bestellung ihres Verstands zubequemen" (49 f.). Boudon warnt auch davor, das Gedächtniß zu überladen und zu viel auf einmal vorzutragen; man soll, sagt er, die christlichen Wahrheiten „gemächlichen eine nach der andern" erörtern und vortragen (51 f.). „Ich habe zuweilen Pfarren getroffen, allwo eine grosse Anzahl Kinder, mit Verwunderung aller derer, welche sie höreten, auff alle Fragen deß Catechismi antworteten, und dannoch hatten sie kaum einige Erkandtnuß Gottes. Ist der Gott, welchen wir anbetten, nicht der Gott der Wahrheit? Ist seine Religion und Glauben allein auf lähre Wort gegründet? Wir tadlen dises nicht, daß man die Sach in Gedächtnuß bringe, sondern daß man sich mit disem allein vergnüegen lasse. Disem allemnach reiset zum dickernmal [oftmals] ein Visitator in Erachtung deren ihme außwendig vorgebrachten Antworten gantz vergnüeget darvon; recht aber auff den Grund zu sehen, wirdt Gott an disen Orten nicht erkant und wie kundte er dann alldorten geliebet werden?" (67 f.) Sind das nicht goldene Worte? Unter den Mitteln „wider die Saumseligkeit in Haltung des Catechismi" empfiehlt Boudon, daß die Cleriker in den Seminarien durch Theorie und Praxis zur religiösen Unterweisung der Jugend angeleitet werden (104 f.).

Claude Fleury (s. d. Art.) hat seinem Catéchisme historique contenant en abrégé l'Histoire sainte et la doctrine chrétienne einen Discours du dessein et de l'usage du Catéchisme historique (Paris 1679) beigegeben. Das Werk hat seiner Zeit großes Aufsehen erregt und ist in's Spanische, Englische, Italienische und Deutsche (Histor. Katechismus ꝛc., Wien 1750) übersetzt worden. Fleury verwirft den rubrikenmäßigen Katechismus der Kirche und verlangt, daß die ganze christliche Lehre geschichtlich vorgetragen werde. Neben dieser Einseitigkeit zeigt er eine große Abneigung gegen Tradition und Scholastik und vermischt häufig die natürliche und die übernatürliche Ordnung. Das Bestreben, einem mechanischen Auswendiglernen der Religionslehre zu steuern, ist gut und lobenswerth; aber Fleury verfiel dabei in den andern Fehler, daß er die festen Formen der Lehre zerbrach, statt sie zu beleben und in ihren tiefen Inhalt einzuführen. — Tobiae Lohner, S. J., Instructio practica septima de munere concionandi, exhortandi, catechizandi (Dilingae 1679. Siebenter Theil oder Band der Institutiones practicae varii argumenti) handelt 535—551 De catechizandi munere und zwar c. 1 De fine catechismi (Catechismus nihil aliud est, quam brevis et facilis instructio in rebus ad fidem et religionem catholicam pertinentibus; unde communiter pueri tantum et puellae in catechismum mittuntur); c. 2 De virtutibus catechizantis (Eifer für Gottes Ehre und das Heil der Seelen, Frömmigkeit, Demuth, Klugheit, Milde, Gottvertrauen, Geduld, Freigebigkeit gegen Gott und die Kinder, Ausdauer); c. 3 De praxi seu modo catechizandi, und zwar § 1. Quid ante catechizationem observandum sit (Etsi optime calleat fidei mysteria, nunquam tamen imparatus ad catechizandum accedat; alioquin enim solummodo chaos aliquod proponet et sine methodo multa minus necessaria dicet, magisque necessaria omittet, aut modo ad captum minus accommodato proponet. In einem oder in zwei Jahren soll der Katechet den ganzen Katechismus des Canisius, qui ordinaria exhortatiuncularum materia esse debet, absolviren. Selectam materiam in claram et facilem methodum redigat; qualis erit v. g. si, quae dicturus est, in certa puncta vel quaestiunculas paucas compingat, ita ut facile omnia capi, repeti ac retineri possint. Auch soll er Fragen präpariren sowohl über das Gesagte, als auch über bevorstehende Feste, über die täglichen Handlungen und Tugendübungen der Jugend, über die Cerimonien, besonders der heiligen Messe ꝛc.); § 2. Quid in ipsa cat. observandum sit (zuerst soll der Katechet das vorher Durchgenommene examiniren und aufsagen lassen, aber nicht zu viel der kostbaren Zeit hierauf verwenden, alsdann folge die Katechese oder exhortatiuncula); § 3. Exemplar practicum exhortatiunculae in cat. habendae (dieselbe behandelt die Frage Canisii: „An welchem Zeichen erkennt man den wahren Christen?" und zerfällt in vier Theile, worin die quaestiunculae beantwortet werden, wie, warum, wann das Kreuzzeichen zu machen sei und welche Wirkungen dieses Zeichen habe. Im „Epilog" werden die Punkte kurz wiederholt und eine Mahnung angeknüpft. Die ganze Katechese nimmt vier Seiten ein); § 4. Quid post cat. observ. sit. Das c. 4 handelt De variis industriis a catechista adhibendis (um fleißigen Besuch zu erzielen, die Aufmerksamkeit zu erhalten, den Privatunterricht ꝛc. zu befördern).

Der Apparatus Materiae et Formae pro doctrina sacra, in quavis dictione facili methodo paranda, et pro catechesi exemplis illustranda von R. A. S. J. (Colon. Agr. 1686) bietet im ersten Theile alphabetisch geordneten Stoff zu Predigten, der zweite Theil enthält die Summa doctr. chr. von Canisius und gibt zu jeder Frage eine expositio mit Stellen aus der heiligen Schrift und den Vätern und kurze exempla (zur Auswahl). Diesem zweiten Theile ist eine Anweisung für den Katecheten vorausgeschickt, welche mit der den Trierischen Katechesen vom Jahre 1590 beigegebenen Anleitung die größte Aehnlichkeit hat. — Barthol. Holzhauser (gest. 1658), der Stifter des Instituts der in Gemeinschaft lebenden Weltpriester, schätzte die Katechese als eine der wesentlichsten und fruchtreichsten Functionen des Seelsorgers. Deßhalb hielt er nicht bloß selbst mit unermüdlichem Eifer Katechesen, sondern er verfaßte auch eine Anleitung für Katecheten (De tradenda doctr. christ. parvulis in catechismo), welche Gaduel in seinem Leben Holzhausers (deutsche Uebersetzung mit Vorwort von Dr. Heinrich, Mainz 1882, 155 f.) mittheilt. „Die Katecheten", sagt Holzhauser, „sollen sich besonders davor hüten, den Kindern, die sich durch Geist oder liebenswürdige Eigenschaften und Manieren auszeichnen, vorzugsweise ihre Zuneigung zu schenken; vielmehr sollen sie dieselbe jenen Kindern zuwenden, die weniger einnehmend und schwieriger zu behandeln sind; gerade diese unbefähigten, unliebenswürdigen Kinder bedürfen einer ausgezeichneten Sorgfalt, welche man ihnen mit väterlicher Liebe angedeihen lassen soll." Die Provinzialsynoden von Konstanz (im J. 1609) und von Salzburg (im J. 1568) gaben ebenfalls Vorschriften über die Abhaltung von Katechesen und die dabei einzuhaltende Methode, worüber Probst (Geschichte der Katechese 150 f.) nähere Mittheilungen macht. Erstere verordnet u. A.: „Der Unterricht soll freundlich und human (suaviter et humaniter), selbst mit Anwendung kleiner Geschenke so ertheilt werden, daß die Kinder gleichsam spielend (per ludum) zum Lernen angelockt werden." Mit vollem Rechte fügt Probst diesem Citate die Bemerkung hinzu: „So sprach eine katholische Synode, lange bevor die Welt mit der Theorie der pädagogischen Philanthropen beglückt

wurde." Auch das Augsburger Rituale vom Jahre 1656 und die Mainzer Agende vom Jahre 1677 enthalten vortreffliche Anweisungen hinsichtlich der Katechese (vgl. Probst a. a. O. 152 f. und Mousang, Die Mainzer Katech. 92 f.).

Im 18. Jahrhundert begegnen uns viele Bearbeitungen der Katechetik, so daß man diese Zeit die Blüte derselben nennen könnte, wenn der Rationalismus nicht gegen Ende des Jahrhunderts die Theorie der Katechese auf einseitige Bahnen geführt und dadurch eine Entartung der Katechese veranlaßt hätte. Bischof Karl Joachim Colbert von Montpellier hat bei Einführung des in seinem Auftrage von Frz. Amat. Pouget verfaßten dreifachen Katechismus am 2. Juni 1701 eine Instruction über den Gebrauch des letztern herausgegeben, welche Felbiger seinen unten zu besprechenden „Vorlesungen" (96—128) in deutscher Sprache als Anhang beigegeben hat. Darin wird u. A. verordnet, daß die Katechumenen in zwei Klassen abgetheilt werden sollen, und daß alle Monate eine Wiederholung des Durchgenommenen stattzufinden habe. — P. Kilian Kazenberger, Franciscaner der strengen Observanz, gab eine Trina brevis instructio practica confessarii, concionatoris, catechistae heraus, von welcher die zweite Auflage Augustae Vindel. 1740 erschien. Die hierher gehörige dritte Instructio (204 bis 250) spricht in § 1 von der Pflicht zu katechesiren und von den Tugenden, welche der Katechet besitzen soll. In den §§ 2—4 wird ausgeführt, was der Katechet vor, bei und nach der Katechese zu beobachten habe. Die §§ 5 und 6 sagen dem Katecheten, was er hinsichtlich der Kinder zu thun habe, welche zum ersten Mal beichten, und derjenigen, welche die erste Communion empfangen sollen. Diese kurze Katechetik ist im Ganzen recht gut und praktisch; manche Sätze in den ersten Abschnitten erinnern deutlich an Lohner. Interessant sind die Citate aus den Beschlüssen der unter Benedict XIII. abgehaltenen lateranensischen Synode vom Jahre 1725, welche u. A. den Pfarrern unter Strafe der Suspension befahl, bei der Pfarrmesse an Sonn- und Feiertagen neben dem Glauben, dem Gebete des Herrn und dem englischen Gruße auch die Gebote Gottes und der Kirche, sowie die sieben Sacramente und den Act der Reue vorzubeten (tit. 1, c. 5). Mit Berufung hierauf verlangt Kazenberger, daß auch der Katechet nach jeder Stunde die Gebote, die Sacramente und die Reueformel vorspreche. Als Anhang ist den Beschlüssen der genannten Synode eine Instructio ad facilitandam methodum docendae doctrinae christianae beigegeben, worin sub num. 7 den Eltern und Meistern unter Androhung des interdictum personale (secundum prudens Episcoporum arbitrium) befohlen wird, die Knaben vom 7. bis zum 14. Jahre und die Mädchen vom 7. bis zum 12. Jahre zur Katechese zu schicken. Unpraktisch ist der Vorschlag Kazenbergers, die gleichzeitig zu unterrichtenden Kinder nach den fünf Kapiteln des kleinen Canisius in fünf Klassen abzutheilen. — Rhetorica catechetica sive methodus practica doctrinam christ. ad captum omnis aetatis explanandi a P. Franc. Neumayr S. J., Augustae Vind. et Friburgi Brisg. 1766. Dieses Büchlein von 69 Seiten enthält 20 Skizzen zu Katechesen, denen einige allgemeine Anweisungen vorausgeschickt sind. Nach letzteren soll jede Katechese aus drei Theilen bestehen: 1. propositio, 2. expositio, 3. applicatio. Die propositio besteht darin, daß der Katechet drei oder vier Punkte oder Fragen aufstellt und kurz begründet. Diese Punkte sind sofort von den Kindern zu wiederholen, woran sich dann die eingehendere, faßliche Erklärung (expositio) durch den Katecheten anschließt. „Diese soll deutlich sein, und die christliche Lehre soll mittels einiger Gesichtspunkte der Chrie, besonders durch Beispiele und Gleichnisse, eingepaukt werden." Aus der ersten und ausführlichsten Katechisationsskizze ist zu ersehen, daß die expositio nach Neumayr wesentlich Sacherklärung sein, und daß der Katechet dabei die Schüler durch Fragen activ betheiligen soll. Die ganze Erklärung wird schließlich durch Fragen des Katecheten und Antworten der Schüler nochmals durchgesprochen. Die Anwendung soll das Gemüth bewegen und den Willen zur praktischen Befolgung der Lehre anregen. Mit allem Ernst verlangt Neumayr, daß sich der Katechet vorbereite und wenigstens die Punkte und ihre Begründung, sowie die Anwendung zuvor schriftlich fixire, multo enim ordinatius, elegantius, efficacius loquetur, qui se praeparavit et dicenda scripsit, quam qui ex tempore loquitur vanus Thraso et inanis suimet aestimator (6). Trotz des Angeführten haben wir an Neumayr zu tadeln, daß er die fünf von ihm behandelten Hauptstücke des Katechismus nach der gleichen Schablone in je vier Katechesen vertheilt und den Wortlaut des Katechismus zu wenig berücksichtigt. Einige Jahre zuvor hatte P. Neumayr den „Kern des Christenthums, oder christkatholische Glaubens- und Sittenlehre, in immerwährende Uebung gesetzt" (Augsburg und Innsbruck 1762) herausgegeben, ein vortreffliches und praktisches Büchlein, welches „den Katechismus nicht nur aufsagen, sondern erklären lehret und, wie die Lehr in die Sitten einfliessen solle, allem Alter und Ständen ausleget". Den Katecheten räth der Verfasser, daß sie beim Gebrauche dieses Buches die Methode befolgen sollen, welche er in seinem Vir apostolicus (und in der eben besprochenen Rhetorica cat.) vorgezeichnet hat. Das Buch zerfällt in drei Theile: 1. Von der Wissenschaft eines Christen (von Glaube, Hoffnung, Liebe, Vermeidung des Bösen, Wirkung des Guten); 2. von den guten Sitten eines Christen (tägliche, wöchentliche, monatliche, jährliche und allzeitige Schuldigkeiten); 3. von den guten Uebungen eines Christen (tägliche, wöchentliche ꝛc. Uebungen). Es enthält neben dem nothwendigsten Unterricht eine vortreffliche Anleitung

zum christlichen Leben, besonders zum Morgen- und Abendgebet, zur Beicht- und Communionandacht ꝛc. Die im ersten Theile enthaltenen „Exempel" sind ausschließlich der Biblischen Geschichte entnommen. In der „Kristenlehrordnung", welche Reiser (a. a. O. 78 f.) aus einem Bilderkatechismus des P. Canisius vom Jahre 1661 mittheilt, wird zuerst vom Abfragen des Katechismus gesprochen, dann heißt es: „Eine Viertelstund erklären [die Lection aus dem Katechismus], 1½ Viertelstund biblische Geschichten erzählen." Daraus geht hervor, daß schon im 17. Jahrhundert die biblische Geschichte bei der Katechese beigezogen wurde.

In den katechetischen Schriften aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts wird auch häufig empfohlen und ist in vielen Auflagen verbreitet worden: Nucleus catecheticus, continens brevi compendio doctrinam fidei ac morum, e diversis authoribus erutus. Opera ac studio P. Bernardini Mercatoris, conventus Boppardiensis fratrum minorum recoll. sacerdos, 2. editio (Colon. Agr. 1767). Der vorausgeschickte Modus tradendi doctr. chr. ist fast identisch mit dem oben angeführten, von Erzbischof Johann von Trier im Jahre 1588 vorgeschriebenen — ein Beweis, daß seit dem Aufschwung der Katechese, welchem vorzugsweise die Erhaltung des katholischen Glaubens in Deutschland zu verdanken ist, nach jener Methode katechisirt wurde. Selbstverständlich ist auch der Nucleus nach dieser Methode eingerichtet; er bietet nämlich 120 Lectionen oder Katechesen, in welchen der Regel nach eine von den 120 Fragen des kleinen Katechismus von Canisius erklärt wird. Wir sagen: der Regel nach; denn manchmal wird eine Frage in zwei Katechesen behandelt, z. B. die erste Frage des zweiten Kapitels, während anderseits wieder einige Katechesen zwei oder mehrere Fragen des Katechismus umfassen. Aus den drei Fragen des Canisius über das erste Gebot sind acht Katechesen gebildet, darunter zwei vom Aberglauben, je eine vom Weihwasser und von den Wallfahrten. Jede Katechese ist in eine Anzahl Fragen und Antworten zerlegt, aus deren Zusammenfassung sich die betreffende Antwort des Katechismus ergibt. — Die von Matth. Heimbach S. J. verfaßte Praxis catechetica (Colon. 1709) vertheilt den Stoff ebenfalls in Lectionen und diese in Quäſtionen, welche präcis und kurz beantwortet und zuletzt zusammengefaßt werden. — Ex bibliotheca catechetica, erecta Tyrnaviae (in Ungarn) in collegio soc. Jesu, gingen (1720—1724) sieben Bände hervor, von denen die beiden ersten (Instructio catechetica prima, secunda etc.) dem Zwecke der Katechese dienen, weßhalb sie auch in Fragen und Antworten abgefaßt sind; die folgenden Bände aber sind der gelehrten Controverse gewidmet. Ueberhaupt tragen manche Schriften des 16., 17. und 18. Jahrhunderts das Wort „katechetisch" in ihrem Titel, obwohl sie zur Selbstbelehrung der Pfarrer, wie die Tuba catechetica von Anton Ardia S. J. (Aug. Vind. 1736, Foliband von über 600 Seiten) und der Catechismus von Joh. Hessels (Lovan. 1571), oder für die studirende Jugend, wie die Theologia catechetica von Petrus Wittfelt S. J. (Münster i. W. 1656), oder zu homiletischem Zwecke, wie Jos. Eus. Nierembergs „Auslegung des Röm. Catechismi" (Ingolstadt 1711) und die Conciones catechisticae von Robert Fossano (Leodii 1618), geschrieben sind. Dagegen enthält der sechsbändige Apparatus catecheticus von Ignaz Weitenauer (Augsburg 1775) einen Beitrag zur Katechetik, da derselbe in vier einleitenden Kapiteln (1—76) zeigt, 1. wie vortrefflich „die katechetische Beredsamkeit" sei, und welcher Hilfsmittel sich dieselbe zu bedienen habe; 2. wie besonders die Gleichnisse zur Erleuchtung beitragen; 3. welche Gleichnisse die zweckdienlichsten seien; 4. woher die Gleichnisse zu nehmen seien (a natura, ab historia, a fabula). Im Uebrigen enthält dieser „Apparat" nicht weniger als 1500 Geschichten von theilweise sehr zweifelhaftem Werthe und eröffnet somit die große Reihe umfangreicher Exempelbücher, welche seither zum Gebrauche der Katecheten erschienen sind, vielfach aber den Ernst des katechetischen Unterrichts gefährdet und die Kenntniß und Verwerthung der heiligen Geschichte beeinträchtigt haben.

Die bedeutendste Theorie der Katechese aus dem 18. Jahrhundert ist ohne Zweifel Mich. Ign. Schmidtii Methodus tradendi elem. prima rel., seu catechizandi, Bamb. et Herbip. 1769. Dieses Werk liegt auch in einer Uebersetzung von Bened. Strauch, Prior zu Sagan, vor: „Mich. Ign. Schmidts Katechist nach seinen Eigenschaften und Pflichten, oder die rechte Weise, die ersten Gründe der Religion zu lehren. Mit einer Vorrede des saganischen Prälaten Joh. Ign. v. Felbiger. Neue, verm. Aufl., Bamberg u. Würzburg 1777 (CVIII u. 584 S.)". Es ist in sechs Kapitel abgetheilt: I. Von dem Katechesiren überhaupt (Nothwendigkeit, Arten, Nutzen desselben 1—24); II. von den Eigenschaften des Katecheten (und zwar 1. von den Eigenschaften des Willens, 2. von den Eigenschaften des Verstandes 25—64); III. von den Pflichten des Katecheten vor der Katechesis (allgemeine und besondere Vorbereitung 65—97); IV. von den Pflichten in der Katechesis (1. was in der Katechesis überhaupt geschehen soll, 2. von den Pflichten gegen den Verstand, 3. von den Begriffen, wie sie den Katechumenen beigebracht werden sollen, 4. von den sittlichen Begriffen insbesondere, 5. wie der Verstand überzeugt werden soll, 6. von den Pflichten gegen den Willen, 7. von den Pflichten gegen das Gedächtniß, 8. wie die Katechesis in Absicht auf die Verschiedenheit der Katechumenen sich zu verhalten hat, 9. von dem Unterricht derjenigen, welche sich zum Empfang der heiligen Sacramente vorbereiten 97—402); V. was der Katechet außer der Katechesis beobachten soll (403—436); VI. von der katecheti-

schen Geschichte (437—584). Man sieht aus dieser Inhaltsangabe, daß Schmidt zwar die althergebrachte Eintheilung der katechetischen Thätigkeiten nach der Zeitfolge beibehalten, dabei aber eine systematische Behandlung nach den Seelenkräften angestrebt hat. Sein Buch bezeichnet deßhalb einen bedeutenden Fortschritt zur wissenschaftlichen Darstellung der Katechetik, aber auch einen merklichen Niedergang der Katechese. Schmidt führt nämlich die Leibniz-Wolff'sche Analyse der Begriffe in die Katechetik ein und inaugurirt durch sein Buch, das fast zur Hälfte von den Begriffen und ihrer Erklärung handelt, jene Katechisationsmethode, welche fast immer fragt, zergliedert, zerlegt und atomisirt, daß den Kindern vor lauter Wort- und Begriffserklärungen und Verstandesübungen der Verstand stillsteht und der Totaleindruck verloren geht. „Was ist zu thun," sagt Schmidt, „wenn die Katechumenen nichts von der gewöhnlichen Antwort wissen? Soll der Katechet ihnen die Antwort gleich sagen? Thut er dieß allzu oft, so befürchte ich mit Grund, daß er den gehofften Nutzen nicht erlangen werde. Es ist viel vortheilhafter, wenn der Katechet seine Fragen also an die Katechumenen stellt, daß sie die Antwort endlich selber finden" (Kap. 4, § 21). Er spricht sich auch gegen den Gebrauch der Gleichnisse aus (Kap. 4, § 25), ohne zu bedenken, daß Christus selbst mit Vorliebe sich derselben bedient hat. Das sechste Kapitel gibt eine Geschichte der Katechese, welche Felbiger in seiner langen Vorrede ergänzt. Beide Arbeiten sind um so dankenswerther, da sie die ersten Versuche dieser Art auf katholischer Seite sind, wenn wir von dem in bombastischer Breite und mit Gehässigkeit gegen die Jesuiten geschriebenen Buche des neapolitanischen Professors Andreas Serrai De claris catechistis (245 pp.) absehen, welches 1769 zu Neapel erschienen und 1777 zu Wien nachgedruckt worden ist.

Joh. Ign. v. Felbigers „Vorlesungen über die Kunst zu katechisiren" (Wien 1774, Speier 1775) sind ziemlich dürftig. Im 7. Kapitel „Von der Lehrart" sagt er: „Das nützliche Katechisiren muß eine Unterredung oder ein Gespräch sein, welches der Lehrer mit seinen Zuhörern anstellt." Mehr erfahren wir hierüber aus Phil. Jac. Tangels „Erläuterung über das geschickte und zweckmäßige Katechisiren", welche in der Speierer Ausgabe der Vorlesungen Felbigers mit diesen verbunden ist (125—214). Nach Tangel ist „die katechetische oder analytische Lehrart durch Fragen und Antworten die Seele eines wahren Unterrichts" und deßhalb bei allen Unterrichtsfächern anzuwenden (S. 130 f.). Beim Religionsunterrichte soll sie dazu dienen, den Kindern richtige, ordentliche und deutliche Begriffe beizubringen. „Richtige Begriffe von einem Dinge besitzet derjenige, der es nicht bloß so einsieht und kennet, wie es in der That ist, sondern überdas Rechenschaft und Grund zu geben weiß, warum es so und nicht anders ist, folglich auch eine gründliche Kenntniß davon inne hat. Ordentlich und deutlich von einer Sache denket jener, der ihre wesentlichen Theile und Zusätze von einander zu unterscheiden und so kennen gelernt hat, daß er ihren völligen Zusammenhang, und wie eines aus dem andern entstehet, und wie das andere auf das erste folget, einsieht." Wer so verfahre, von dem könne man sagen, „daß er dabei den Verstand aufkläre und dergestalt schärfe, daß die Jugend zugleich für andere Berufsgeschäfte weit tauglicher und fähiger gemacht werde" (S. 191 f.). Aufklärung, formale Verstandesbildung wird hier als Hauptziel des Katechisirens betrachtet. Die Durchführung der Tangel'schen Grundsätze zeigt Joseph Miller in dem dreibändigen Werke „Anweisung zum Gebrauch des katechetischen Unterrichts" (Linz 1785).

Inzwischen war die „pädagogische Epoche" herangebrochen, und das berechtigte Streben nach Verbesserung der Volksschule versuchte auch eine Reform des religiösen Unterrichts. Es erschien eine Menge von Büchern, welche die Katechetik oder wenigstens die katechetische Lehrmethode abhandelten. Wir führen davon folgende an, ohne auf Vollständigkeit Anspruch zu machen: B. Galura, Grundsätze der wahren (sokratischen) Katechisirmethode, Freiburg 1793; Zoffal, Entwurf der psychologisch-katechetischen Lehrart, Linz 1793; Schwarzel, Prakt. Religionsunterricht zum Gebrauch katechetischer Vorlesungen, Freiburg 1796; Socher, Anleitung zur Katechisirkunst (im 1. Theil des Christenlehrbuchs), München 1803; Ortmann, Der Seelsorger in der Schule, Wien 1796; J. S., Vollständige Anleitung zum Katechisiren, St. Pölten 1796; Mertian, Theoretisch-praktisches Lehrbuch der Katechetik, Breslau 1800; Steiner, Allgem. Katechetik, 1. Thl., Breslau 1802; Mücke, Versuch eines Lehrbuchs der Katechetik, Breslau 1802; Vierthaler, Geist der Sokratik, Würzb. 1810; Leonhard, Theoretisch-praktische Anleitung zum Katechisiren, Wien 1819; Graser, Prüfung der Unterrichtsmethode der katholisch-praktischen Religion, Landshut 1806; Sengler, Plan zu einem neuen Katechismus, Frankfurt 1829; Derselbe, Winke zur Anleitung im christkatholischen Unterricht über Sünde, Erlösung ꝛc., München 1831; Winter, Religiös-sittliche Katechetik, 2. Aufl., Landshut 1816. Keine dieser Schriften hat einen dauernden Erfolg errungen. Man hatte den Boden der bewährten katechetischen Tradition verlassen und war in ein unsicheres Tasten und Suchen verfallen. Manche der angeführten Katechetiker waren sehr wohlgesinnte, fromme Männer, die es mit der Kirche, der Schule und der Jugend gut meinten, aber vom Geiste der Zeit sich nicht völlig zu emancipiren vermochten. Andere hingegen waren vom Fanatismus der Aufklärung erfaßt und untergruben die Fundamente des katholischen Glaubens. Zu diesen gehören namentlich Graser, Schwarzel und Winter, deren Schriften den tiefsten Niedergang der katholischen Katechetik bezeugen, wie aus dem Buche des zuletzt Genannten nachgewiesen

werden soll. Vitus Anton Winter, Domherr des Hochstifts zu Eichstätt, erzbischöfl. w. geistl. Rath und Professor an der Universität Landshut, sagt: „Katechisiren heißt, vorzugsweise durch fortschreitende Gespräche dem Zöglinge hilfreiche Hand leisten, damit er die in seinem Kopfe liegenden sittlichen und religiösen Begriffe hervorlocke und die in seinem Herzen schlummernden analogen Gefühle wecke und sich so zur höchstmöglichen Stufe der sittlichen Cultur emporarbeite" (8). „Bei der frühern Fragmethode hält sich der Zögling stets an das Gängelband des Lehrers, bei der sokratischen oder katechetischen Methode macht er selbst kühne Schritte vorwärts. Dort bleibt er meistens Autoritätsgläubiger, hier wird er Forscher und Erfinder" (182). Als Kantianer polemisirt Winter gegen den Eudämonismus, welcher „sich mit Sittlichkeit und Tugend durchaus nicht paaren läßt, vielmehr beiden den Tod bringt. Der Katechet wird also Alles aufbieten, um seine Zöglinge die Tugend ihrer selbst willen lieben und das Laster ebenfalls seiner selbst willen hassen zu lehren" (35). „Wenn man ihrem Glückseligkeitstriebe zu genügen sucht, so vergiftet man ihr Herz nicht nur für die Gegenwart, sondern auch für die Zukunft" (266). Von „unseren Katechismen" sagt er: „Wie man sich nur träumen lassen konnte — und doch träumet man schon über ein Jahrtausend —, daß Kinder dieses meistens aus abgezogenen Begriffen zusammengestoppelte Skelett aufzufassen und festzuhalten im Stande sein sollten?" (291.) Nach Winter (der hierin ganz Daub folgt) soll der katechetische Unterricht in drei Stufen 1. die Rechtslehre, 2. die Sittenlehre, 3. die Religionslehre umfassen. „Die katechetische Rechtslehre scheide aus dem Naturrecht die gemeinfaßlichsten und gemeinnützigsten Sätze aus und hebe auch aus der positiven Legislatur einige Mandate aus, um den Katechumenen frühe Liebe und Achtung gegen Gesetze und Gesetzgeber einzuflößen und sie nebenbei auch mit den in der positiven Legislatur wiederkehrenden Ausdrücken bekannt zu machen" (48). In die Kirchensprache sollen die Kinder nicht eingeführt werden (107 ff.), aber in die Juristensprache! Der „katechetischen Rechtslehre" hat ein vorbereitender Unterricht vorauszugehen, welcher aber nicht mit Gott anfangen darf (37), sondern mit der — Naturkunde (56 f.). „Wir schlagen den Kindern das Buch der Natur auf, lehren sie darin lesen und lassen sie lange lesen, bis wir sie von dem Weltall zum Weltschöpfer überführen" (74). Für die Religionslehre schreibt Winter vor: „Die Lehre von der Person Jesu hat sich bloß über seine Bestimmung auf Erden, über seine großen Verdienste um die Menschheit, besonders über die wohlthätigen Folgen seiner Lehren und Leiden, über die Hoffnungen, zu denen sein Tod die Christen berechtigt, wenn sie in seine Fußstapfen treten, ꝛc. auszubreiten ... Die heiligen Sacramente hat der Katechet mit Uebersprungung aller unfruchtbaren Streitigkeiten, z. B. über die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi, zu behandeln und nur ihren Zweck und rechten Gebrauch zu erklären" ꝛc. (45 f.). Diese Citate sind hier angeführt, damit warnend gezeigt werde, in welche traurigen Verirrungen auch die Katechetik versinkt, wenn sie die Alten verachtet und sich durch Neuerungssucht vom Boden der kirchlichen Tradition abdrängen läßt. Jahrzehnte lang herrschte in Kirche und Schule der Rationalismus und lehrte seine verwässerte Moral, so daß das Volk den katholischen Glauben vollständig hätte verlieren müssen, wenn er nicht durch die kirchlichen Gebräuche und durch die kirchlichen Formeln oder Rubriken des Katechismus erhalten worden wäre. Ueberdieß ist die Kenntniß jener Verirrungen nothwendig, um diejenigen Männer richtig würdigen zu können, welche die Umkehr angebahnt, die Katechetik aus der Botmäßigkeit der irrenden Philosophie und der falschen Aufklärung befreit und in die sonnigen Gefilde des Glaubens zurückgeführt haben. Diese Männer sind Overberg, Gruber und Hirscher.

Bernhard Overberg (s. d. Art.) brach entschieden mit dem Gebrauch der sokratischen Methode beim Religionsunterrichte. Schon in der ersten Auflage seiner „Anweisung zum zweckmäßigen Schulunterricht" (Münster 1793) erklärte er (§ 163): „Da das Katechisiren [d. i. nach dem damals herrschenden Sprachgebrauch das Sokratisiren] darin besteht, daß die Kinder durch Fragen zum Nachdenken gereizt und im Nachdenken so geleitet werden, daß sie das selbst finden, was man sie lehren will, so läßt es sich leicht einsehen, daß man den Kindern durch Katechisiren diejenigen Wahrheiten nicht beibringen könne, welche uns allein durch die göttliche Offenbarung oder durch Zeugnisse der Menschen bekannt sind." Seinem „Christkatholischen Religionshandbuche", welches einen kleinen und einen großen Katechismus („Faden") enthält, schickte er „allgemeine Erinnerungen" (1—51) voraus, welche eine kurze, praktische, von lebendigem Glauben durchdrungene Anleitung zur religiösen Unterweisung, eine populäre Katechetik darbieten. Im Religionshandbuche selbst befolgt Overberg zwar einen eigenen Lehrgang, allein der Inhalt ist durchaus positiv und kirchlich. Dasselbe gilt von seiner Biblischen Geschichte, in welcher er die Sprache der heiligen Schrift beibehalten und die rationalistisch sentimentalen Entstellungen und Zuthaten Chr. v. Schmids glücklich vermieden hat. — Augustin Gruber, 1823—1835 Erzbischof von Salzburg, ertheilte katechetischen Unterricht und hielt den Alumnen des Priesterseminars Vorlesungen über Katechetik. Letztere gab er im J. 1830 im Druck heraus unter dem Titel „Katechetische Vorlesungen über des hl. Augustinus Buch von der Unterweisung der Unwissenden in der Religion". Er theilt darin die Augustinische Schrift in deutscher Uebersetzung mit, erklärt dieselbe und entwickelt daraus katechetische Grundsätze. Als Fortsetzung dieses Werkes erschien 1832 von dem-

selben „Praktisches Handbuch der Katechetik für Katholiken". Dieses enthält eine kurze Anleitung zum Katechisiren und 60 Katechisationsskizzen mit Lehrerinnerungen. Das Verdienst Grubers besteht darin, daß er den Modethorheiten seiner Zeit gegenüber die auctoritative Stellung des Katecheten als eines „Boten Gottes und der Kirche" betonte, den Katechismus von Canisius vertheidigte, dem Aufbau der Sittenlehre auf dem von Gott gelegten Grunde des Decalogs und des Gebotes der Liebe das Wort redete und durch Hervorhebung der Augustinischen Schrift den Katecheten zeigte, daß sie die Erfahrung der Kirche sich zu Nutzen machen sollten. Die Einseitigkeit seiner Theorie, wonach die ganze Religionslehre geschichtlich vorzutragen sei, hat Gruber in seinen eigenen Katechesen corrigirt, indem er vielfach den historischen Gang verläßt und die Lehre im Anschluß an den Katechismus vorträgt. Die Katechetik muß eben nicht bloß die Aufnahmskatechese Augustins, sondern auch die übrigen Katechesen des heiligen Lehrers (über das Symbol, das Gebet des Herrn ꝛc.), sowie die Katechesen Cyrills in's Auge fassen.

Leider that dieß Joh. Bapt. Hirscher (s. d. Art.) nicht, welcher im J. 1831 seine „Katechetik, oder der Beruf des Seelsorgers, die ihm anvertraute Jugend im Christenthum zu unterrichten und zu erziehen, nach seinem ganzen Umfange dargestellt", zu Tübingen herausgab. Das Buch erregte großes Aufsehen und hatte einen seltenen Erfolg; es erschien nach drei Jahren in dritter Auflage (zu welcher später noch die vierte und letzte hinzukam), und es bildete sich nach demselben eine ganze Schule von Katecheten. Dieser Erfolg hatte seinen Grund einerseits in den Vorzügen des Buches, andererseits in den Zeitumständen. Hirscher war der erste katholische Gelehrte, welcher die Katechetik als ein organisches System, den Anforderungen der wissenschaftlichen Darstellung entsprechend, vortrug. Als Haupteintheilungsgrund nimmt Hirscher die dem Katecheten gegebenen Mittel, nämlich das Wort, den Cult und die Disciplin. Seine Katechetik zerfällt deßhalb in zwei Bücher: 1. Katechetische Verwaltung des Wortes S. 18—524 (der dritten Auflage, nach welcher hier citirt ist); 2. Katechetische Verwaltung des Cultus und der Disciplin, d. i. „durch den Katecheten vermittelte Vollziehung des Wortes". Die Unterabtheilungen sind nach den vom Katecheten zu bildenden Kräften eingerichtet. Danach zerfällt das erste Buch in vier Theile: 1. Auswahl, 2. Anordnung, 3. Bearbeitung oder Darstellung des katechetischen Stoffes, 4. der katechetische Vortrag. Das zweite Buch hat zwei Theile: Umwandeln des Wortes 1. in das innere, 2. in das äußere religiös-sittliche Leben der Katechumenen. Die Mängel dieses Systems treten im zweiten Buche deutlich hervor, sofern in demselben das religiös-sittliche Leben in ein inneres und ein äußeres geschieden und die Einführung in den Cultus und in den Empfang der Sacramente der Firmung, des Altars und der Buße unter die „durch den Katecheten vermittelte Vollziehung des Wortes" rubricirt wird. Das Hauptverdienst des Werkes besteht darin, daß dasselbe von lebendigem, positivem Glauben durchdrungen, mit gemüthvoller Wärme und mystischer Begeisterung für Christus und sein Reich geschrieben und deßhalb sehr anregend und vielfach erbauend ist. An Stelle des seichten Aufklärungseifers der Sokratiker setzte Hirscher den Eifer für Begründung tiefer Gläubigkeit und ächter Frömmigkeit und gab der Katechese wieder positiven Gehalt. „Ich behaupte," sagt er, „namentlich gegen jede bloß rationalistische Auffassungsweise des Christenthums, daß die großen Ideen des letztern nirgend anschaulicher, reiner und fruchtbarer erscheinen, als in seinen sogen. Geheimnißlehren. Diese Lehren aus dem christlichen Lehrvortrage weglassen, hieße etwas durchaus Unchristliches und unaussprechlich Nachtheiliges thun. Was die Confessionslehren betrifft, so ... erfassen und gewinnen die Katechumenen das Christenthum entweder gar nicht, oder sie erfassen und gewinnen dasselbe nach dem Lehrbegriffe und in dem Culte ihrer Confession. Im Christenthum und in der eigenen Confession unterweisen, in jenes und in diese einführen läßt sich folglich in der Wirklichkeit gar nicht von einander trennen" (27 f.). Das vorwiegende Sokratisiren bekämpft Hirscher wiederholt; es widerstrebe „der so wesentlichen Pflege kindlich frommen Glaubens an Gottes positiv geoffenbartes Wort" (358) und sei durchaus unpraktisch. „Man lese doch die nächste beste gedruckte sokratische Katechisation, und man wird finden, daß man bald in der Flut von Fragen den Gang des Unterrichts und was der Verfasser wolle, verloren hat. Um wie unfehlbarer wird der ungeübte Geist der Kleinen verwirrt werden! Wozu ferner die tausend Ausholungen in Sachen, die mit einem einzigen erklärenden Worte abgeschnitten werden können!" (217 f.) Manche Behauptungen Hirschers sind einseitig, z. B. „daß es für den katechetischen Unterricht keine andere Ordnung gebe, als die geschichtliche, d. h. eben die, worin Gott seine Offenbarung selbst gegeben hat" (121). Im Verlaufe sieht er sich selbst genöthigt, letztere Aufstellung durch die Bemerkung einzuschränken: „Ich polemisire nicht gegen das Definiren überhaupt. Klarheit, Bestimmtheit und Sicherheit der Erkenntniß ist ohne es nicht möglich. Ich will nur, daß die Definitionen recht sorgfältig an biblischen Thatsachen erläutert oder aus solchen abstrahirt werden, und so Wahrheit, Fülle und Fruchtbarkeit in ihre Merkmale komme" (257). Sehr schön und gut ist, was Hirscher von der Pflicht sagt, die Katechumenen beten zu lehren und sie „in den reichen und tiefen Sinn" der kirchlichen Gebetsformeln einzuführen (545 ff.). Ueber andere kirchliche Formeln, nämlich über die althergebrachten Rubriken des Katechismus, urtheilt Hirscher höchst ungünstig, aber auch höchst ungerecht. Sie sind ihm nur „gewisse, weder unter

einander selbst innerlich verbundene, noch den auf ihnen angehäuften Stoff organisch ordnende Gemeinplätze" (149). Hätte Hirscher die katechetischen Auslegungen dieser Rubriken von Augustinus und Thomas von Aquin (s. d. Art. Katechismus) gelesen, so hätte er dieses abfällige Urtheil über die von der christlichen Lehrweisheit früherer Jahrhunderte geschaffenen Formeln nicht niederschreiben können.

Sehr anregend haben in neuerer Zeit die Beiträge zur Katechetik gewirkt, welche Pfarrer Gustav Mey in der Einleitung und in den Bemerkungen zu seinen „Vollständigen Katechesen für die untere Klasse der katholischen Volksschule" (6. Aufl. Freiburg 1886) [und der Unterzeichnete in der Einleitung zu seinem „Praktischen Kommentar zur Biblischen Geschichte", 10. Aufl. Freiburg 1890] niedergelegt haben. P. Joseph Jungmann S. J. behandelt im zweiten Bande seiner „Theorie der geistlichen Beredtsamkeit" (2. Aufl. 1884) auch die Katechese (155—297). Er gibt keine systematische Katechetik, sondern stellt im Anschluß an Gruber zwölf katechetische Grundsätze auf, welche er unter vielfachen Excursionen in treffender Weise erläutert. Im Anhange theilt er fünf Katechisationsskizzen von Gruber, eine Katechese von Mey und eine Homilie des hl. Chrysostomus mit. Die Arbeit enthält vortreffliche Bemerkungen und zeugt von großer Belesenheit; aber wir können die Ueberzeugung nicht unterdrücken, daß der (leider zu früh verstorbene) Verfasser der Sache einen viel größern Dienst geleistet hätte, wenn er im Anschluß an die hervorragenden katechetischen Werke seiner Ordensgenossen ein eigentliches Lehrbuch der Katechetik geschrieben hätte. Auch eine eingehende Geschichte der katechetischen Leistungen der Gesellschaft Jesu seit drei Jahrhunderten wäre ein zeitgemäßes und verdienstliches Werk. Das neuestens erschienene „Lehrbuch der katholischen Katechetik" vom Geistl. Rath F. X. Schöberl (Kempten 1890) definirt die Katechetik als „die Wissenschaft vom Katechetenamt der katholischen Kirche oder (?) die Wissenschaft von jener Pastoralthätigkeit, durch welche die Jugend zur christlichen Mündigkeit herangebildet wird" (3). „Sie ist nicht etwa bloß eine praktische Anleitung, wie der Einzelne katechisiren soll, sondern vielmehr ein historisch-ideales Wissen von der katechetischen Thätigkeit der katholischen Kirche je nach ihren verschiedenen Entwicklungsperioden" (8). Schöberl theilt die Katechetik, dem Beispiele des Protestanten v. Zezschwitz (System der christlich-kirchlichen Katechetik, 1863—1872) folgend, in drei Theile: 1. Die geschichtliche Grundlegung (19—254), 2. die Idee und die systematische Ausgliederung des Katechismus (257—489), 3. die praktische Methode für die katechetische Thätigkeit (493—656). Ohne uns auf eine kritische Prüfung dieses Werkes, welche hier nicht am Platze wäre, einzulassen, begrüßen wir es mit Freude, daß die Theorie der Katechese mehr und mehr auf die geschichtliche Entwicklung der katechetischen Thätigkeit zurückgreift, und sprechen den Wunsch und die Hoffnung aus, daß auf diesem Wege die verschiedenen Ansichten der Katechetiker sich klären und aus allgemein anerkannten katechetischen Grundsätzen eine sichere und einheitliche katechetische Praxis hervorgehen möchte zur Ehre der Kirche und zum Besten der Jugend. [Knecht.]

Katechismus ist nach heutigem Sprachgebrauche ein Buch, welches in populärer Form einen kurzen Inbegriff (summa) der katholischen Lehre enthält und von der Kirche bezw. dem Diöcesanbischof als Leitfaden für die Katechese und die Christenlehre genehmigt bezw. vorgeschrieben ist. Ursprünglich bezeichnete catechismus nicht ein Buch, sondern bald die auf die Taufe der Katechumenen vorbereitenden Cerimonien einschließlich der Glaubensbefragung, bald die mündliche Unterweisung der Katechumenen, d. i. die Katechese. Als die Taufe vorwiegend nur kleinen Kindern, welche vorher nicht unterrichtet werden konnten, gespendet wurde, nannte man das Abfragen des Glaubens und der Widersagung, bezw. die entsprechenden Antworten der Pathen catechismus. Zuletzt wurde (bei Thomas u. A.) die Pathenschaft selbst catechismus genannt. Da mit letzterer eine Pflicht verbunden war, welche unaufhörlich von der Kirche eingeschärft wurde, nämlich die Pathenkinder in der Religion zu unterrichten, so kam die ursprüngliche Bedeutung des Wortes wieder mehr und mehr zur Geltung; im 15. Jahrhundert galt es als Bezeichnung für die religiöse Unterweisung der getauften Kinder. So definirt der Vocabularius predicantium von Joh. Melber von Gerolzhofen (15. Jahrhundert) den Katechismus als „Underwyssung in den gruntlichen sticken des gloubens: pater noster, credo, septem sacramenta". Luther wandte das altkirchliche Wort auf das Buch an, welches dem katechetischen Unterrichte zu Grunde gelegt wird, und die Katholiken folgten diesem Beispiele, weil sie den Katechismus mit Recht als Eigenthum ihrer Kirche betrachteten und sich durch die Irrlehre nicht aus ihrem Besitzstande vertreiben lassen wollten. Repetimus enim nostra, non usurpamus aliena, erklärt in dieser Beziehung der Nuntius Possevin (Epist. ad Ivonem Tarterium). Luther hat übrigens nicht bloß das Wort, sondern auch „Inhalt und Form des Katechismus der durch Jahrhunderte geheiligten Praxis der Kirche entlehnt" (Weidemann in Schmids Encyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., III, 967). So wurde der Sprachgebrauch herrschend, wonach Katechismus nicht mehr die Katechese, sondern den gedruckten Leitfaden der Katechese bezeichnet.

I. Geschichte des Katechismus. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten trat das Bedürfniß an den Tag, den Katechismus schriftlich zu besitzen. Tertullian verfaßte mehrere seiner Schriften für die Katechumenen, und den Competenten gab man geschriebene Symbolerklärungen in die Hand. Der Brief des hl. Ambrosius an die Marko-

mannenkönigin Frigitil war nach dem Zeugnisse Paulins (Vita Ambros. c. 36) ein schriftlicher Unterricht über den christlichen Glauben in modum catechismi; Rufins Expositio symboli ist nach der Vorrede ein Leitfaden für die Competenten, also ein schriftlicher Katechismus. Demselben Zwecke dienten nach Gennadius (De viris ill. c. 22) die sechs von Niceas verfaßten, jetzt verlorenen Bücher Competentibus ad baptismum instructio und wahrscheinlich auch die vier Bücher De symbolo ad catechumenos, welche dem hl. Augustin zugeschrieben werden. Aus dem früheſten Mittelalter besitzen wir Katechismusreste in altdeutscher Sprache, welche Joh. Georg Eckard unter dem Titel Incerti Monachi Weissenburgensis Catechesis Theotisca sec. IX. conscripta ut et monumenta catechetica varia theotisca (Hannover 1713) herausgegeben und commentirt hat. Dieſes Buch enthält zuerſt eine altdeutſche Ueberſetzung und katechetiſche Erklärung des Pater noster, welche Eckard dem Benedictinermönche Otfried von Weißenburg, einem Schüler von Rabanus Maurus, zuſchreibt. „Mit großer Freude", ſagt Eckard (a. a. O. 15), „habe ich wahrgenommen, daß Luther in ſeiner Erklärung des Gebetes des Herrn nicht bloß durchgehends den Sinn, ſondern theilweiſe auch den Wortlaut unſerer [Otfriediſchen] Erklärung wiedergegeben hat." Dann folgt ein Verzeichniß der peccata criminalia, per quae diabolus mergit homines in infernum; es ſind 20 Sünden gegen das Doppelgebot der Liebe und gegen den Decalog (Fleiſchesſünden, Abgötterei, Zorn, Feindſchaft, Neid, Mord, Trunkſucht, Diebſtahl ꝛc.). Danach kommen das apoſtoliſche und das athanaſianiſche Symbolum und das Gloria in excelsis — Alles lateiniſch und altdeutſch. Eine weitere altdeutſche Ueberſetzung und Erklärung des Gebetes des Herrn und des apoſtoliſchen Symbolums (ebd. 79—86) wird dem St. Galliſchen Mönche Notker (gegen Ende des 9. Jahrhunderts) zugeſchrieben. In dieſer kurzen Erklärung Notkers tritt die Dreitheilung des Symbols deutlich hervor. Noch mehr gilt dieß von der altdeutſchen Paraphrasis symb. apost. (nach dem erſten Entdecker Boxhorniana genannt) aus dem 12. Jahrhundert (ebd. 86—90) und dem Chry dir alten Kilchen (Feldgeſchrei oder Bekenntniß der alten Kirche) aus dem Anfange des 13. Jahrhunderts, welche eine katechetiſche Zergliederung und Erweiterung des apoſtoliſchen Glaubensbekenntniſſes darbieten. In den zwei Beichtformularen (ebd. 93—99) aus dem 9. Jahrhundert klagt der Pönitent ſich nicht nur der Sünden an, welche er in Gedanken, Worten und Werken gegen die zehn Gebote begangen hat, ſondern auch darüber, daß er die heilige Meſſe verſäumt, das Faſten nicht gehalten, den Zehnten nicht gegeben, die heilige Euchariſtie mit unreinem Herzen empfangen, die Hungernden nicht geſpeiſt, die Durſtigen nicht getränkt, die Nackten nicht bekleidet, die Kranken nicht beſucht, ſeine Taufkinder nicht nach Verſprechen unterrichtet habe — ein untrüglicher Beweis, daß ſich der katechetiſche und homiletiſche Unterricht auch auf dieſe Stücke (Kirchengebote, Werke der Barmherzigkeit) erſtreckte. In Joh. Schilters Monumenta catechetica theotisca (vorletzter Theil des erſten Bandes des Thesaurus antiquitatum teutonicarum, Ulmae 1728) findet ſich eine Katecheſe von der Liebe Gottes und des Nächſten aus dem 9. oder 10. Jahrhundert, worin u. a. geſagt wird: Azet die hungerenten, drenchet die durstenten, vvatet den nachoton etc. (75). Ebendaſelbſt ſteht ein Reim-Katechismus aus dem 14. oder 15. Jahrhundert, welcher die zehen Gebot und die süben Heiligkeit (die ſieben Sacramente) in Reimverſen (20 bis 30 über jedes Gebot, 9 bis 26 über jedes Sacrament) erklärt. In einem Manuſcripte vom Jahre 900 fand Fürſtabt Frobenius Forſter (Beati Flacci Albini seu Alcuini vita et opera, Salisb. 1777, II, 419 ad 440) eine Disputatio puerorum per interrogationes et responsiones, welche aus der Zeit Alcuins ſtammt und in zehn Kapiteln vom Sechstagewerk, der Natur des Menſchen und der Engel, den Namen und Eigenſchaften Gottes, den ſechs Weltaltern, der Bedeutung der Zeiten, dem Alten und dem Neuen Teſtamente, den kirchlichen Würden und der heiligen Meſſe handelt. Dieſer Schrift iſt als c. 11 und 12 eine Erklärung des Symbolum und des Vaterunſer in Fragen und Antworten beigefügt, welche Probſt (Geſch. der Katecheſe 87 f.) mit Recht für die Normalkatecheſe des 9. bis 13. Jahrhunderts erklärt und in deutſcher Ueberſetzung (a. a. O. 89—94) mittheilt. (Vgl. Maßmann, Die kleinen Sprachdenkmale des 8. bis 12. Jahrhunderts, Quedlinburg 1839, 161 ff.) Dieſelbe Katecheſe hat Biſchof Bruno von Würzburg (geſt. 1045) der von ihm verfaßten Auslegung der Pſalmen (welche Cochläus nach einer Würzburger Handſchrift in der Biblioth. maxima Patrum, Lugd. 1677, XVIII herausgab) beigefügt und mit einer Erklärung des Athanaſianiſchen Symbols vermehrt. Dieſer Katechismus enthält den Kern der chriſtlichen Lehre und ſtellt das Minimum der mittelalterlichen Katecheſe dar. Die Sittenlehre, welche darin nicht enthalten iſt, wurde im Beichtunterrichte eingehend behandelt.

Die Erweiterung und planmäßige Zuſammenfaſſung der katechetiſchen Hauptſtücke zu einem vollſtändigen Katechismus wurde durch den hl. Thomas von Aquin angebahnt. Er ſchrieb um das Jahr 1256 folgende Erklärungen der hergebrachten katechetiſchen Formeln: Expositio symboli Apostolorum (Opusc. 16); Exp. orationis dominicae (Opusc. 7); Exp. salutationis angelicae (Opusc. 8); De decem praeceptis et lege amoris (Opusc. 4); De articulis fidei et ecclesiae sacramentis (Opusc. 5). (Vgl. Werner, Der hl. Thomas von Aquin, Regensb. 1858, I, 123—158, wo der Inhalt der angeführten Opuscula auszüglich mitgetheilt iſt.) Der engel-

gleiche Lehrer vermeidet in diesen gründlichen und einfachen Erklärungen subtilere Beweise und Erörterungen, benutzt Beispiele und Vergleiche aus dem Leben und zieht praktische Folgerungen aus den Lehren. Insbesondere zeigt er, wie die katechetischen Formeln mit einander zusammenhangen und ein organisches Ganze bilden. Drei Stücke, sagt er, sind dem Menschen zu seinem Heile nothwendig: die Kenntniß dessen, was er zu glauben, dessen, was er zu begehren (zu hoffen), und dessen, was er zu vollbringen hat. „Was man zu glauben habe, wird im Glaubensbekenntnisse der Kirche gelehrt; was man zu begehren hat, im Gebete des Herrn; was man zu thun hat, in den Vorschriften des Gesetzes, d. i. im Decalog und in den zwei Hauptgeboten Christi . . . Der heilige Geist ist die Seele jener Gemeinschaft der Gläubigen, welche die Kirche genannt wird und die Einheit, Heiligkeit, Allgemeinheit und Stärke zu wesentlichen Prädicaten hat . . . In dem mystischen Leibe der Kirche, deren Haupt Christus ist, besteht nach Analogie des natürlichen Leibes solidarische Wechselseitigkeit der Glieder im gemeinsamen Antheil an den durch das Haupt ihnen zukommenden Gütern. Die Zuwendung geschieht durch die Sacramente, deren Bedeutung ganz nach Analogien, welche vom natürlichen Leibe hergenommen sind, sich erläutern läßt . . .“ Thomas erklärt die Sacramentenlehre im Op. 16 inmitten des Symbols, folglich als einen Theil der Glaubenslehre, wozu sie ja streng genommen gehört; im Op. 5 dagegen trennt er sie von den Glaubensartikeln und behandelt sie als ein besonderes katechetisches Hauptstück. Die katechetischen Handbücher des hl. Thomas wurden während des Mittelalters weit verbreitet und von den Synoden dem Clerus empfohlen (Mousang, Die Mainzer Kat. 2). Von der Schrift De decem praeceptis etc. sagt der Protestant Geffcken (Bilderkatech. 30), „daß sie, wiewohl kurz, doch einen großen Einfluß übte, und daß Manches aus ihr sich in den späteren Beichtbüchern finde“. Die englische Synode zu Lambeth (1281) führt in c. 10 ihrer Decrete als Hauptstücke der Katechese oder des Katechismus an: das Symbol, den Decalog, die zwei Gebote der Liebe, die sieben Werke der Barmherzigkeit, die sieben Todsünden, die sieben Haupttugenden und die sieben Sacramente, und befiehlt, daß der Priester diese Stücke alle Quartale einmal dem Volke einfach auseinandersetze. Als Hilfsmittel hierzu hatte der hl. Edmund von Canterbury (gest. 1242) dem Clerus nicht nur Tractate über den Decalog, die Sacramente und die sieben Todsünden, sondern auch das Speculum Ecclesiae hinterlassen, welches in c. 8 bis 18 katechetische Abhandlungen über die sieben Hauptsünden, die sieben evangelischen Tugenden (Seligkeiten), die sieben Gaben des heiligen Geistes, den Decalog, die drei göttlichen Tugenden, die Artikel des Glaubens, die sieben Sacramente, die vier Cardinaltugenden, die sieben leiblichen Werke der Barmherzigkeit, die sieben Bitten des Vaterunsers enthält. Wir sehen aus dem Angeführten, daß, nachdem Thomas die Unzulänglichkeit des Decalogs hervorgehoben hatte, die Lehre von den Tugenden, den Sünden und den Gaben mehr und mehr Eingang in den katechetischen Unterricht fand. Den ersten vollständigen Katechismus, welcher alle angeführten Lehrstücke nach ihrem innern Zusammenhange verbunden und erklärt hat, verdanken wir der im J. 1368 unter dem Vorsitze des Erzbischofs von Narbonne zu Lavaur in Südfrankreich abgehaltenen Provinzialsynode (Concilium Vaurense). Rolfus hat in der „Realencyklopädie des Erziehungs- und Unterrichtswesens“ (IV, 195) auf das bezügliche Decret dieser Synode mit den Worten aufmerksam gemacht: „Es ist vollständig unbegreiflich, wie dieses Actenstück bis jetzt beinahe ganz ignorirt worden ist“, und seither ist dasselbe sowohl im „Neuen St. Hedwigs-Blatt“ (1875, 578 f. 723 f. u. 810 f.) als auch im „Katholik“ (1889, II, 619 f.) in deutscher Uebersetzung ganz mitgetheilt worden, weßhalb hier auf näheres Eingehen in dasselbe verzichtet werden kann. Dieser Catech. Vaurensis war jedoch kein Katechismus für das Volk, sondern ein solcher für die Seelsorger. Den Gedanken, daß dem Volke und den Kindern eine schriftliche Summe der Heilswahrheiten in die Hände gegeben werden solle, finden wir zum ersten Mal bei Kanzler Gerson ausgesprochen, welcher in seinem Briefe von der Reformation der theologischen Facultät (Gersonis Opera, Antwerp. 1706, I, 124) schreibt: „Es würde wohl gut sein, wenn nach dem Beispiele der medicinischen Facultät, welche vordem zu Pestzeiten ein Schriftchen darüber entwarf, wie sich jedermann zu verhalten habe, auch von der theologischen Facultät oder in ihrem Auftrage ein Tractätlein von den Hauptpunkten unserer Religion, und besonders von den Geboten, zum Unterrichte der Einfältigen abgefaßt würde, welche nie, oder nur selten, eine gute Predigt hören.“ Was hier dem frommen Kanzler vorschwebte, das hat die Synode von Tortosa (in Spanien) 1429 in's Werk gesetzt. Dieselbe beschloß nämlich in ihrem sechsten Reformstatut: „Wir befehlen den Prälaten, daß sie durch gelehrte und fromme Männer ein kurzes Compendium schreiben lassen, welches alles, was das Volk zu wissen nothwendig hat, knapp und klar (districte et clare) in sich faßt. Und dieses Compendium soll so zweckmäßig in Abschnitte eingetheilt werden, daß es in sechs oder sieben Lectionen vorgetragen und so im Laufe des Jahres von den Seelsorgern zu wiederholten Malen an den Sonntagen dem Volke erklärt werden (explanari) kann.“ Es wäre sehr zu wünschen, daß ein Exemplar dieses Katechismus aufgefunden und in Deutschland veröffentlicht würde. Dasselbe gilt von dem folgenden Büchlein, welches dem Protestanten Köcher vorgelegen hat: Fundamentum aeternae felicitatis. Cum libro de miseria conditionis humanae, Coloniae 1509. Köcher berichtet darüber (Biblioth. theologiae symb. et cateche-

ticae, Pars altera, Jenae 1769, 146): „Der erste Theil dieses Werkchens stellt unseren Augen einen Katechismus vor, worin der Verfasser die zwölf Glaubensartikel, das Gebet des Herrn, die Hauptsünden, die sieben Sacramente, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die sieben Werke der Barmherzigkeit, die acht Seligkeiten, die fremden Sünden, die Sünden gegen den heiligen Geist, die vier letzten Dinge, die Gnade und die Tugenden abhandelt und im einzelnen kurz erklärt" (disserit et singula breviter explanat). Der kaiserliche Rath Georg Eder weist in der, seiner Methodus catechismi catholici (Lugd. 1579) vorausgeschickten, sehr interessanten Epistola nuncupatoria (Bl. A 5) auf einen andern, noch dem Anfang des 15. Jahrhunderts angehörigen Katechismus hin, welcher den Titel führt: Discipulus de eruditione Christifidelium compendiosus (s. d. Art. Herolt). Dieser, nach Erfindung der Buchdruckerkunst weit verbreitete Katechismus (bei Hain, Repert. bibliogr. n. 8516 sq. sind 7 Ausgaben notirt) erklärt in einfacher, durchsichtiger Weise die zehn Gebote, die neun fremden Sünden, den Unterschied zwischen Todsünden und läßlichen Sünden, die sieben Hauptsünden, ihre Töchter und ihre Heilmittel, die sechs Werke der leiblichen und der geistlichen Barmherzigkeit, das Gebet des Herrn und den englischen Gruß, das apostolische Symbolum, die sieben Sacramente und die sieben Gaben des heiligen Geistes. Im ganzen Buche herrscht der trockene Lehrton, welcher durch eingestreute Fragen und Einwürfe belebt wird; die einzelnen Materien werden in Punkte abgetheilt und durch Bibelstellen belegt; die Sittenlehre wiegt vor, was der praktischen Tendenz des Buches, das sittlich-religiöse Leben zu begründen, entspricht. Die angeführten zwei katholischen Katechismen, welche drei Decennien vor dem lutherischen im deutschen Rom erschienen sind, genügen vollständig, um die Behauptung zu widerlegen, daß es vor Luther keinen Katechismus gegeben habe, und daß Luthers Katechismus „als schöpferische That aus der reformatorischen Idee" hervorgegangen sei (s. Zezschwitz, System der Katechetik II, 2). Es ist möglich, ja wahrscheinlich, daß zu Ende des Mittelalters noch andere Katechismen erschienen sind, die bis heute nicht an's Licht gezogen wurden; aber aus dem häufig angeführten Zeugnisse des Georgius Wicelius läßt sich dieß nicht beweisen. Dieser schreibt allerdings in der Vorrede zu seinem Catechismus Ecclesie: leer vnnd Handlung des heiligen Christenthums (Freiburg i. Br. 1536, a, 2): „Finden wir doch noch etliche Catechismos, welche zu Venedig vor sechtzig jaren gedruckt sein, damit die Römische kyrche umm gehet"; allein nach dem Zusammenhange ist es unzweifelhaft, daß Witzel hier vom Taufkatechismus der Erwachsenen, nicht vom Katechismus im heutigen Sinne des Wortes spricht. Dagegen können wir uns auf den Protestanten Joh. Christoph Köcher, Prof. zu Jena, berufen, welcher in seiner Catech. Geschichte der Päbstischen Kirche (Jena 1753, 7) bekennt: „Es kann nicht geleugnet werden, daß noch kurz vor dem Anbruch der Reformation eine und andere Erklärung des Catechismi ans Licht getreten." Hinsichtlich der dem Katechismus ähnlichen Volksbücher (z. B. Kerstenspiegel von Dirik Koelde), der Beichtbücher und der katechetischen Handbücher, welche seit Erfindung der Buchdruckerkunst in allen Kreisen des Volkes verbreitet wurden, verweisen wir auf Brück, Der religiöse Unterricht in Deutschland während der zweiten Hälfte des 15. Jahrhunderts (Mainz 1876); Janssen, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters (Freiburg 1878 ff., I, 33 bis 43), und Hasak, Der christliche Glaube des deutschen Volkes beim Schlusse des Mittelalters (Regensb. 1868). Von dem katechetischen Hauptstücke der Gebote insbesondere sagt Zezschwitz (a. a. O. II, 267): „Aus allen Disciplinen, unter allen Themen der Theologie ist entfernt keines im 15. Jahrhundert von gleich allgemeinem Interesse getragen, mit gleicher Energie bearbeitet und in seinen Bearbeitungen begehrt und gelesen worden, als der Decalog. Es genügt zum Belege ein Blick in Geffckens Zusammenstellung der Bücher über den Decalog, die dieses Jahrhundert auf den Markt brachte, zum Theil in 20, 30, 58 (Guido de Monte Rotherii) und 72 (Spiegel des Sünders) Ausgaben bekannt — und wie Vieles liegt noch unerforscht als Manuscript in Bibliotheken vergraben!" Man kann hinzufügen, daß diese populären Auslegungen des Decalogs auch die anderen katechetischen Hauptstücke beiziehen, so daß sie fast den ganzen Katechismus ersetzen. Dieß zeigt das weitverbreitete (nach Geffcken I, 42 f. von Marcus von Lindauwe verfaßte) Werk „Die zehn gebot in disem büch erclert vnd ußgelegt durch etlich hochberumte lerer", von welchem die Universitätsbibliothek zu Freiburg drei herrliche Ausgaben besitzt: eine von Venedig 1483 und zwei von Straßburg 1516 und 1520. Darin wird u. A. vom Glauben, von der Kirche, der Erlösung, der Todsünde, dem Fegfeuer, der Hölle, der Beicht, der heiligen Messe, der Ehe, den Pflichten der Liebe, von der Auserwählung ꝛc. gesprochen. Ueberdieß ist den beiden Straßburger Ausgaben „Eine nützliche leer vnd vnderweisung wz vnd wie man betten sol. Und ußlegung des heiligen Pater nosters" (p. LXI—CVIII) beigegeben.

Wenn das 15. Jahrhundert so reich war an Erzeugnissen der katechetischen Literatur, daß Zezschwitz in demselben „eine stoffliche Ueberwucherung auf katechetischem Gebiete" findet, so setzt dieß eine weit verbreitete Lesefertigkeit und Leselust voraus. Diesen, durch die allgemeine Gährung auf dem geistigen, politischen und socialen Gebiete vermehrten Drang wußten die religiösen Neuerer des 16. Jahrhunderts für ihre Sache auszunutzen. Es erschienen nicht bloß zahllose Streit- und Schmähschriften gegen die katholische Kirche, sondern auch so viele protestantische Katechismen, daß G. Eder 1569 (a. a. O.) schreiben konnte: „Heutzutage, da

es bei den Sectirern faſt keinen Pfarrer oder Schulmeiſter gibt, der nicht einen eigenen Katechismus ſchriebe, ſo daß jetzt ſo viele Katechismen herumfliegen, als Pfarrkirchen vorhanden ſind, unter dieſen Umſtänden, da alle vielmehr gelehrt als fromm erſcheinen wollen, iſt es in der That dahin gekommen, daß ſie mit der wahren Lehre des Katechismus die wahre Frömmigkeit verloren haben." Der Katechismus Luthers war nicht der erſte, welcher auf proteſtantiſcher Seite erſchien. Der reformirte Catechismus S. Galensis wurde ſchon 1527 herausgegeben. In demſelben Jahre erſchienen die „Fragſtück des chriſtlichen Glaubens für die Jugend zu Schwäbiſch-Hall" von Joh. Brentz. Dieſes Buch enthielt einen Catechismus minor, nämlich „Fragſtücke für die jungen Kinder", und einen Catechismus major, nämlich „Unterricht für die Gewachſenen und Alten zu lehren". Eine umgearbeitete Ausgabe dieſes Brentziſchen Katechismus wurde in die würtembergiſche Kirchenordnung von 1536 aufgenommen und erlangte in Süddeutſchland ſymboliſches Anſehen. Im J. 1528 erſchienen die Katechismen von Althammer (zu Nürnberg) und Lachmann (zu Heilbronn). Im folgenden Jahre erſt trat Luther mit ſeinem großen, für die Pfarrer und Lehrer berechneten Katechismus und dann mit dem kleinen für die Einfältigen und die Kinder hervor. Er nahm den Katechismus, wie er ſich in der Kirche ſeit Jahrhunderten gebildet hatte, und bearbeitete ihn nach ſeiner Weiſe. So enthält ſein Katechismus fünf Hauptſtücke: die zehn Gebote, den Glauben, das Gebet des Herrn, die Taufe, das Abendmahl. Zwiſchen den beiden letzten Hauptſtücken ſtand in dem kleinen Katechismus von 1529 noch ein Abſchnitt, „wie man die Einfältigen ſoll lehren beichten". Nach Luthers Tod wurde dazu noch aus der Brandenburger Agende eine Abhandlung vom „Amt der Schlüſſel" geſetzt und aus dieſen beiden (Beicht und Amt der Schlüſſel) ein ſechstes Hauptſtück gebildet. Wie der Proteſtant Eckard (Incerti monachi etc. 45) bezeugt, hat Luther in den erſten Ausgaben ſeiner Katechismen das Ave Maria in deutſcher Ueberſetzung aufgenommen und den Zuſatz zum Vaterunſer („denn dein iſt das Reich ꝛc.") noch nicht beigeſetzt, „damit nicht (wie Eckard a. a. O. 19 ſagt) das einfältige Volk meinen könne, er habe etwas verändert". Der Katechismus Calvins erſchien 1536 in franzöſiſcher und 1538 in lateiniſcher Sprache. Die Reformirten in Deutſchland gebrauchten den Pfälzer oder Heidelberger Katechismus, welcher auf Befehl des Kurfürſten Friedrich III. von der Pfalz von den Heidelberger Theologen Kaspar Olevianus und Zacharias Urſinus im J. 1563 herausgegeben wurde. Derſelbe handelt im erſten Abſchnitte „Von des Menſchen Elend", im zweiten Abſchnitte „Von des Menſchen Erlöſung" (Glaube und Sacramente), im dritten Abſchnitte „Von des Menſchen Dankbarkeit" (Gebote und Gebet). Die Mängel dieſer ſyſtematiſchen Dispoſition fallen, beſonders im dritten Abſchnitte, jedem in die Augen. Auf katholiſcher Seite erſchienen nun gleichfalls viele Katechismen, von denen Moufang (Katholiſche Katechismen des 16. Jahrhunderts in deutſcher Sprache, Mainz 1881, L u. 626) dreizehn neu herausgegeben und ſo allgemein zugänglich gemacht hat. Luther ſelbſt ſagt in ſeinen Tiſchreden (Frankf. 1568, Bl. 116): „Nach dem Reichstag a. 1530 ward gedruckt zu Augspurg ein Catechiſmus, der iſt gar anders denn der unſer ꝛc." Möchte dieſer katholiſche Katechismus doch wieder aufgefunden werden! Erasmus von Rotterdam ſchrieb 1533 während ſeines Aufenthaltes zu Freiburg i. B. Symbolum sive Catechismus. Es ſind ſechs dialogiſch abgefaßte Katecheſen, von denen fünf der Erklärung des Symbolum, die ſechste der Auslegung der zehn Gebote und des Vaterunſers gewidmet ſind. Georg Wicelius (ſ. d. Art. Witzel) ließ 1535 erſcheinen „Catechismus Ecclesie: lere und Handlung des heiligen Chriſtenthums". Dieſer dialogiſch (in der Weiſe, daß der Jünger fragt, der Meiſter antwortet) abgefaßte Katechismus erlebte viele Auflagen und wurde 1550 von Abt Lambert von Balven „tho der Behof der armen Pfarherrn im Förſtendome Brunſwigk" in die ſaſſiſche Sprache überſetzt. Inhalt und Eintheilung iſt in dem Art. „Geſchichte, bibl." bereits angegeben. Im J. 1539 ſchrieb Witzel zu Berlin Quaestiones catechisticae, lectu jucundae simul et utiles, welche ebenfalls vielmal aufgelegt wurden. Es ſind, wie uns die Mainzer Ausgabe vom Jahre 1541 (in 37 Blättern kl. 8°) zeigt, 105 Fragen und Antworten, welche eine zeitgemäße Ergänzung des bis dahin üblichen Religionsunterrichts bilden (Angabe des Inhalts bei Moufang, Mainzer Katechismen 48 f.). Im J. 1542 ließ er folgen: Catechismus. Instructio puerorum ecclesiae (Mainz); dieſen hat Moufang in deutſcher Ueberſetzung in ſeine Sammlung (107 bis 334) aufgenommen, weil er ausdrücklich für Kinder beſtimmt iſt und viele Anerkennung gefunden hat. Das Büchlein enthält zuerſt bibliſche Erzählungen und Lehren, dann kurze Erklärungen der vier Hauptſtücke von dem Glauben, dem Gebete, den Geboten, den Sacramenten. Die Erklärung der Sacramente wird in lauter zutreffenden Bibelſtellen gegeben. Seine weitere Schrift Catechisticum examen christiani pueri ad pedes catholici Praesulis (Mainz 1541 und 1545, 24 Blätter in 8°) zeichnet ſich aus durch Lebhaftigkeit des Dialogs und die tüchtigen, alle Hauptlehren und ſtrittigen Punkte der Religion berührenden Antworten des befragten Knaben. Als Witzels „Newer und kurtzer Catechiſmus d. i. Chriſtliche und gewiſſe Unterrichtung des jungen Chriſten" (Köln 1560, in 116 Blättern kl. 8°) herauskam, war ſchon der Katechismus von Caniſius erſchienen, welchem jener weder an Präciſion noch an Kürze (er füllt in Moufangs Sammlung S. 472—538) gleichkommt, weßhalb er auch keinen großen Erfolg gehabt zu haben ſcheint. Der Dominicaner Joh. Dietenberger gab kurz vor ſeinem Tode heraus:

„Catechismus. Evangelischer Bericht und Christliche unterweisung der fürnehmlichsten stück des waren heyligen Christlichen glaubens" (Mainz 1537) — ein nach Form und Inhalt vortreffliches Buch. Es handelt in fortlaufender Anrede an die Kinder „vom Glauben, Gottes gebotten, Gebett und Sacramenten, daran zwar alles, so zur lere des Herren und Christlicher religion gehört, henckt". Dieser Katechismus wurde in den ersten Decennien nach seinem Erscheinen vielmal aufgelegt und nimmt in Mousangs Sammlung die erste Stelle (1 bis 105) ein. Die drei Katechismen von Joh. Gropper, von denen der große für den Clerus bestimmt war, sind bereits V, 1291 angeführt. Hier ist nur nachzutragen, daß die 1547 erschienenen „Hauptartikell Christlicher vnderrichtung zur gotseligkeit" in Mousangs Sammlung (243—316) abgedruckt sind. Darin werden nicht nur der Glaube, das Vaterunser nebst dem englischen Gruße, die zehn Gebote und die sieben Sacramente, sondern auch die göttlichen und die Cardinaltugenden, die sieben Gaben, die acht Seligkeiten, die guten Werke, die leiblichen Werke der Barmherzigkeit, die sieben Hauptsünden und die entgegenstehenden Tugenden, die evangelischen Räthe, die vier letzten Dinge, die Ceremonien, Gebräuche, Gebote und Einrichtungen der Kirche abgehandelt. Zuletzt wird „die Summa und das zil der Lehr" des Alten und Neuen Testaments dargestellt. Der Katechismus des Bischofs Johann (v. Maltiz) von Meißen „Ein christliche lere, zu gründlichem und beständigem underricht des rechten glaubens und eines Gottseligen wandels" (Mainz 1541) erklärt ausführlich die zwölf Artikel des Glaubens und die zehn Gebote für die Erwachsenen, nicht für die Kinder. Das Buch nimmt in der Sammlung von Mousang über 100 Seiten groß 8° ein (135—242). Hervorzuheben ist, daß auf die Erklärung („meinung") der Glaubensartikel jedesmal „Gebrauch und nutz des Artickels" folgt. Der Katechismus des Dominicaners Petrus de Soto „Khurtzer begriff Catholischer lehr" (Augsb. 1549) ist ein Auszug aus dem größern Katechismus desselben Verfassers (De institutione christiani hominis, 1548) und behandelt in dialogischer Form nach vorausgeschickter Einleitung den Glauben einschließlich der Sacramente, das Vaterunser, die Gebote (der Liebe und des Decalogs) und den Gottesdienst. Das letzte und größte Hauptstück, in welchem u. A. die heilige Messe erklärt wird, ist ausdrücklich für die Aelteren bestimmt. Eine Eigenthümlichkeit dieses kurzen Katechismus (in der Sammlung von Mousang 317 S. 8°) besteht darin, daß in die Erklärung Gebete eingeflochten sind. Michael Helding aus Langenhagen im Breisgau (s. d. Art. Sidonius), der Bischof von Merseburg, gab 1549 einen Katechismus unter dem Titel Brevis institutio ad christianam pietatem heraus, welcher (mit s. B. Paris 1563, Antwerpen 1565) öfters wurde. Die deutsche Uebersetzung dieses Katechismus ist 1555 in erster, 1557 in zweiter Auflage zu Mainz erschienen. Letztere hat Mousang in seine Sammlung (364—414) aufgenommen: „Catechesis d. i. Kurtze Erklerung unseres H. Christl. Glaubens, nemlich des Apost. Symbels, des Vatter Unsers, des Engl. Gruß, der zehen Gebott und der Heil. Sacramenten. Mit zugethanem Beichtbüchlin". Das Büchlein ist nicht in Fragen und Antworten abgefaßt, aber in kleine Abschnitte eingetheilt. Der größere Catechismus desselben Verfassers (Mainz 1551, Köln 1562, Löwen 1567 ꝛc.) enthält 84 Katechismus-Predigten. Helding soll auch der Verfasser des auf Beschluß des Provinzialconcils von Mainz (1549) herausgegebenen Katechismus sein, welcher den Titel führt: Institutio ad pietatem christ., secundum doctrinam cath., complectens explicationem Symboli Apostolici, Orationis Dominicae, Angelicae Salutationis, Decalogi et septem Sacramentorum, Mog. 1549 (s. Mousang, Die Mainzer Katechismen 66 f.). Ein vortrefflicher Katechismus in Fragen und Antworten ist der vom Dominicaner Joh. Fabri (s. d. Art. Faber, Joh., von Heilbronn) verfaßte „Ain Christenlicher, rainer Catechismus, d. i. Bericht und underweisung der glaubigen, der Jugent sehr gut, nutz, tröstlich und zu wissen von nöten, gantz kurtz und trewlich durch ain Fridliebenden beschrieben". Diese erste, anonyme Ausgabe ist ohne Angabe der Jahreszahl zu Augsburg gedruckt. In den Dilinger Ausgaben von 1558 und 1563 ist „O. Joh. Fabri von Hailbrun, Thumprediger zu Augsburg" als Auctor angegeben. Das Büchlein (Sammlung von Mousang 415—464) handelt nach der Einleitung vom Glauben, von den zehn Geboten, dem Vaterunser und dem englischen Gruße, den Sacramenten. In den späteren Ausgaben ist „auß ainem andern Catechismo" ein Anhang beigesetzt, worin die Kirchengebote, die Sünden (Haupt-, himmelschreiende, fremde und die Sünden gegen den heiligen Geist), die guten Werke im Allgemeinen und die leiblichen und geistlichen Werke der Barmherzigkeit insbesondere, die Haupttugenden, die Früchte des heiligen Geistes, die Seligkeiten, die evangelischen Räthe und die letzten Dinge besprochen werden. „Der Klain Catechismus sampt kurtzen gebetlein für die einfältigen", welcher 1558 zu Dilingen erschienen ist, hat bereits die gleiche Eintheilung, wie der Katechismus von Canisius. Der Verfasser ist bis jetzt unbekannt (vgl. Mousang, Sammlung 466). Da Adolf Gottfried Volusius im „Vor- und Eingang" zu seinem Catechismus biblicus minor (Mainz 1667) behauptet, Canisius habe seinen kleinen deutschen Katechismus schon „ums Jahr 1556 zu Wien an daß tagelicht herauß gegeben", so liegt die Vermuthung nahe, daß der Dilinger „Klain Cat." ein Abdruck des in Wien erschienenen kleinen Katechismus von Canisius gewesen sei. Sehr kurz und gut ist der Katechismus von Cardinal Caspar Contarini (s. d. Art.), welchen Stephan Agricola 1560 in deutscher Sprache zu

Augsburg herausgegeben hat unter dem Titel „Catechesis oder Kurtze Summa der Lehre der heiligen Christlichen Kirchen, für die Kinder und einfeltigen". Er zählt nur 41 Fragen und (theilweise recht lange) Antworten (Sammlung von Moufang 539—558) und handelt von der Kirche, den Sacramenten und kirchlichen Einrichtungen, ist also kein vollständiger Katechismus. Dagegen verdient der „Catholische Catechismus" von Pfarrer Gg. Matthäi (Mainz 1597), welchen Moufang in seine Sammlung aufgenommen hat (599 bis 612), den Namen eines vollständigen Katechismus, obwohl er nur 66 Fragen und Antworten enthält. Bemerkenswerth ist die in der zweiten Frage gegebene Eintheilung des Katechismus: „Ein Christ soll wissen 5 Stück: 1. Was er glauben, 2. was er thun, 3. was er lassen, 4. was er hoffen, 5. was er fürchten soll". Matthias Cremers (von Aach[en] oder Aquensis genannt) schrieb einen Katechismus unter dem Titel „Christlicher Bericht, warauff zu grundfestigen, der standhaftig will bleiben in dem uffrechtigen Christen-Glauben" (Köln 1542). Friedrich Nausea von Weißenfeld in Würtemberg (gest. als Bischof von Wien) ließ den Catechismus catholicus (Köln 1543) erscheinen, über welchen Moufang (Die Mainzer Katechismen 18 f.) Näheres berichtet. Der Franciscanerpater Franz Titelmann gab einen Katechismus mit dem Titel „Schatz der christlichen Lehre" (Köln 1546) heraus, welcher in lateinischer Uebersetzung auch zu Antwerpen und Lyon aufgelegt wurde. Im J. 1549 erschien zu Köln Christianae institutionis liber, complectens tractatum septem Sacramentorum, expositionem Symboli Apostolici, Orationis Dominicae et decem mandatorum Dei, editus in Concilio Provinciali Treverensi a J. Ch. 1549. Dieser Trierische Katechismus zählt 31 Blätter in 4° und erklärt auch den englischen Gruß, dessen im Titel nicht gedacht ist. Von Stanislaus Hosius (s. d. Art.), Bischof von Ermeland und später Cardinal, rührt her Confessio catholicae fidei christiana, vel potius Explicatio quaedam confessionis a Patribus factae in Synodo provinciali, quae habita est Petrikoviae, a. D. 1551 mense Maio congregatis. Dieses Buch erschien zuerst in Krakau 1553, dann zu Antwerpen 1559, zu Rom, Paris, Mainz, Wien ꝛc. Es gehört zu den Katechismen, denn Hosius handelt darin vom Glauben und dem Symbol, der Kirche, den Sacramenten, von der Hoffnung und dem Gebete, dem Vaterunser und dem englischen Gruße, von der Gerechtigkeit und den guten Werken, dem Decaloge und den Cerimonien. Jacob Schöpper ist Verfasser der Institutionis christianae Summa (Köln 1555), sowie des Catechismus brevis et catholicus, in gratiam juventutis conscriptus. Cui accessit pium diurnarum precum Enchiridion, ex quo pueri toto die cum Deo colloqui discunt (Antwerpen 1555, Köln 1560). In der Antwerpener Ausgabe nehmen der Katechismus 38 und das Gebetbuch 20 Blättchen in 16° ein. Der Katechismus handelt von der Taufe, der Anhörung des Wortes Gottes, dem Glauben und dem Symbolum, den zehn Geboten, dem Gebete des Herrn und dem englischen Gruße, den übrigen sechs Sacramenten und von der Kirche. Julius (v. Pflug), Bischof von Naumburg, gab einen Katechismus heraus mit der Ueberschrift Institutio christiani hominis (Köln 1562; vgl. Moufang a. a. O. 61 f.). Conrad Clinge (s. d. Art.) hinterließ Catechismus catholicus, summam christianae institutionis quatuor libris succinctim complectens. Item authoris ejusdem Summa doctrinae christianae catholicae (Köln 1562. 1570).

Zum Beweise, daß die katechetische Bewegung des 16. Jahrhunderts sich nicht auf Deutschland beschränkte, führen wir auch einige in anderen Ländern erschienene Katechismen an. In Frankreich erschien um 1550 auf Befehl des energischen Cardinals Karl von Lothringen der Katechismus von Reims, von welchem Possevin (Ep. ad Ivonem Tart. 47) sagt, derselbe sei der erste Katechismus gewesen, welcher in der (französischen) Landessprache geschrieben war. Hochberühmt wurde der Katechismus, welchen Edmundus Augerius S. J. zuerst in französischer Sprache zu Lyon 1563 und dann in lateinischer und griechischer Sprache zu Paris 1569 erscheinen ließ. Possevin (a. a. O.) lobt ihn außerordentlich und berichtet, daß die Buchdrucker zu Rouen denselben in einem Monat sechsmal auflegen mußten, und daß in Paris innerhalb acht Jahren 38 000 Exemplare davon verkauft worden seien. Die Ausgabe von 1569 enthält auf der ersten Seite jedes Blattes die griechische, auf der andern Seite die lateinische Uebersetzung, beide füllen zusammen 116 Seiten in 16°. Inhalt und Eintheilung ergeben sich aus der ersten Frage: „Wozu sind wir auf diese Welt gekommen? Antwort: Um Gott zu erkennen, seine Gebote zu halten, seine Gottheit und seine Hilfe anzuflehen und die zu unserem Heile angeordneten Sacramente zu empfangen" (vgl. die erste Frage in Deharbe's Katechismus). Das Ganze ist in elf Lectionen abgetheilt. Auch die Kirchengebote, das Gebot der Liebe und der englische Gruß werden abgehandelt. Der Rechtsgelehrte Charles du Moulin (Carolus Molinaeus) gab zu Lyon 1563 Catéchisme, ou sommaire de la doctrine chrétienne heraus, wodurch die reformirten Prediger so aufgeregt wurden, daß sie den Verfasser anklagten und in's Gefängniß brachten, aus welcher er infolge richterlicher Entscheidung nach 20 Tagen entlassen wurde (Köcher a. a. O. 45). In den Niederlanden gab Wilhelm Damasus Lindanus (s. d. Art.) um 1560 einen Katechismus in holländischer Sprache heraus, welcher von G. Hervin's Französische übersetzt wurde (Paris 1561). In flämischer Sprache erschien von Aegidius Dominicus Topiarius Catechismus formandi in orthodoxa fide juventutis, una cum pre-

lus vitae christianae, vel de rudimentis et mysteriis cath. fidei, Flandrice (Antverpiae 1576). Von Franz Sonnius, Bischof von Antwerpen, erschienen Catechismus auctior (Sylvaeducis 1570) und Christianae institutionis formula (Antverpiae 1561. Ein vollständiger Katechismus auf 133 Blättern in 32°); Johann Hesselt hat eine Explicatio Symboli, Decalogi, Orat. dom., Salut. angel. (Antverpiae 1566) herausgegeben. Augustin Hunnäus ist Verfasser des Catechismus catholicus, unico schemate comprehensus, recognitus et in libelli formam redactus (Antverpiae 1567. 1570). Aus Spanien verzeichnen wir: Andreas Flores, De la Doctrina Christiana (Toled. 1552); Philipp de Meneses, Luz del alma christiana (lux animae christ.) contra la ceguedad y ignorancia de la Fey y Ley de Dios y de la Iglesia etc. (Salmanticae 1556. 1578. Medinae 1567, Pinciae 1590, Valentiae 1594). Laurentius Palmireno und Antonio Cordesio haben den Katechismus von Augerius in spanischer Sprache herausgegeben, Catecismo ò Summa de la Religion cristiana (Valentiae 1565, Calari 1569, Eboli 1575 etc.). Johannes de Monluc, Bischof von Valencia, gab einen Katechismus heraus, welcher in die französische (Instructions chrétiennes de l'Evêque, Paris 1557 etc.), holländische und italienische Sprache übertragen wurde. Dominicus de Soto schrieb Catecismo ò Doctrina christ. (Salmanticae 1563). In portugiesischer Sprache erschien von Erzbischof Barthol. a Martyribus Catecismo ou doutrina christam, e praticas spirituaes etc. (Olissipone 1562 etc.), und von Marcus Georgius De doctrina christ. ad puerorum rudiumque institutionem (Ebd. 1561). In Italien erschien der in der bosnischen Bischof Martin Perez de Ayala lateinischen Katechismus El Catecumeno Christiano instruido (Mailand 1552) und Doctrina christ. por modo de Dialogo (ebd. 1563). Der Bernardo de Marinis erschien Catechismus pro cura animarum civitatis atque dioecesis Mantuanae (Mantua 1555).

So kam also in der Mitte des 16. Jahrhunderts in Deutschland und den anderen Ländern die große und kleinere Katechismen der katholischen Religion erschienen; aber eine einheitliche Praxis war, wenn wir von dem fast sklavischen Anschluß an die überlieferten Texte der Rubriken absehen, nicht vorhanden. Sie hat sich auch aus den bisher erwähnten Katechismen nicht ergeben, weil diese nicht in der Absicht der Rubriken eine verbindliche Ordnung einhielten, sondern auch im Texte der kirchlichen Formeln von einander abwichen. Helding und P. von Soto den Glaubensartikel richtig so fassen: „Ich glaube an den allmächtigen Vater, Schöpfer ꝛc.", Dietenberger, Johann v. Maltiz sagen „Ich glaube an Gott Vater, allmächtigen Schöpfer". Den neunten Artikel geben Koelde und Witzel mit den Worten „die heilige allgemeine Kirche", Dietenberger und Johann von Maltiz sagen „eine heilige allgemeine christliche Kirche", Gropper und Helding lassen „allgemein" weg, bei Soto fällt „heilig" aus und Matthäi stellt es hinter „allgemein" („eine allgemeine heilige Kirche"). Im zehnten Artikel sagen die Meisten „Vergebung der Sünden", Witzel sagt „Nachlaß der Sünden", Soto und Fabri aber haben die mißverständliche Fassung „Ablaß der Sünden", welche leider auch in den Katechismus des großen Katecheten übergegangen ist, von dem wir deutschen Katholiken nur mit dankbarer Verehrung sprechen können, nämlich des seligen Petrus Canisius (s. d. Art.). Dieser hat durch seinen Katechismus dem herrschenden Wirrwarr ein Ende bereitet und die katechetische Praxis auf sichere Bahn geleitet. Sein Katechismus ist nur einer, obwohl er in verschiedenen Bearbeitungen herausgekommen ist. Er erschien zuerst 1554 zu Wien ohne Angabe des Verfassers mit dem Titel Summa doctrinae christianae. Per Quaestiones tradita, et in usum Christianae pueritiae nunc primum edita (Drucker und Jahreszahl sind nicht angegeben; aber aus dem vorgedruckten königlichen Edicte ergibt sich, daß das Buch im J. 1554 bei Michael Zimmermann in Wien gedruckt und verlegt ist). In dieser Ausgabe zählt das Buch 211 Fragen und Antworten in großem Druck auf 192 Blättern in 8°. In einer Lütticher Ausgabe von 1557 nimmt die Summa 260 Seiten in 24° ein. Die Ausgabe von 1566, welche Petrus Busäus (s. d. A.) seinem Commentar (Köln 1569) zur Summa Canisii zu Grunde legte, zählt 219 Fragen, also 8 mehr als die erste Ausgabe; neu ist z. B. die siebente Frage des ersten Kapitels, welche eine gedrängte Darstellung der Trinitätslehre enthält. Der Plan des Katechismus, welchen Canisius in der letzten Frage bezw. Antwort entwickelt, ist folgender. Ausgehend von der Stelle Eccli. 1, 33 (Fili, concupiscens sapientiam, conserva justitiam, et Deus praebebit illam tibi), zerfällt bei ihm die Religionslehre in die Lehre 1. von der Weisheit, 2. von der Gerechtigkeit. Die wahre Weisheit wird erlangt durch Glaube, Hoffnung und Liebe. Die Gerechtigkeit besteht in Meidung des Bösen und Ausübung des Guten. Um Glauben ꝛc. zu erlangen und zu bewahren und um die Gerechtigkeit zu erhalten, dazu sind die Sacramente nothwendig. Deßhalb stellt Canisius die Sacramentenlehre zwischen die Lehre von der Weisheit und die von der Gerechtigkeit. So ergeben sich fünf Kapitel oder Hauptstücke: 1. vom Glauben und dem Glaubensbekenntnisse (22 Fragen); 2. von der Hoffnung und dem Vaterunser nebst dem englischen Gruße (29 Fragen); 3. von der Liebe und den Geboten Gottes und der Kirche (39 Fragen); 4. von den Sacramenten (53 Fragen); 5. von der Gerechtigkeit, und zwar a. von Meidung des Bösen (Begriff, Arten der

Sünde, sieben Hauptsünden, fremde Sünden, Sünden gegen den heiligen Geist, himmelschreiende Sünden, Reinigung von Sünden, zusammen 42 Fragen); b. von Uebung des Guten (Beten, Fasten, Almosen, leibliche und geistliche Werke der Barmherzigkeit, Cardinaltugenden, Gaben und Früchte des heiligen Geistes, acht Seligkeiten, evangelische Räthe) und den vier letzten Dingen (44 Fragen). Nach Schluß des Tridentiner Conciliums fügte Canisius noch einen Anhang über den Fall und die Rechtfertigung des Menschen gemäß der Lehre dieser Kirchenversammlung bei (20 Fragen), so daß der ganze Katechismus nunmehr 239 Fragen und Antworten zählte. Obwohl der dargelegte Versuch einer Systematisirung zu begründeten Einreden Anlaß gibt, so muß doch der Katechismus selbst als eine vortreffliche und höchst verdienstvolle Leistung anerkannt werden. Ein protestantischer Kritiker gesteht zu: „Das Buch des Canisius ist ein Meisterstück in Kürze, Präcision und Lernbarkeit, dem man von Anfang bis zu Ende die Absicht abmerkt, das große und mächtig wirksame Vorbild auf protestantischem Kirchengebiete (d. i. Luther) an Formgewandtheit zu überbieten" (bei Kehr, Geschichte der Methodik I, 33). Wer einen Blick in das Werk von Busäus wirft, der in 4 Quartbänden (in der ersten Auflage 2271 Seiten ohne die Indices) die Schrift- und Väterstellen zusammengestellt hat, auf welche Canisius in den Marginalien seines Katechismus hinweist, der kann nur staunen über die Fülle von Kenntnissen, welche dem Verfasser zu Gebote standen, und die Gewandtheit bewundern, mit welcher Canisius den überreichen Stoff verarbeitet und zu einem Büchlein zusammengedrängt hat, das wie ein Werk aus einem Gusse erscheint und doch keinen Satz, fast kein Wort enthält, welche nicht der heiligen Schrift oder den Lehrern der Kirche entlehnt wären. Es ist nicht das Genie eines Einzelnen, das hier zu uns spricht, sondern es ist der Geist und die Sprache der Kirche, in welchen dieser Katechismus mit uns redet. Daher kommt auch die Kraft, die Gedankenfülle und der positive Gehalt, die aus diesem weltberühmten Büchlein uns anmuthen. Im J. 1561 machte Canisius einen Auszug aus der Summa doctrinae und fügte die nothwendigsten Gebete hinzu; das Ganze hieß er Institutiones christ. pietatis sive Parvus Catechismus Catholicorum. Sowohl dieser kleinere lateinische Katechismus als auch die Summa oder der größere lateinische wurden in allen Ländern Europa's nachgedruckt und in viele Sprachen übersetzt (vgl. Reiser, Canisius als Katechet, 2. Aufl., Mainz 1882, 62 f.). Von den deutschen Uebersetzungen des Parvus Cat. ist der deutsche Katechismus wohl zu unterscheiden, welchen Canisius eigens für das deutsche Volk bearbeitet und 1563 zu Dilingen (in 2. oder 3. Aufl.?) herausgegeben hat: „Catechismus. Kurtze Erclärung der fürnehmsten stuck des wahren Catholischen Glaubens. Auch rechte und Catholische form zu betten. Alles von newem mit fleiß gebessert und gemehret durch P. Canisium, Thumpredigern zu Augspurg". Moufang hat diesen Katechismus in seine Sammlung (559—594) aufgenommen. Er zählt 114 Fragen und Antworten; letztere sind meistens kürzer als in der Summa. In der Vorrede sagt Canisius, es werde sicher reichen Nutzen bringen, wenn man „solchen Catechismum der Jugent in den Schulen einbildet und von wort zu wort außwendig zu lernen und zu aller zeit in hertzen und mund zu haben befilhet". Neben diesem größern deutschen Katechismus gab er noch einen kleinen in deutscher Sprache heraus, und zwar zuerst (?) 1575 in Verbindung mit seinem Gebetbuche, später ohne dieses. Die in Moufangs Sammlung (614 bis 622) aufgenommene Ausgabe des kleinen Katechismus zählt 47 Fragen und Antworten und hat die gleiche Eintheilung wie die Summa. Auch dieser kleine deutsche Katechismus wurde unzählige Male aufgelegt. Schon 18 Jahre nach dem Tode des Seligen konnte sein Biograph Matthäus Raderus (1615) schreiben: „In den Sprachen aller Völker beginnt Canisius zu reden: in der deutschen, slavischen, italienischen, spanischen, polnischen, griechischen, böhmischen, englischen, schottischen, äthiopischen und, wie ich von den Meinigen weiß, auch in der indischen und japanischen, so daß man heutzutage Canisius mit Recht den Lehrer fast aller Völker nennen kann."

Der Catechismus Romanus (s. d. Art. Symbolische Bücher), welcher 1566 herauskam, ist nicht ein Katechismus im heutigen Sinne des Wortes, sondern ein katechetisches und homiletisches Handbuch für die Pfarrgeistlichen, dessen fleißiges Studium diesen nicht genug empfohlen werden kann. Er vertheilt die ganze Heilslehre unter die vier Kategorien: Symbolum, Sacramente, Decalog und Gebet des Herrn, weil in diesen alles beschlossen ist, was ein Christ zu lernen hat. Da er ausdrücklich erklärt (Prooem. q. 7), es solle damit certa aliqua formula et ratio Christiani populi ab ipsis fidei rudimentis instituendi gegeben werden, und die Pfarrer sollten bei Ausübung ihres Lehramtes Alles auf jene vier Hauptstücke hinleiten (l. c. q. 13), so kann kein Zweifel sein, daß nach der auctoritativen Willensmeinung des Römischen Katechismus auch der Katechismus für die Jugend an den genannten Kategorien festhalten müsse, damit, „wie der Glaube nur einer ist, auch die Regel und Vorschrift für den Unterricht im Glauben und in den Pflichten der Frömmigkeit eine einheitliche und gemeinschaftliche (l. c. q. 8: una communis regula atque praescriptio) sei. Hiermit hat der Cat. Rom. nur das auf's Neue sanctionirt, was die Geschichte der Katechese und des Katechismus als ständige Uebung der Kirche nachweist. Zugleich hat er (im Schlußsatze des Prooem.) dem Pfarrer bezw. dem Katecheten ausdrücklich anheimgestellt, die vier Hauptstücke in derjenigen Ordnung oder Abfolge vorzutragen, welche ihm mit

Rücksicht auf die Personen und die Zeit als die zweckmäßigste erscheint. Der kaiserliche Rath Georg Eder bearbeitete den Cat. Rom. als Schulbuch, indem er den Hauptinhalt auszog, denselben in Abtheilungen und Unterabtheilungen zergliederte und den Inhalt jeder Abtheilung in Tabellenform versetzte. Die erste Ausgabe dieses verdienstvollen Werkes erschien 1569; in der Lyoner Ausgabe von 1579 lautet der Titel Methodus Catechismi Catholici. Antea docte ex decreto S. Concilii Trid. S. D. N. Pii V. Pont. M. jussu scripti ad Parochos, nunc vero pio Ecclesiae juvandae studio hoc ordine ita accommodati, ut nedum Parochis utilis, at publice etiam pueris in scolis proponi queat (382 p. in 16°). Neben dem Katechismus von Canisius erlangte der vom nachmaligen Cardinal Robert Bellarmin herausgegebene Katechismus hohes Ansehen in der Kirche. Derselbe erschien in doppelter Bearbeitung 1598 und wurde von Clemens VIII. durch Breve (Pastoralis Romani Pontificis Sollicitudo etc.) vom 15. Juli 1598 für die öffentlichen und privaten Schulen des Kirchenstaates vorgeschrieben, für die übrigen Diöcesen des Erdkreises aber empfohlen. Der kleine Katechismus mit dem Titel „Die christliche Lehre in kurzem Inbegriff, weßhalb sie leicht zu erlernen ist", handelt in 11 Kapiteln mit 95 Fragen 1. von der Bestimmung des Christen und von dem Zeichen des Kreuzes, 2. vom Glauben, 3. vom Vaterunser und dem englischen Gruß, 4. von den Geboten Gottes, 5. von den Kirchengeboten und den Räthen, 6. von den Sacramenten, 7. von den göttlichen und den Haupttugenden, 8. von den Gaben des heiligen Geistes, 9. von den Werken der Barmherzigkeit, 10. von den Sünden, 11. von den vier letzten Dingen und dem Rosenkranze. Ueber diese Anordnung des Stoffes und die Vortrefflichkeit der gegebenen Erklärungen vgl. Krawutzky, Bellarmins Kleiner Katechismus, verfaßt im Auftrage Sr. Heiligkeit Papst Clemens' VIII. Deutscher Text mit katechetisch-kritischem Commentar und einem Vorbericht über die Katechismusfrage auf dem vaticanischen Concil (Breslau 1873). Der größere Katechismus führt den Titel „Ausführliche Erklärung der christlichen Lehre, zum Gebrauche derjenigen, welche Kinder und andere ungelehrte Leute darin unterrichten". Er behandelt in 22 Hauptstücken (292 Fragen) die christliche Lehre und ihre Haupttheile, das Kreuzzeichen, das Glaubensbekenntniß, das Gebet des Herrn, das Ave Maria, die zehn Gebote, die Kirchengebote, die evangelischen Räthe, die Sacramente, die Tugend im Allgemeinen, die theologischen Tugenden, die Cardinaltugenden, die sieben Gaben des heiligen Geistes, die acht Seligkeiten, die leiblichen und die geistlichen Werke der Barmherzigkeit, die Sünden und die Laster im Allgemeinen, die Erbsünde, die Tod- und die läßliche Sünde, die sieben Hauptsünden, die Sünden gegen den heiligen Geist, die himmelschreienden Sünden, die vier letzten Dinge. Um an einem Beispiele die Planmäßigkeit dieser Anordnung zu zeigen, heben wir hervor, daß Bellarmin die letzten Dinge nicht deßhalb an's Ende setzt, weil sie eben die „letzten" sind, sondern (Frage 290) weil ihre Betrachtung ein Hauptmittel gegen die in den sechs vorausgehenden Kapiteln abgehandelten Sünden ist. Ueberhaupt thut man der Kirche und ihrem Katechismus schweres Unrecht wenn man in ihren katechetischen Hauptstücken nur eine lose Zusammenstellung von „Gemeinplätzen" ohne innern Zusammenhang erkennen will. Bemerkenswerth ist ferner, daß im kleinen Katechismus Bellarmins der Lehrer fragt und der Schüler antwortet, während im größern Katechismus der Schüler die Fragen stellt, welche der Lehrer beantwortet. Letzterer Katechismus wird dadurch als ein Buch zur Selbstbelehrung charakterisirt, während der kleine Katechismus als ein Repetitions- und Memorirbuch zur Einprägung des in der Katechese Erklärten gedacht ist. Beide Katechismen waren ursprünglich in italienischer Sprache abgefaßt, wurden aber bald in fast alle Sprachen der Welt übersetzt. In den Culturstaaten außerhalb Italiens verbreitete sich der große Katechismus, während der kleine — abgesehen von seiner Einführung in Italien — in den Heidenmissionen gebraucht wurde (deutsche Ausgabe des großen Katechismus durch Raymund Schlecht, München 1844). Von den Katechismen der folgenden Zeit führen wir an: Bossuets Catéchisme du diocèse de Meaux (Paris 1687); Katechismus der drei Bischöfe (von Angers, Rochelle und Luçon), auch Katechismus der drei Heinriche genannt, weil jeder dieser Bischöfe Henri hieß; Katechismus von Montpellier, welchen der Oratorianer Franz Amat Pouget im Auftrag des Bischofs von Montpellier K. Joach. Colbert herausgegeben hat: Instruction en forme de Catéchisme, où l'on explique en abrégé par l'Ecriture sainte et par la Tradition l'histoire et les dogmes de la religion, la morale chrétienne, les sacrements, les prières, les cérémonies et les usages de l'Eglise (Paris 1702). Nach Dupin (Bibliothèque universelle des auteurs ecclés. XIX, 360) ist dieß Werk, welches auch in's Lateinische übersetzt wurde, ein Katechismus in drei Stufen (1. für die Erwachsenen, 2. für größere, 3. für kleinere Kinder), mit je drei Abtheilungen. „In der ersten Abtheilung wird der Anfang und der Fortschritt der Religion von der Schöpfung der Welt bis zur Vollendung des ewigen Lebens erklärt. Man findet darin eine Explication des Symbols und einen Abriß der Religionslehre. In der zweiten Abtheilung wird gelehrt, wie das Leben der Menschen beschaffen sein müsse, um das ewige Leben zu erlangen. Darin werden die Tugenden und die Sünden abgehandelt und die Gebote Gottes und der Kirche erklärt. Die dritte Abtheilung handelt von den Heilsmitteln: der Gnade, den Sacramenten und dem Gebete. Hier findet sich eine Erklärung des Gebetes des Herrn und der Cerimonien der Messe, worin viele sonderbare und neue Bemer-

kungen enthalten sind." Man sieht aus dieser Inhaltsangabe, daß das vom „historischen Katechismus" Fleury's gegebene Beispiel der Neuerungssucht den Katechismus Pougets stark beeinflußt hat. Unter Napoleon I. wurde in ganz Frankreich der „Katechismus zum Gebrauche aller Kirchen des französischen Reichs" (1806) eingeführt, nachdem er von dem Cardinallegaten Caprara approbirt worden war. Derselbe ist nach dem Katechismus Bossuets bearbeitet und kirchlich correct, stellt aber die Religion zu sehr in den Dienst des napoleonischen Imperialismus, indem er denjenigen die ewige Verdammniß androht, welche ihren Pflichten gegen den Kaiser untreu werden.

In Deutschland blieb fast allgemein der Katechismus von Canisius eingeführt, bis ihn gegen Ende des 18. Jahrhunderts die Schulverbesserung nach und nach verdrängte. Anstatt die Methode des Katechisirens zu verbessern, wollte man den Katechismus selbst reformiren. Den Anfang machte der saganische oder schlesische Katechismus, welcher 1766 unter dem Titel „Römisch-katholischer Katechismus für die erste, zweite und dritte Klasse der Kinder in den Schulen ꝛc." herausgegeben und zunächst durch Abt Ignaz von Felbiger in den Schulen des saganischen Stifts, dann im ganzen Kaiserstaat Oesterreich eingeführt wurde. Dieser dreifache Katechismus ist nicht von Felbiger selbst geschrieben, sondern von dem saganischen Prior Benedict Strauch, wie dieser in „Schmidts Katechist, übersetzt von Benedict Strauch" (2. Aufl., Bamberg 1777, 582) selbst angibt. Felbiger hat nur die Vorrede geschrieben und „die im ersten Katechismus befindlichen Stücke des Canisischen Katechismus in eine Tabelle gebracht". Dieser Katechismus für die erste Klasse enthält nur die hergebrachten katechetischen Formeln ohne Erklärung und ohne Fragen und zählt in der Ausgabe von 1774 nur 8 Seiten nebst 4 Seiten Gebeten. Der Katechismus für die zweite Klasse erklärt durch Fragen und Antworten die sieben Hauptstücke: 1. vom Glauben, 2. von der Hoffnung (Vaterunser und Ave), 3. von der Liebe (Doppelgebot, Decalog, Kirchengebote), 4. von den Sacramenten, 5. von den Sünden, 6. von den Dingen, die man üben soll, 7. von den Dingen, die wir gewärtigen sollen (letzten Dinge). Er nimmt 38 Seiten (57 bis 94) ein. Der von Felbiger beigegebene Anhang (95—130) handelt von der heiligen Messe, vom Anhören der Predigt, von der Beicht, der heiligen Communion und dem Ablasse. Der Katechismus für die dritte Klasse soll (nach § 10 der Vorrede) als Lesebuch dienen. Er behandelt dieselben Hauptstücke, wie der zweite Katechismus, in fortlaufender Rede (ohne Fragen und Antworten) mit eingestreuten biblischen Erzählungen und angehängten Lehren (135—359). Die einzelnen „Lectionen" nehmen 3—7 Seiten ein. „Der erste Katechismus ist für das Gedächtniß, der zweite für den Verstand, der dritte für den Willen", sagt Strauch (a. a. O. 581) in Uebereinstimmung mit Felbigers Vorrede, ohne zu ahnen, daß er damit dem ganzen Werke das Urtheil spreche. Man war eben so eifrig mit Tabellisiren und Schablonisiren beschäftigt, daß man auch die Seelenkräfte ein- und abschachteln zu können vermeinte. Indessen machten sich die Mängel des saganischen Katechismus bald fühlbar, und so wurde bereits 1777 der „Katechismus mit Fragen und Antworten zum Gebrauch in den kaiserlich-königlichen Staaten" (Oesterreichs) eingeführt, welcher wieder nach Canisius bearbeitet und mit einer ziemlich hohen „Einleitung in die Kenntniß der Gründe, wie auch der wesentlichsten Lehren der christkatholischen Religion" (vgl. Ausgabe von Freiburg im Breisgau 1818) versehen ist. In den anderen deutschen Ländern erschien zu Ende des 18. und zu Anfang des 19. Jahrhunderts eine Menge neuer Katechismen, welche den Canisischen Katechismus verdrängten, die religiöse Unterweisung der Jugend schädigten und der katholischen Kirche in Deutschland tiefe Wunden schlugen. Man wollte die Schulen verbessern und verschlechterte doch die religiöse Jugendbildung im Dienste einer fanatischen Aufklärungssucht. Seminarinspector Schlecht, der jener Zeit noch näher stand, schreibt darüber (a. a. O. VI): „Man begnügte sich bald nicht mehr, an der Form der Religion zu meistern, man legte das schulmeisternde Messer auch an ihren Inhalt; was sich nicht analysiren und construiren, sokratisiren und katechisiren ließ, wurde abgeschnitten und als Antiquität weggeworfen; die Glaubenssätze wurden gelichtet und dieses Hauptstück neutralisirt, das Hauptstück von der Hoffnung erweitert, daß auch diejenigen noch Platz darin fanden, welche nach der Lehre Christi und des Apostels vom Himmelreiche ausgeschlossen sind. Die Liebe wurde sentimentalisirt und die Sacramente symbolisirt und profanirt. Dieses Treiben drückte sich auch mehr oder weniger in den Katechismen aus, die sich dem Geiste der Zeit allmälig mehr anschlossen und so selbst beitrugen, dem Indifferentismus immer mehr die Thüre zu öffnen und die Sittenlehre zu verflachen. Hätte nicht Gottes Geist seine Kirche geleitet, an dieser Klippe hätte Petri Schifflein scheitern müssen." Wie zutreffend diese Schilderung ist, mag an einem Beispiele gezeigt werden. Der Subregens des bischöflichen Seminars zu Bamberg, Johann Friedrich Batz, schrieb für die Schulkinder ein „Lehrbuch der christkatholischen Religion in Fragen und Antworten", welches der Fürstbischof Christoph Franz von Bamberg am 22. April 1799 approbirte, „in der Ueberzeugung, daß hierdurch die katholische Jugend zu faßlichen und geläuterten Religionsbegriffen gebracht, mithin viel Gutes gestiftet werde". Dieses Buch, welchem der Name Katechismus zu ordinär war, wurde dennoch als solcher gebraucht und in Süddeutschland weithin verbreitet. In der vorliegenden 16. „rechtmäßiger" Auflage von 320 Seiten 8° (Bamberg 1819) ist bei Darstellung der Glaubens- und Sittenlehre von dem Symbol, dem Decalog und den Kirchen-

geboten vollständig abgesehen. Für das Dasein Gottes und die Unsterblichkeit der Seele werden weitläufige Vernunftbeweise vorgebracht. Gott wird Seite 3 der „große Baumeister der Welt" genannt — ganz nach der Sprachweise der Freimaurer. „Jesus hat der Welt vorzüglich dadurch genützt, daß er die Menschen eine reine, Gottes und des Menschen würdige Religion lehrte" (58). Die Erbsünde macht es uns „schwerer, die Tugend zu üben" (83), und durch die Gnade „soll es uns leicht werden, das Gute zu üben" (88). Durch die Sacramente „erhalten wir eine besondere heiligmachende Gnade" (93). Vom Unterschied zwischen der actuellen und der habituellen Gnade findet sich im ganzen Buche keine Spur. In der Taufe „erhalten wir einen neuen Geist" (97). Das nie verlöschende Feuer ist ein „Bild" der Hölle (149). Ueber den „Katechismus der christkatholischen Religion zum Gebrauche in den Kirchen und Schulen der Diöcese Würzburg" (1823) vgl. Rolfus in der „Realencyklopädie des Unterrichts- und Erziehungswesens", 2. Aufl., Bd. IV, 207 f. Danach war dieses vom Bischof Friedrich von Würzburg eingeführte Buch mindestens nicht besser als das Batz'sche. Von anderen Katechismen, welche um diese Zeit in den verschiedenen Gegenden Deutschlands an das Tageslicht traten, ohne daß einer von ihnen bleibende Geltung erlangte, machen wir namhaft die von Mutschelle, Socher, Haid, Pörtner, Käser, Kieser, Stapf, Roider, Kraus, Abbt, Straßer, Jäck, Jaumann, Weinkopf, Hugson (Leonhard Hug), Outrupp, Burkart, Jänsch, Annegarn, Enders, Haßl, Jais, C. Martin, A. Schmid, Höflinger, von Mets, sodann die Diöcesankatechismen von Konstanz (1806), von Erlau (1836) ꝛc. Der mit großer Spannung erwartete und von Papst Gregor XVI. genehmigte Katechismus von Christoph v. Schmid, welcher 1836 in der Augsburger Diöcese eingeführt wurde, befriedigte nicht. Er war eine Bearbeitung des Canisischen Katechismus, aber diese Bearbeitung „war in allen Beziehungen mangelhaft" (Rolfus a. a. O. 211). Auch der im J. 1842 erschienene Katechismus von Hirscher (s. d. Art.), welcher fast drei Jahrzehnte lang in der Erzdiöcese Freiburg eingeführt war, wurde weder bei den Katecheten noch bei den Kindern und dem Volke populär, obwohl Alban Stolz eine Erklärung desselben herausgab. Hirscher hatte nämlich vollständig mit der katechetischen Tradition gebrochen und seinen Katechismus in der Weise disponirt, daß derselbe das Werden des Reiches Gottes in der Menschheit und im einzelnen Menschen darstellen sollte. Kinder und Katecheten mühten sich ab, diesen Katechismus zu verarbeiten, aber die Resultate entsprachen keineswegs den Anstrengungen. Selbst die Gymnasiasten klagten, daß sie denselben nicht verständen. Der würtembergische Pfarrer Schuster, welcher bald nach Hirscher ebenfalls einen Katechismus in zwei Stufen herausgegeben und in Behandlung der Glaubenslehre Hirscher nachgeahmt hatte, kehrte in der neuen Bearbeitung, welche 1849 in der Diöcese Rottenburg eingeführt wurde, zu den Rubriken des Cat. Rom. (Glaube, Sacramente, Gebote, Gebet) zurück. In Norddeutschland erlangte der Katechismus Overbergs (s. d. Art.) weite Verbreitung. Dieser „Katechismus der christkatholischen Lehre zum Gebrauche der größeren Schüler nach Anleitung des Religionshandbuchs" ist in vier Hauptstücke abgetheilt: 1. Wer es ist und wie der beschaffen ist, der uns das Leben gab (3—27); 2. wozu uns Gott das Leben gab (27—40); 3. was Gott gethan, um den Menschen in den Himmel zu verhelfen (41—110); 4. was wir selbst thun müssen, um zum ewigen Leben zu gelangen (110 bis 326). Das vierte Hauptstück ist doppelt so groß, als die drei vorhergehenden zusammen; in demselben ist auch die Sacramentenlehre untergebracht. Bei der Glaubenslehre (drittes Hauptstück) folgt das Symbol als Abschluß, die Sittenlehre (im vierten Haupstück) geht von den Geboten aus. Man sieht, daß auch der fromme Overberg den rechten Weg verfehlte, weil er von der kirchlichen Tradition abwich. Sein „Religionshandbuch" in zwei Bänden (von 468 und 560 Seiten) ist nach demselben Plane mit Einflechtung biblischer Geschichten, aber ohne Fragen und Antworten, abgefaßt.

Die Menge und Verschiedenheit der in den deutschen Diöcesen eingeführten Katechismen war nachgerade zu einem Uebel geworden, dem die 1848 zu Würzburg versammelten deutschen Bischöfe ihre Aufmerksamkeit zuwandten. Dieser Anregung folgend, beschlossen die bayrischen Bischöfe auf der Conferenz zu Freising 1853, für ihre Diöcesen einen gemeinschaftlichen Katechismus einzuführen. Mit der Abfassung desselben wurde ein Mitglied desjenigen Ordens beauftragt, der unstreitig die größten Katecheten hervorgebracht hatte, der Jesuitenpater J. Deharbe. Dieser gab 1853 zuerst den großen, dann den mittlern und kleinen katholischen Katechismus heraus, welcher zunächst in den bayrischen und nach und nach fast in allen übrigen Diöcesen deutscher Zunge eingeführt wurde. Deharbe hält an den katechetischen Formeln der Kirche fest, bringt sie aber durch die vorangestellte „Einleitung" in geschickter Weise in einen innern, aus der Bestimmung des Menschen abgeleiteten Zusammenhang und ermöglicht so selbst den Kindern die Uebersicht über den ganzen Inhalt des Katechismus.

Unter den ausländischen Katechismen der neuern Zeit nimmt der von Bischof Dupanloup (s. d. Art.) herausgegebene unser Interesse am meisten in Anspruch, weil der hochbegabte Verfasser desselben sich mit der Katechismusfrage eingehend beschäftigt und das zweibändige Werk Méthode générale de Catéchisme geschrieben hat. Sein Catéchisme chrétien ou Un exposé de la doctrine de Jésus-Christ, offert aux hommes du monde, par Mgr l'Evêque d'Orléans (5e éd., Paris et Orléans 1865) hat dieselbe Einleitung

und im Ganzen die gleiche Eintheilung wie der Katechismus von Deharbe; er handelt nämlich 1. von den Wahrheiten, die wir glauben, 2. von den Pflichten, die wir erfüllen, 3. von den Heilsmitteln, die wir gebrauchen müssen. Im ersten Theile wird das Symbol erklärt, wobei ein Kapitel über die Gewißheit der Existenz Gottes und ein anderes über die Geheimnißlehren und ihre Vernunftgemäßheit eingeschaltet sind. Der zweite Theil handelt vom Decalog, von den Kirchengeboten, den theologischen und den moralischen Tugenden, den evangelischen Räthen, der Sünde überhaupt und den sieben Hauptsünden. Der dritte Theil handelt von der Gnade und den Gnadenmitteln (Gebet, Kreuzzeichen, Vater unser, Ave Maria, Sacramente). Dazu kommt ein vierter Theil, worin die Feste und die heiligen Zeiten, sowie die Cerimonien abgehandelt werden. Alle Antworten sind vollständige Sätze, weßhalb auch das Buch (ohne die Vorrede und ohne das Sommaire von Bossuet) 159 Seiten gr. 8° mit engem Druck enthält. In einigen Stücken, z. B. der katechetischen Behandlung der Gemeinschaft der Heiligen, verdient dieser Katechismus mustergültig genannt zu werden.

Ueber die neueren protestantischen Katechismen urtheilt ein gläubiger protestantischer Auctor also: „In allen Bearbeitungen für den praktischen Gebrauch läßt sich die Rückkehr zur Schriftlehre und zum kirchlichen Bekenntniß und eine sorgfältige Wahrung der alten Formen wahrnehmen. Viel Tüchtiges ist im Einzelnen geleistet worden, aber noch fehlt im Allgemeinen der sichere Tact in der Behandlung, die correcte Darstellung des Lehrbegriffs, die plastische Sprache, kurz das, was nur das Erzeugniß eines vollen kirchlichen Gemeindelebens sein kann, woran gerade unsere Zeit großen Mangel hat. Man sieht wohl, was und wo es fehlt, fühlt aber, da man sich nicht von der starken Woge eines gehobenen Gemeindebewußtseins getragen weiß, die eigene Kraft gelähmt. Von diesem Gefühle geleitet, haben manche die einfache Rückkehr zu Luthers Katechismus in seiner ursprünglichen Gestalt empfohlen ꝛc." (Dr. Weidemann in K. A. Schmids Encykl. des Erziehungs- und Unterrichtswesens, 2. Aufl., III, 967.)

II. Die Theorie des Katechismus aufzustellen und zu begründen, ist Sache der Katechetik, welche dabei sowohl den Zweck und die historische Entwicklung des Katechismus, als auch die besonderen Bedürfnisse der Zeit in's Auge fassen muß. Für den Katecheten soll der Katechismus ein Leitfaden sein, welcher ihm zeigt, was er zu lehren, und in welcher Ordnung er die Lehren vorzutragen hat. Der Bischof kann dieß nicht der Willkür des Katecheten überlassen, darum verpflichtet er ihn auf den Katechismus, um sicher zu sein, daß alles Nothwendige gelehrt und das zu Lehrende richtig nach dem kirchlichen Lehrbegriff vorgetragen werde. Insofern ist der Katechismus für den Katecheten eine Schranke, aber auch ein Schutz und eine Stütze. Für die Schüler ist der Katechismus nicht ein Lehrbuch im strengen Sinne des Wortes, denn ein solches vertritt die Stelle des Lehrers und muß auch ohne diesen verständlich und lernbar sein; er ist vielmehr ein Repetitions- und Memorirbuch, welches sie an das in der Katechese Durchgenommene erinnert, und woraus sie den Kern der Katechese ihrem Gedächtnisse einprägen. Die neuerdings wieder geltend gemachte Auffassung, daß der Katechismus das eigentliche Lehrbuch der Religion und der Katechet nur „der Exeget des Katechismus" sei, macht den von Christus berufenen und von der Kirche bestellten Verkündiger des göttlichen Wortes zu einem Werkzeuge des Katechismus und ist der Tod einer anregenden, fruchtbaren Katechese (s. d. Art.). Wenn man dagegen einwendet, es werde so die Auctorität des Katechismus zu Gunsten des Katecheten herabgesetzt, so übersieht man, daß beide nicht verschiedene Auctoritäten repräsentiren, sondern im Auftrage desselben göttlichen Lehramtes vor die Kinder treten. Oder soll der Priester, wenn er vor den Kleinen in der Schule lehrt, weniger der Bote Gottes sein, als wenn er der ganzen Gemeinde von der Kanzel herab predigt? Auch fürchten wir, daß die meisten Katecheten, wenn man sie zu bloßen Exegeten des Katechetismustextes erniedrigt, die Nothwendigkeit der Vorbereitung läugnen und geneigt sein werden, die geringen Erfolge des katechetischen Unterrichts stets der Mangelhaftigkeit des „Lehrbuches" zuzuschreiben. Man kann darum vor dieser einseitigen Auffassung nicht genug warnen und muß darauf aufmerksam machen, daß dieselbe nachweislich zuerst bei den Lutheranern hervortrat, welche die Aufgabe des Katecheten darein setzten, den Text des Katechismus Luthers gleich den Bibelstellen zu zergliedern und zu exegetisiren. Nach katholischer Anschauung ist der Katechet primario der Lehrer der Kleinen, und sein lebendiges Wort ist die Hauptsache, denn der Glaube kommt vom Hören. Damit aber die Einheit der Lehre gewahrt und der Jugend das nothwendige Maß religiöser Kenntnisse beigebracht werde, gibt die Kirche dem Katecheten eine zeitgemäße Bearbeitung ihres Katechismus in die Hand und befiehlt ihm, diesen als Wegweiser bei Ausübung seines katechetischen Amtes zu benutzen und seine Katechesen so einzurichten, daß die Lehrsätze (Fragen und Antworten) des Katechismus ihren Kern bilden, den sich die Schüler einzuprägen haben. Der Inhalt des Katechismus braucht nicht erst gesucht und aus irgend einem Systeme entwickelt zu werden, denn er hat sich, wie wir gesehen haben, aus der katechetischen Thätigkeit der Kirche herausgebildet und feste Formen angenommen. Das apostolische Symbolum, der Decalog und das Doppelgebot der Liebe, die Sacramente und das Vaterunser bilden seit den ältesten Zeiten den nothwendigen Inhalt des Katechismus, an welchen nach und nach die Lehrstücke von den Tugenden, den Räthen, den Sünden ꝛc. als sehr nützliche Bestandtheile angereiht wurden. Dem,

was oben über die Anordnung des Catechismus Romanus bereits gesagt ist, kann hinzugefügt werden, daß Benedict XIII. in der Bulle vom 14. Juni 1761 (In Dominico agro), welche der von ihm veranlaßten neuen Ausgabe des Catechismus Romanus vorgedruckt ist, vom Unterrichte derjenigen, qui rudiore sint ac simpliciore ingenio, ausdrücklich sagt: Non singularia quaedam, etiam Catholicorum Doctorum, placita iis sunt proponenda, sed illa certissima Catholicae veritatis nota tradenda est, Doctrinae universitas, antiquitas et consensio. Der Papst beklagt es daher, daß die Neuerungssucht den Catechismus Romanus, welcher diese Lehre enthält, vielfach verdrängt habe, woraus das Uebel hervorgegangen sei, quod illa fuerit in eadem docendi ratione prope sublata consensio. Zugleich ermahnt Benedict XIII. die Bischöfe, sie sollten den Seelsorgern befehlen (ut jubeatis), daß sie sich beim Unterrichte der Gläubigen an den genannten Katechismus halten, „damit auch in der Art und Weise des Unterrichts die Uebereinstimmung Aller unverrückt festgehalten werde" (ut etiam in tradendae doctrinae ratione constaret omnium consensio). Diese Uebereinstimmung wird nur dann erreicht, wenn jeder katholische Katechismus nach dem Willen der Kirche an den hergebrachten Rubriken festhält und diese der Erklärung der christlichen Lehre zu Grunde legt. Dadurch wird auch der große Vortheil erlangt, daß die vorgetragene Lehre um so fester im Gedächtnisse haftet, je enger sie sich an die volksthümlichen Formeln anschließt. Die Erklärung dieser katechetischen Formeln soll möglichst kurz, klar und bestimmt sein. Schulmeinungen und theologische Streitfragen sind auszuschließen. Den Zeitverhältnissen wird der Katechismus dadurch Rechnung tragen, daß er diejenigen Lehren, welche zur Zeit am meisten angefochten werden, eingehender behandelt. Canisius ist über die Lehre von der Gottheit Christi kurz hinweggegangen, weil dieselbe damals nicht in Frage gestellt wurde; heutzutage muß der Katechismus wenigstens die Fingerzeige zur einläßlichen Begründung dieser Fundamentallehre geben. Die Abstufung des Katechismus in einen kleinern (für die Unterstufe der Volksschule), mittlern (für die Oberstufe der Volksschule) und großen (für höhere Schulen) ist empfehlenswerth, wenn alle drei Stufen denselben Plan einhalten und der Inhalt sich nach dem Principe der concentrischen Kreise mit jeder Stufe erweitert. Schon der kleine Katechismus muß ein abgeschlossenes Ganze sein. Soll der Katechismus auch die Erbauungsmomente aufnehmen und in Fragen und Antworten den Schülern schwarz auf weiß vor Augen stellen? Diese Frage ist nicht bloß von Hirscher, sondern auch von Neueren entschieden bejaht, und es sind sogar die erbaulichen Momente als die „hervorragendsten und wichtigsten Lehrsätze" bezeichnet worden. Wer den Katechismus als ein Lehrbuch auffaßt, das alles zu bieten hat, was die Katechese bezw. der Katechet leisten soll, der wird obige Anforderung kaum abweisen können, denn die Katechese soll ja auf Herz und Willen einwirken, d. h. erbaulich sein. Aber dafür hat der Katechet zu sorgen und nicht der Katechismus, ja letzterer kann dieß gar nicht besorgen, da der todte Buchstabe niemals das lebendige, aus ergriffenem Herzen kommende Wort des Boten Gottes ersetzen kann. Der Katechismus hat nur die objective Wahrheit, keine subjective Stimmung und Rührung vorzusetzen. Er soll nur das enthalten, was gelernt werden soll; die Erbauungsmomente aber kann man nicht anlernen, und wenn es versucht wird, so wird damit mehr geschadet als genutzt, weil die jungen Herzen abgestumpft und zu einer gewissen Heuchelei angereizt werden. Daß die Katechismen durch Aufnahme erbaulicher Fragen und Antworten noch voluminöser und subjectiv gefärbter werden und das stereotype Gepräge, das sie haben sollten, vollends verlieren würden, bedarf keiner weitern Ausführung. Zudem drängen die Zeit- und Schulverhältnisse auf möglichste Verkürzung, nicht auf Erweiterung des Katechismus hin. Die Form von Fragen und Antworten ist zwar nicht wesentlich dem Katechismus eigen, denn es gab auch Katechismen in Form ununterbrochener Lectionen, aber sie empfiehlt sich sowohl durch das Herkommen, als auch durch didaktische Nützlichkeit. Schon Beda der Ehrwürdige hat gesagt: „Kinder finden sich leichter zurecht, wenn der Lehrstoff in Frage und Antwort zergliedert ist, indem sie bei einer solchen Lehrweise gleichsam spielend geübt und durch solche Uebung befähigt werden, auch schwierigere Dinge zu erfassen" (Freundgen, Alkuins pädagog. Schriften, Paderborn 1889, 50). Diese Form belebt die Darstellung, fixirt die Aufmerksamkeit und befördert die Klarheit. Sie stellt auch den Zusammenhang mit der vorausgegangenen Katechese her, deren Inhalt in den einschlagenden Fragen und Antworten des Katechismus kurz zusammengefaßt ist, um dem Gedächtnisse eingeprägt zu werden. Obwohl wir aber dem fleißigen Gebrauch der Frage bei der mündlichen Katechese das Wort reden, so glauben wir doch, daß die neueren Katechismen (mit Einschluß Deharbe's) im Eifer des Analysirens zu weit gehen und zu viele Fragen stellen, so daß der Stoff zu sehr zerstückt, die Uebersicht erschwert und der Totaleindruck verwischt wird. Unsere Katechismen könnten um ein Erkleckliches verkürzt und dem Gedächtnisse besser eingeprägt werden, wenn sie nach dem Beispiele der Alten (Augerius, Sonnius, Canisius, Bellarmin) die Fragen weniger specialisiren, die Antworten inhaltsreicher machen und so die Zahl beider vermindern würden. Alle Fragen sollen mit von Anfang bis zu Ende fortlaufenden Nummern versehen werden. Die Sprache des Katechismus muß bündig, bestimmt, einfach und erhaben sein; scholastische Ausdrücke sind zu vermeiden, dagegen sind die üblichsten Worte der Kirchensprache aufzunehmen, damit sie in der Katechese erklärt und so die

Kinder zum Verständniß der Predigt und der kirchlichen Gebete ꝛc. angeleitet werden. Es sollen nicht bloß den wichtigsten Fragen Belegstellen aus der heiligen Schrift beigegeben, sondern die Fragen und Antworten selbst sollen möglichst in der Sprache der Schrift, der Väter und der Concilien abgefaßt sein. Das macht den Katechismus populärer und dem Herzen des Volkes theurer, als wenn er in der profanen, kraft- und weihelosen Alltagssprache geschrieben ist. In diesem Sinne sagen wir: Canisius redivivus! Die oft zu hörende Klage, dieser oder jener Katechismus sei zu abstract und enthalte zu viele Definitionen, ist durchaus unberechtigt. Die höchsten und inhaltsreichsten Wahrheiten sind eben die abstractesten und können nur als solche kurz gelehrt werden. Ein kurzer Katechismus muß abstract sein; auf dem Wege der Synthese oder der Deduction läßt sich unmöglich ein kurzer und lernbarer Katechismus herstellen. Zudem ist das Erhabenste zugleich das Einfachste, und der ahnungsvolle Geist des getauften Kindes hat hierfür mehr Sinn, als der trockene Verstandesmensch vorauszusetzen wagt. Definitionen, klare Begriffe, genaue Unterscheidungen muß der Katechismus enthalten, denn durch verschwommene Vorstellungen können keine ausgeprägten katholischen Charaktere erzogen werden. Der Katechismus ist das wichtigste Bildungsmittel für das christliche Volk; aus ihm muß der heranwachsende Mensch klare, feste Grundsätze sich einprägen, sonst wird er zeitlebens ein wankendes Rohr sein. Daß aber die Definitionen auf das nothwendigste Maß zu beschränken sind, versteht sich von selbst.

Der Werth und die Würde eines guten Katechismus können nicht hoch genug geschätzt werden. Es gibt kein Buch, das in einfachen Sätzen und Formeln einen reichern Inhalt darböte, als der Katechismus. Auf wenigen Blättern enthüllt er die höchsten, wichtigsten und sichersten Wahrheiten und tiefsten Geheimnisse, die Geist und Herz des Genies und des Ungebildeten in gleicher Weise befriedigen. Er enthält in kurzem Abrisse die Lehre der Weisheit und des Lebens und zeigt Allen den Weg des wahren Glückes — den Einzelnen, den Familien, den Staaten, der ganzen menschlichen Gesellschaft. Sein unergründlicher Inhalt ist die Milch der Kleinen und das Brod der Starken, ein Schatz und Trost für Alle im Leben und im Sterben. Es kann deßhalb kaum ein verdienstlicheres Werk geben als die Abfassung eines guten Katechismus. Aber auch die Schwierigkeit dieses Werkes ist sehr groß. Dupanloup bekennt in der Vorrede (S. XIII) seines Katechismus: „Ich weiß nicht, ob ein anderes meiner Werke mich so viel Mühe, so viele Sorgen und Berathungen gekostet hat, wie dieses kleine Buch.“ — Der gegenwärtige Stand der Katechismusfrage ergibt sich aus den Verhandlungen, welche das vaticanische Concil über „Einführung eines einförmigen kleinen Katechismus im ganzen Bereiche der katholischen Kirche“ gepflogen hat. Das Resultat derselben ist in einem Decretsentwurfe niedergelegt, welcher auf Grund der Berathungen verbessert und am 4. Mai 1870 in vorläufiger Abstimmung von der Mehrheit der Concilsväter gebilligt worden ist. Darin wird festgesetzt: „Weil in unserer Zeit aus einer übergroßen Zahl von kleinen Katechismen in den verschiedenen Kirchenprovinzen und sogar in den verschiedenen Diöcesen erfahrungsgemäß nicht geringe Nachtheile hervorgehen, deßhalb werden wir [Papst Pius IX.] mit Zustimmung des heiligen Concils und unter Berücksichtigung zunächst des Katechismus vom ehrwürdigen Cardinal Bellarmin, dann aber auch anderer beim christlichen Volke mehr verbreiteten Katechismen einen neuen Katechismus kraft unserer Auctorität in lateinischer Sprache abfassen lassen, damit Alle ihn gebrauchen, indem für die Zukunft die Mannigfaltigkeit der kleinen Katechismen aufgehoben wird. Jedoch werden die Patriarchen oder Erzbischöfe nach Berathung mit ihren Suffraganen und mit anderen Erzbischöfen desselben Landes oder Sprachgebietes dafür Sorge tragen, daß der Text jenes Katechismus getreu in die Landessprache übersetzt werde. Es wird aber den Bischöfen unbenommen sein, während sie denselben kleinen Katechismus ohne alle Zusätze für die erste Unterweisung der Gläubigen beibehalten, zu deren weiterer Ausbildung und Befestigung gegen die in ihren Gegenden etwa herrschenden Irrthümer ausführlichere katechetische Unterweisungen anzufertigen; jedoch müssen sie diese, wenn sie dieselben mit dem Texte des gedachten Katechismus und nicht abgesondert herausgeben wollen, so einrichten, daß der von uns vorgeschriebene Text von solchen Unterweisungen augenfällig getrennt erscheine.“ Dieser Entwurf kam allerdings nicht zur definitiven Abstimmung und Verkündigung, weil das Concil im Sommer 1870 wegen Ausbruch des deutsch-französischen Krieges sich vertagte; allein der darin ausgesprochene Gedanke hat so viel Anklang gefunden und ist so berechtigt und zeitgemäß, daß er auf Verwirklichung drängt. Die Mannigfaltigkeit der Katechismen in unserem deutschen Vaterland dürfte hierbei zur Illustration dienen. Zum Schluß dürfte wohl noch Ein Punkt besonders hervorgehoben werden. Da die Zählung der Kirchengebote nicht als abgeschlossen betrachtet werden kann (die französischen Katechismen zählen deren sechs), so möchte es vielleicht durch die Zeitumstände angezeigt sein, das bestehende Verbot antikirchlicher Gesellschaften in die Reihe der Kirchengebote einzufügen („6. Du sollst keiner verbotenen Gesellschaft beitreten“). Das Umsichgreifen der Freimaurerei und der Socialdemokratie dürfte diese scheinbare Neuerung vollkommen rechtfertigen, denn was der Mensch nicht von Jugend an als Sünde erkannt hat, das pflegt er im spätern Alter kaum hoch anzuschlagen. Hoffen wir, daß der hocherfreuliche Eifer, welcher neuerdings der religiösen Unterweisung der Jugend zugewendet wird, und die Werthschätzung, womit die katechetischen Leistungen früherer Jahrhunderte gewürdigt werden,

zur einheitlichen Lösung der Katechismusfrage und nicht zur Zersplitterung führen werden. [Knecht.]

Katechumenat heißt eine Institution in der alten Kirche, welche die Taufcandidaten (Katechumenen) umfaßte und zur Vorbereitung derselben auf den Empfang der Taufe diente. Gegenüber der unmittelbaren apostolischen Predigt, durch welche die Gemeinden erst begründet wurden, konnte natürlich vom Katechumenat noch keine Rede sein. Sobald aber irgendwo eine Gemeinde gebildet war, entwickelte sich dasselbe mit Nothwendigkeit, da man die Proselyten vor ihrer Aufnahme einige Zeit prüfen und vorbereiten mußte. Ein solches geordnetes Katechumenat setzt vielleicht schon Gal. 6, 6 voraus; wenigstens bezeichnet das dort gebrauchte κατηχεῖν, welches nur bei Paulus und Lucas vorkommt, an den meisten anderen Stellen einen Anfangsunterricht, der noch vervollkommnet werden soll (Luc. 1, 4. Apg. 18, 25. Röm. 2, 18, aber nicht 1 Cor. 14, 19). Justinus Martyr bezeugt in der ersten Hälfte des folgenden Jahrhunderts bereits ein ziemlich ausgebildetes Katechumenat, welches Belehrung der Täuflinge, Gebet und Fasten und das Versprechen eines christlichen Lebenswandels von Seiten derselben umfaßte (Apol. 1, 61). Ein noch ausführlicheres Bild desselben bieten die pseudoclementinischen Homilien und Recognitionen. Beide Schriften, dem 2. Jahrhundert angehörig, geben sich den Anschein, Begebenheiten aus der apostolischen Zeit zu berichten. Man darf also wohl annehmen, daß sie das Katechumenat so schildern, wie es wenigstens bald nach jener Zeit gehandhabt wurde. Nach dieser Darstellung gibt jeder, der getauft zu werden verlangt, seinen Namen dem Bischof an und wird sodann von diesem unterrichtet. Hand in Hand damit geht Fasten und tägliche Handauflegung. Die ganze Vorbereitungszeit umfaßt regelmäßig ungefähr drei Monate mit einer nähern Vorbereitung von 3—10 Tagen. Die Taufe selbst wird Allen zusammen an einem Festtag oder Sonntag ertheilt (Hom. 3, 73; Recogn. 3, 67; 10, 72). Origenes, der an mehreren Stellen (besonders Hom. 18, 8 in Jerem.) Gläubige (πιστοί) und Katechumenen (κατηχούμενοι) unterscheidet, gibt über die Behandlung der letzteren Folgendes an. Die Christen beobachten und belehren zuerst im Einzelnen diejenigen, bei denen sie Geneigtheit für die Annahme ihres Glaubens vermuthen. Hierbei gehen sie mit großer Vorsicht zu Werke. Erst dann geben sie sich als Christen und ihre Lehre als die christliche zu erkennen, wenn sie eines guten Erfolges sicher zu sein glauben. Es sind sogar besondere Personen bei ihnen damit betraut, den Lebenswandel der in Aussicht genommenen Candidaten zu beobachten, damit Unwürdige nicht zu ihrer Gemeinschaft (ἐπὶ τὸν κοινὸν αὐτῶν σύλλογον) gelangen. Zeigen nun die Proselyten ernsten Willen zu einem guten Lebenswandel, so führen sie dieselben ein, bilden aber zwei Klassen: die erste umfaßt die eben neu gekommenen, welche das Symbol der Reinigung (σύμβολον τοῦ ἀποκεκαθάρθαι) noch nicht empfangen haben; zur zweiten Klasse gehören diejenigen, welche völlige Bürgschaft eines christlichen Lebenswandels bieten (Contr. Cels. 3, 51). Tertullian gebraucht zuerst, also noch vor Origenes, das Wort catechumenus als Standesbezeichnung im Gegensatz zu fidelis. Auch die Häretiker haben Katechumenen (De praescr. haer. 41). Die Kirche verlangt von ihren Katechumenen sowohl unmittelbar vor der Taufe als auch viel früher schon eine Widersagung, welche bereits eine der heutigen ähnliche Form hat (Renunciare diabolo et pompae et angelis ejus. De cor. mil. 3; De spect. 13; De poenit. 6). Die Katechumenen müssen sich auf die Taufe vorbereiten durch Gebet, Fasten, Wachen und Sündenbekenntniß (Confessio omnium retro delictorum. De bapt. 20). Ueber die Dauer des Katechumenates macht Tertullian keine bestimmten Angaben; er selbst ist seiner Geistesrichtung gemäß für Hinausschieben der Taufe (Cunctatio baptismi utilior est. De bapt. 18; De poenit. 7). Als Taufzeiten nennt er Ostern und Pfingsten (De bapt. 19). Im Vergleich mit den Clementinen, welche noch den einfachen Sonn- oder Festtag als Tauftag bezeichnen, läßt diese Angabe Tertullians, wonach nur zu zwei Zeiten im Jahre die Taufe gemeinschaftlich gespendet wurde, auf eine schon weiter fortgeschrittene Entwicklung und Festigung des Katechumenates schließen. Das im J. 256 unter Cyprian in Sachen der Ketzertaufe gehaltene Provinzialconcil zu Carthago lehrt des Weitern die Exorcismen als einen Katechumenatsact kennen, der auch schon bei den Häretikern im Gebrauche ist (ubi exorcizat daemoniacus; Opp. S. Cypr. ed. Hartel I, 436), ebenso die Mittheilung und Abfragung des Glaubensbekenntnisses oder Symbolums, welch letztere Bezeichnung Cyprian zuerst gebraucht (Cypr. Ep. 69, 7).

Im Vorstehenden erscheint das Katechumenat und fast alle einzelnen Acte desselben durch Zeugnisse aus den drei ersten Jahrhunderten nachgewiesen. Hierbei ist zu berücksichtigen, daß ein Gebrauch, der für eine bestimmte Zeit bezeugt wird, in der Regel ein noch höheres Alter besitzt; so namentlich dann, wenn derselbe auch schon außerhalb der Kirche bei den Häretikern vorkommt, oder wenn er, wie die Exorcismen des Katechumenates, bereits zur dogmatischen Beweisführung verwandt wird. Demnach wird das Alter der meisten liturgischen, ascetischen und doctrinellen Acte, welche in ihrer Gesammtheit das Katechumenat ausmachen, höher anzusetzen sein, so daß es bis nahe an die apostolische Zeit reicht. Für dieses Alter spricht auch noch ein anderer Umstand. Die ältesten Taufformulare der abend- und morgenländischen Kirche enthalten die Summe der Gebete und Cerimonien vor der Taufe, welche als liturgischer Ueberrest aus der Katechumenatspraxis sich erhalten haben. Diese Taufformulare oder Taufordines weisen hinsichtlich der redactionellen Fassung der

Katechumenates setzt die Synode von Elvira in Spanien auf zwei Jahre an, wenn nicht Krankheit des Katechumenen eine Abkürzung nöthig mache (Conc. Illib. can. 42); jedoch verlangt dieselbe Synode (can. 4) für Götzenpriester (flamines) ein dreijähriges Katechumenat und verlängert für solche, die sich als Katechumenen schwerer Verbrechen schuldig machten, dasselbe bis auf fünf Jahre (can. 11. 73), ja bis an's Lebensende (can. 68). Die apostolischen Constitutionen (8, 32) schreiben für Alle ein Katechumenat von drei Jahren vor, lassen aber eifrigen Katechumenen eine Abkürzung zu theil werden. Uebrigens mußte die Kirche in dieser Zeit schon mehr gegen die Unsitte ankämpfen, daß Viele sich mit dem Katechumenat begnügten und den Empfang der Taufe in's Unbestimmte, oft bis zum Tode hinausschoben. Die Frage, ob die Katechumenen außer der gemeinsamen Predigt noch zu einem besondern katechetischen Unterricht angehalten worden seien, läßt sich nicht mit Sicherheit beantworten. Die Recognitionen (3, 67) ermahnen allerdings die Katechumenen zur fleißigen Hörung des Wortes; da letztere nun an den Bischof Zachäus gewiesen werden, um von ihm die Geheimnisse des Reiches Gottes zu vernehmen, so liegt es nahe, jene Mahnung nicht nur auf die Missionspredigten des Apostels Petrus, sondern auch auf einen fortlaufenden katechetischen Unterricht durch den Bischof Zachäus zu beziehen. Auch die Einrichtung der Katechetenschulen und die Aufstellung eines Doctor audientium spricht für das Bestehen eines solchen Unterrichtes. Dazu kommt dann noch, daß die apostolischen Constitutionen an eben der Stelle (8, 32), wo sie vom Katechumenat handeln, auch von Katechesen sprechen, deren Anhörung jeder Christ der Arbeit vorziehen müsse. Auch werden die Bücher namhaft gemacht, welche mit den Katechumenen gelesen würden, nämlich die deuterocanonischen Bücher des Alten Testaments, die Doctrina apostolorum und der Hirt des Hermas (Orig. in Num. hom. 27, 1; Athanas. Epist. fest. 39, in A. Mai, Nova patr. Biblioth. VI, 157). Allerdings kann man dieß auch von der gleich zu erwähnenden, unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe verstehen; doch sprechen namentlich die von Athanasius gebrauchten Ausdrücke — οἱ ἄρτι προσερχόμενοι καὶ βουλόμενοι κατηχεῖσθαι — eher für Anfangskatechumenen. Wenn nun auch diese Stellen es einigermaßen wahrscheinlich machen, daß nicht bloß vor der Aufnahme in das Katechumenat, sondern auch während desselben katechetischer Unterricht ertheilt wurde, so bleibt es doch höchst auffallend, daß sich namentlich nach dem Jahre 300 weder in den Acten der Concilien, noch auch in den Schriften der Väter, welch letztere sich doch so oft bald ermunternd, bald tadelnd mit den Katechumenen beschäftigen, eine hierauf bezügliche, sichere Nachricht findet. Die Synode von Elvira (306) bestimmt can. 45 ausdrücklich, was mit einem Katechumenen geschehen solle, welcher seit unvordenklichen Zeiten nicht mehr in der Kirche gesehen worden sei. Also Versäumniß des Gottesdienstes; von einer Versäumniß des Unterrichtes ist keine Rede. Die Synode bestimmt: Wenn der Zeugenbeweis erbracht werden kann, daß der Betreffende ein Christ ist, so muß er zur Taufe angenommen werden. Dieser Canon zeigt nebenbei auch deutlich, wie weit die Kirche damals davon entfernt war, die Katechumenen zu einem mehrjährigen, anhaltenden Unterricht zu verpflichten. Unter diesen Umständen empfiehlt sich die auch an sich wahrscheinliche Annahme, daß zwar in den ersten Zeiten, als das Katechumenat überhaupt nur einige Monate dauerte, ein täglicher Unterricht stattfand, daß dieser aber später, etwa vom 3. Jahrhundert an, zugleich mit der Ausdehnung des Katechumenats auf mehrere Jahre an den Anfang und das Ende desselben zusammengedrängt wurde. Die Ablehnung dieser Annahme entspringt meist aus der Verwechslung der alten Katechumenen mit unseren Kinderkatechumenen. Letztere würde man gewiß nicht mehrere Jahre ohne katechetischen Unterricht gelassen haben; ein Erwachsener aber war anders zu beurtheilen und zu behandeln. Der erwachsene Katechumene hatte schon vor seiner Aufnahme die allgemeinen Wahrheiten des Christenthums und die christlichen Gebote kennen gelernt; ein Weiteres durfte man ihm auch überhaupt während des Katechumenates nicht mittheilen. Um aber diejenige Kenntniß, welche ihm zu einem christlichen Leben unumgänglich nothwendig war, in ihm lebendig zu erhalten und zu vertiefen, genügten die Homilie, der Verkehr mit den Gläubigen und für schwierigere Fälle die freiwillig nachgesuchte Belehrung von Seiten der Cleriker oder Katecheten.

Vor Beginn der Fastenzeit richteten die Bischöfe in ihren Predigten an die Katechumenen die Aufforderung, sich zur Taufe zu melden (Basil. Hom. 12; Greg. Nyss. Orat. in eos, qui differunt bapt.). Bei der Auswahl der Taufcandidaten mußte ebenso, wie bei den Katechumenen, Vorsicht angewandt werden, damit nicht Unwürdige sich einschlichen (Aug. De fide et oper. c. 18. 19; Cyrill. Procat. 2. 5). Die Aufnahme selbst geschah dadurch, daß die abgegebenen Namen in ein Buch eingetragen wurden (ἀπογράφεσθαι und ἐγγράφειν; Cyrill. l. c. 1. 4; Aug. Conf. 9, 6; Serm. 132, 1; Conc. Carth. IV, can. 85; Baron. ad ann. 259, n. 10). Die oben nach den Clementinen erwähnte erste Abgabe der Namen vor dem Katechumenat bestand auch jetzt noch; beide dienten einem praktischen Zweck, nämlich der Beaufsichtigung der Katechumenen; aber diese letztere wurde viel wichtiger und feierlicher behandelt und ist daher in den Schriften der Väter auch öfter besprochen. Diejenigen, welche ihre Namen abgegeben hatten, hießen in der römischen Kirche electi, im übrigen Abendlande competentes, bei den Griechen φωτιζόμενοι, von φωτισμός, Taufe (Just. Apol. I, 61), auch wohl βαπτιζόμενοι und μυσταγωγούμενοι. Von den Katechumenen wur-

den die Competenten streng unterschieden (Cyrill. l. c. 6); sie durften denselben von ihrem Unterrichte nichts mittheilen (ibid. 12). Die Zeit der unmittelbaren Vorbereitung auf die Taufe oder des Photizomenats betrug regelmäßig 40 Tage (ibid. 4; Siricii Ep. 1 ad Himer. Tarracon. c. 2; Patrit. Statut. synodal. can. 29, bei Wilkins, Conc. Brit. I, 3). Einen kürzern Zeitraum gibt das Concil von Laodicea (zwischen 343 und 381) an, welches can. 45 bestimmt, daß nach dem Beginn der Fastenzeit nicht länger als zwei Wochen mit der Annahme der Competenten gezögert werden dürfe. Diese Zeit war dem Unterrichte, ascetischen Uebungen und der Vornahme liturgischer Handlungen gewidmet.

Das ausführlichste Bild von dem Unterrichte der Competenten bieten die Katechesen des hl. Cyrillus von Jerusalem, welche 347 oder 348 gehalten wurden. Nach einer einleitenden Vorkatechese handelt Cyrillus in den drei ersten Katechesen über Taufe, Sünde und Buße; die vierte gibt eine kurze Uebersicht der ganzen Glaubenslehre und einen Inbegriff christlicher Lebensregeln; die folgenden vierzehn Katechesen sind der eingehenden Erklärung des Symbolums gewidmet, welches er am Schlusse der fünften den Competenten wörtlich mittheilt (vgl. d. Art. Katechese Sp. 244). Die Uebergabe und Erklärung des Symbolums bildet also den Hauptinhalt der Photizomenatskatechesen. Daher sagt ein Nachfolger des hl. Cyrillus und Zeitgenosse des hl. Hieronymus, Bischof Johannes von Jerusalem, kurz und treffend: Consuetudo apud nos est, ut per quadraginta dies sanctam et venerandam tradamus Trinitatem iis, qui baptizandi sunt (Hieron. Lib. contra Jo. Hieros. 13). Aus dem Abendland gibt es über die Mittheilung des Symbolums an die Competenten noch genauere Nachrichten; auch kommt hier wenigstens in Rom, Ravenna und in Afrika noch das Vaterunser hinzu. Von Augustinus besitzen wir mehrere Erklärungen beider Stücke für die Competenten (Sermo 56—59 in Orat. Domin.; Serm. 212—215 in Symb.). Er theilte ihnen das Symbolum wörtlich mit (214, 1), welches sie dann auswendig lernen und acht Tage später einzeln aufsagen mußten (215, 1). Man nannte dieses die traditio et redditio symboli. Nach der Wiedergabe des Symbolums empfingen die Competenten sofort das Vaterunser, welches ebenfalls acht Tage später aufgesagt wurde (58, 1; 59, 1; 213, 8), die traditio et redditio orationis Dominicae. Es kam wohl vor, daß Manche das Vaterunser dann noch nicht gut konnten; dennoch wurde es nicht zum zweiten Male aufgesagt, sondern Augustinus tröstet sich damit, daß die Competenten dieses Gebet nach der Taufe durch den täglichen Gebrauch bei der Messe lernen würden (58, 10). Da dieses aber beim Symbolum nicht der Fall sei, so müßten sie auf dessen Erlernung größern Fleiß verwenden. Dasselbe wurde noch einmal, nämlich am Charsamstag, feierlich vor der ganzen Gemeinde aufgesagt (58, 1. 11; Confess. 8, 2). Wenn wir nun die Zwischenzeit zwischen der Wiedergabe des Vaterunsers und der zweiten Wiedergabe des Symbolums am Charsamstag kännten, so wären wir auch im Stande, den Zeitpunkt der traditio symboli zu bestimmen. Nehmen wir auch für diese Zwischenzeit wieder acht Tage an, so erhalten wir die Reihenfolge: traditio symboli am Samstag vor Lätare, redditio symboli und traditio orationis Dominicae am Samstag vor Judica, redditio orationis Dominicae am Samstag vor Palmsonntag, zweite redditio symboli am Charsamstag. Hiermit stimmt hinsichtlich des Symbolums eine allerdings viel spätere Anordnung der zweiten Synode von Braga in Spanien 572, can. 1, überein, wonach das Symbolum zwanzig Tage vor Ostern gelehrt werden soll. In der römischen Kirche wurden nach Ausweis der späteren liturgischen Formulare Symbolum und Vaterunser am Mittwoch nach Lätare tradirt und am Charsamstag wiedergegeben. Die Reden des hl. Petrus Chrysologus an die Competenten über das Symbolum und das Vaterunser zeigen nur so viel, daß in Ravenna auch, wie in Rom und Afrika, die oratio Dominica tradirt wurde, geben aber keine Anhaltspunkte für Zeitbestimmungen. In Mailand, in Gallien und in einigen Theilen Spaniens wurde das Symbolum erst am Palmsonntag mitgetheilt (Conc. Agath. a. 506, can. 13; Ambros. Ep. 20 ad Marcell. sororem c. 4. 5). Auch die redditio symboli wurde, abweichend vom römischen und afrikanischen Gebrauche, an manchen Orten am Gründonnerstag vorgenommen (Conc. Laodic. can. 46; Martini Brag. can. 49). — Glaubensbekenntniß und Vaterunser waren zwar nicht ihrem Inhalte nach, wohl aber hinsichtlich ihrer Form Arcana, ersteres als Erkennungszeichen, letzteres als Gebet der Gläubigen. Das Vaterunser wird von Cyrillus und Pseudo-Ambrosius sogar erst nach der Taufe erklärt (Cyrill. Cat. myst. 5, 11; Ps.-Ambr. De sacram. 5, 4). Man gab daher beide den Competenten nicht schriftlich in die Hände, und auch sie selbst durften diese Stücke nicht schreiben, sondern mußten sie mündlich auswendig lernen. Hierbei halfen ihnen Gläubige, besonders die Pathen, auch wohl Cleriker und Diaconissen (Conc. Carth. IV, c. 12). Die betreffende Mahnung, Symbolum und Vaterunser nicht mit Tinte auf Papier zu schreiben, sondern sie den Tafeln des Herzens anzuvertrauen, kehrt ständig wieder und hat sich sogar bis in die späteren liturgischen Formulare hinein erhalten, obschon sie nach Aufhören der Arcandisciplin bedeutungslos geworden war. Ja, beim Auswendiglernen des Symbolums mußten die Competenten sich sogar in Acht nehmen, daß die Katechumenen nichts davon vernähmen (Cyr. Cat. 5, 12). Andererseits wurde aber auch ihnen selbst gegenüber noch Arcandisciplin geübt; die liturgische Seite der Mysterien, welchen sie unmittelbar entgegen-

gingen, Taufe, Firmung und heiliges Opfer, blieb ihnen unbekannt; Cyrillus belehrt sie hierüber erst nach der Taufe in den fünf mystagogischen Katechesen, und ebenso sind die ähnlichen Vorträge des hl. Ambrosius de mysteriis nicht an Competenten, sondern an Neophyten gerichtet (vgl. De myst. c. 1).

Die liturgischen Acte des Photizomenates sind die Exorcismen (s. d. Art.). Cyrill von Jerusalem sagt ständig ἐξορκισμοί und in den griechischen Formularen heißen dieselben Gebete ἀφορκισμοί. Die ganze Vorbereitung des Katechumenen auf die Taufe ist von einem exorcistischen Geiste durchweht, der sich ja noch deutlich in den heutigen Taufformularen ausspricht. Insbesondere aber nennt man Photizomenatsexorcismen die heutigen großen Taufexorcismen, also längere Gebete, welche über den Competenten gesprochen werden, um etwa auf ihn einwirkende und die Vorbereitung zur Taufe hindernde Einflüsse des bösen Geistes zurückzudrängen. Diese Exorcismen werden von den Vätern nicht nur sehr häufig erwähnt und als unvordenklicher und allgemeiner Gebrauch bezeichnet (Aug. Ep. 194 ad Sixt. 43); sie finden sich auch in allen liturgischen Formularen, mit Ausnahme der armenischen und nestorianischen. Jedoch ist erwiesen, daß sie auch hier erst später ausgefallen sind, nämlich als diese Formulare für die Kindertaufe hergerichtet wurden. Im Morgenlande und im Gebiete des altgallischen Ritus hat man, wie es scheint, die Exorcismen nur einmal über die Competenten gesprochen; wenigstens fehlt es an Andeutungen, welche eine Wiederholung derselben vermuthen ließen. Dagegen wurden in Afrika die Exorcismen wahrscheinlich mehrmals vorgenommen. Die sogen. vierte Synode von Carthago bestimmt can. 85, daß die Taufcandidaten nach Abgabe ihrer Namen crebra manuum impositione examinati getauft werden sollen. Das Wort Handauflegung ist hier gebraucht anstatt des unter der Handauflegung geschehenden Exorcismus. Der hl. Augustinus bezeugt ebenfalls, daß die Competenten an mehreren Tagen catechizantur, exorcizantur, scrutantur (De fide et op. c. 9; vgl. Pseudo-Aug., De symb. ad catech. 2, 1). In Rom fanden deßgleichen die Exorcismen mehrmals statt, wie sich aus dem ältesten Denkmal des römischen Ritus, dem Sacramentarium Gelasianum, ergibt.

Schon in den eben angeführten Zeugnissen wird der Exorcismus in eine enge Verbindung gebracht mit der Vorstellung von einer Prüfung (examinari, scrutari). Das ganze Photizomenat war eine Prüfungszeit. Es prüfte nämlich zunächst Gott die Herzen der Competenten (Cyrill. Procat. 2. 3. 8; koptischer Taufordo bei Assem. Codex liturgic. I, 153: Scrutare latebras cordium eorum, qui scrutaris Hierusalem lucernis, neque permittas spiritum malignum latere in eis). Sodann vergewisserte sich die Kirche von dem Glauben der Competenten durch eine Prüfung, und endlich wurden diese selbst zur Prüfung ihres Gewissens aufgefordert (Quod in vobis adjurato vestri redemptoris nomine facimus [der Exorcismus], hoc vestri cordis scrutatione et contribulatione complete. Aug. Serm. 216, 6). Infolge dessen erhielten zu Rom und in Afrika die Acte, welche die Kirche an den Competenten vornahm, Katechese und Exorcismus, den Namen der Scrutinien. Nach dem Gelasianum gab es drei Scrutinien, welche in der dritten, vierten und fünften Fastenwoche gehalten wurden (Muratori, Liturgia I, 521, 26; 525, 27; 529, 28). Dieses bestätigt der Diacon Johannes, ein sonst unbekannter Schriftsteller zu Anfang des 6. Jahrhunderts (Joh. Diac. Ep. ad Senarium, bei Mabill. Mus. Ital. I, 69 sq.). Das erste und dritte Scrutinium waren den Exorcismen, das zweite der Katechese gewidmet. Als ascetische Uebungen der Competenten werden auch in dieser Periode erwähnt: Fasten, Enthaltsamkeit (Carth. IV, can. 85) und das Sündenbekenntniß (Eus. Vita Const. 4, 61; Cyrill. Cat. 1, 5; Greg. Naz. Or. 40, 27). Letzteres war nach den angezogenen Stellen jedenfalls nicht bloß eine allgemeine Anklage, sondern ein Bekenntniß bestimmter Sünden. Wahrscheinlich fand es gleich beim Eintritt in das Photizomenat statt; denn es ist das erste, was Constantin thut, nachdem er sich zur Taufe gemeldet hat, und Cyrillus und Gregorius von Nazianz führen es unmittelbar vor den Exorcismen an.

Bis hierher ist von drei Klassen der Taufcandidaten oder, wie wir heute sagen, der Katechumenen die Rede gewesen: erstens von denjenigen, welche sich zur Aufnahme meldeten und den ersten Vorbereitungsunterricht empfingen, von den rudes des hl. Augustinus; zweitens von den eigentlichen Katechumenen, welche allein bei den Alten diesen Namen führen; drittens von den Competenten. Eine weitere Eintheilung der Katechumenen läßt sich unter Berücksichtigung der ganzen Geschichte des Katechumenates nicht aufstellen. Im Gegensatze hierzu hat man allerdings bis in die neueste Zeit, an vereinzelte Zeugnisse sich anklammernd, zwischen den rudes und den Competenten zwei Klassen von Taufcandidaten ansetzen wollen, welche man dann von unten nach oben entweder ἀκροώμενοι und γόνυ κλίνοντες oder christiani und catechumeni nennt. Für diese Eintheilung beruft man sich auf can. 5 von Neocäsarea (314): „Ein Katechumene, der schwere Sünden begeht, soll, wenn er γόνυ κλίνων ist, unter die ἀκροώμενοι versetzt werden; wenn er auch als ἀκροώμενος noch sündigt, soll er ausgestoßen werden.“ Auf den ersten Blick scheint dieser Canon allerdings zwei Klassen der eigentlichen Katechumenen zu unterscheiden; die Aufklärung aber bringt can. 14 von Nicäa: „Ein schwer sündigender Katechumene soll drei Jahre lang unter den ἀκροώμενοι sein und dann erst wieder mit den Katechumenen beten.“ Hier sind also die γόνυ κλίνοντες weggefallen, und die

Katechumenen sind direct den ἀκροώμενοι gegenübergestellt. Das γόνυ κλίνοντες war nämlich im Morgenlande, wo man Büßerklassen hatte, zunächst Bezeichnung für die Büßer der mittlern Abtheilung, dann aber auch für die Katechumenen, sofern es sich um deren Theilnahme am Gottesdienst handelte. Beide standen nämlich in der Kirche neben oder hinter einander; beide knieten nach der Homilie zum Gebete nieder, daher γόνυ κλίνοντες, und verließen dann mit dem Segen des Bischofs das Gotteshaus. Die ἀκροώμενοι dagegen waren die dritte, damals unterste Büßerklasse, welche hinter den γόνυ κλίνοντες stand und nach der Homilie ohne Gebet und Segen die Kirche verlassen mußte (Const. Apost. 8, 6). Die Bezeichnungen ἀκροώμενοι und γόνυ κλίνοντες in obigen Canones sind also nicht Namen für Katechumenatsklassen, sie sollen nicht die geringere oder größere Annäherung der Betreffenden an die Taufe ausdrücken; sie sind vielmehr von den Büßerklassen hergenommen und bezeichnen den Grad der Theilnahme am Gottesdienst. Der Katechumene war per se γόνυ κλίνων gleich dem Büßer der zweiten Klasse; sündigte er schwer, so wurde er in die dritte Büßerklasse der ἀκροώμενοι verwiesen und, wenn auch das nichts half, ganz ausgeschlossen. Im Abendlande, wo man die Büßerklassen nicht hatte, wurde den schwer sündigenden Katechumenen einfach die Katechumenatszeit verlängert.

Hinsichtlich der andern Eintheilung in christiani und catechumeni ist allerdings zuzugeben, daß zwischen beiden ein wirklicher Unterschied besteht; christianus bezeichnet die Zugehörigkeit zur Kirche überhaupt, catechumenus die zum Stande der Taufcandidaten; christianus wird man durch die Signation mit dem Kreuzzeichen, catechumenus durch das Gebet der Handauflegung. Es würde also an und für sich nichts im Wege gestanden sein, einen Proselyten zuerst durch Signation zum Christen, dann nach einiger Zeit durch Handauflegung zum Katechumenen und wieder nach einiger Zeit durch nominis datio zum Competenten zu machen. Allein der praktische Zweck einer solchen Dreitheilung wäre wenigstens bei erwachsenen Katechumenen nicht abzusehen, und thatsächlich hat sie deßhalb auch für solche während der Blütezeit des Katechumenats nie bestanden. Im Abendlande wurden immer die Proselyten in einem und demselben Acte durch Signirung zu Christen und durch Handauflegung zu Katechumenen gemacht. Daher werden auch die beiden Namen unterschiedslos gebraucht. Im Morgenlande scheint allerdings eine andere Praxis geherrscht zu haben, welche aber doch nicht eine Vermehrung der Katechumenatsklassen zur Folge hatte. Eusebius berichtet über Constantin, derselbe sei zu Helenopolis zuerst der mit Gebet verbundenen Handauflegung theilhaftig geworden. Von da begab er sich nach Nicomedien und erklärte sofort sein Verlangen nach der Taufe. Die Bischöfe legten ihm seine Verpflichtungen an's Herz, vollzogen die vorgeschriebenen Cerimonien und spendeten ihm die Taufe (Eus. Vit. Const. 4, 61. 62). Unter Berücksichtigung des Umstandes, daß Kaiser nicht wie gewöhnliche Sterbliche behandelt werden, hält es nicht schwer, in dem zu Nicomedien Geschehenen die Acte des Photizomenates zu erkennen. Die Handauflegung zu Helenopolis, welche ausdrücklich als die erste bezeichnet wird, war dann der Ritus des catechumenum facere. Wo bleibt aber die Christianisirung? Sollte der christliche Kaiser Constantin, welcher das Kreuz am Himmel gesehen hatte, selbst nicht einmal mit dem Kreuze bezeichnet, nicht einmal Christ gewesen sein? Wir werden also nicht fehlgehen mit der Annahme, daß die Signation Constantins schon viel früher stattgefunden hatte. Da nun Eusebius in seiner Darstellung nicht zu erkennen gibt, daß die verschiedenen Acte des Katechumenates an Constantin in einer außergewöhnlichen Reihenfolge vorgenommen worden seien, so folgt, daß dieses die damals herrschende Sitte der griechischen Kirche war. Der Proselyt wurde zuerst nur durch die Signation in den Schooß der Kirche aufgenommen; die Handauflegung des Katechumenates erhielt er erst kurz vor dem Photizomenat. In dieser Ansicht bestärkt uns noch der einzige, hier in Betracht kommende Ordo der Griechen (Goar, Euchol. 334), in welchem die oratio ad catechumenum faciendum unmittelbar mit den großen Photizomenatsexorcismen verbunden ist. Wie man sieht, war dieß nicht eine Vermehrung der Katechumenatsklassen, sondern nur eine Verschiebung der Cerimonien; die Handauflegung zum Katechumenate war von der Signation im Anfang weggerückt bis an das Ende gleich vor die nominis datio zum Photizomenat. Der Grund dieser Verschiebung liegt wohl in der Ausdehnung des ursprünglich kürzern Katechumenates auf mehrere Jahre. Hiermit nämlich hing es zusammen, daß der katechetische Unterricht, abgesehen von der Katechese an die rudes, nun ganz in das Photizomenat hineinfiel. Es gehört aber das Gebet der Handauflegung seiner Bestimmung nach zum Unterricht der Katechumenen, was namentlich in mehreren morgenländischen Formularen deutlich zum Ausdruck kommt. Die griechische Kirche ließ deßhalb dieses Gebet mit dem Unterricht vorwärts rücken bis zum Beginn des Photizomenates, während es in der abendländischen Kirche an seiner ursprünglichen Stelle stehen blieb. Auf diese Weise kann man sich am besten mit dem unächten can. 7 von Constantinopel (381) auseinandersetzen, der von den Vertheidigern des mehrklassigen Katechumenates betont wird. Dieser Canon verordnet in Bezug auf Häretiker, welche ungültig taufen: „Diejenigen von ihnen, welche zur Rechtgläubigkeit zurückkehren wollen, nehmen wir wie Hellenen (d. i. Heiden) auf; am ersten Tage machen wir sie zu Christen, am zweiten zu Katechumenen; am dritten Tage

exorcisiren wir sie unter dreimaligem Anblasen in das Gesicht und in die Ohren; so katechisiren wir sie und lassen sie lange die Kirche besuchen (ἐνοῦμεν αὐτοὺς χρονίζειν εἰς τὴν ἐκκλησίαν) und die heiligen Schriften anhören, alsdann taufen wir sie." Hiermit stimmt so ziemlich die Rubrik eines griechischen Ordo überein, welcher über die Aufnahme von Judenproselyten handelt. Nach der von dem Juden verlangten längern Abschwörung heißt es: „Indem der Proselyt dieses in der Kirche sagt, machen wir ihn zum Christen, d. h. wir betrachten ihn wie einen noch nicht getauften Christen, wie es die Christenkinder sind, welche die Taufe erst empfangen werden. Am zweiten Tage aber nehmen wir ihn unter die Katechumenen auf, indem wir über ihn das Gebet sprechen, welches über die Kinderkatechumenen zu sprechen ist; am folgenden Tage wenden wir die Gebete der Exorcismen an, und so vollbringen wir der Ordnung nach alles, was bei der Taufe vorgeschrieben ist" (Euchol. 344). Diese Rubrik entstammt einer spätern Zeit, wo man keine erwachsenen Katechumenen mehr hatte, wie deutlich aus ihrem fortwährenden Hinweis auf die Behandlung der Christenkinder hervorgeht. Der obige Canon, welcher auch als can. 95 des Quinisextum wiederkehrt, ist zwar älter, da er noch Heidenproselyten kennt; jedoch fällt auch er sicher in die Zeit des schon verfallenen Katechumenates, da sonst schwerlich Erwachsene schon nach zwei Tagen zu den Exorcismen des Photizomenates zugelassen worden wären. Jedenfalls hat aber die hier beschriebene Praxis für die Behandlung von Convertiten in der griechischen Kirche nach dem Erlöschen des Katechumenates als Erinnerung an dasselbe noch lange bestanden. Hieraus folgern nun die Gegner, daß es zur Zeit der Blüte des Katechumenates zwei Klassen gegeben habe, christiani und catechumeni, in deren jeder die Taufcandidaten einige Zeit verblieben, was dann später noch durch das Intervall je eines Tages thatsächlich gemacht worden sei. Da aber, wie oben gezeigt, in der griechischen Kirche das catechumenum facere schon früh bis vor das Photizomenat gerückt war, so braucht man nur Eine Klasse anzunehmen. Die dieser Klasse Angehörenden wurden, obwohl sie die Handauflegung zum Katechumenat nach obiger Voraussetzung noch nicht empfangen hatten, doch während der Blütezeit des Katechumenates der alten Gewohnheit gemäß stets Katechumenen genannt; denn die griechischen Zeugnisse aus dieser Zeit unterscheiden immer nur Katechumenen und Photizomenen. Will man also den oben vorgeschlagenen Ausweg zur Erklärung des fraglichen can. 7 nicht billigen, so muß man annehmen, daß später, als das Katechumenat schon verfallen war, vielleicht im Anschluß an die Behandlung der Kinderkatechumenen auch für Erwachsene, Hellenen, wie der Canon sagt, eine andere Praxis eingeführt worden sei, welche in der That zwischen christiani und catechumeni unterschied.

Der Verfall des Katechumenats trat theilweise schon im 5. Jahrhundert, nach demselben aber mit schnellen Schritten ein. Er zeigt sich zunächst in der Abkürzung der Katechumenatszeit, welche schon die Synode von Agde (a. 506, can. 34) auf nur acht Monate ansetzt, und zwar dieses noch für Juden, deren Unzuverlässigkeit nach den Worten der Synode selbst bekannt ist. Sodann äußert sich der Verfall des Institutes auch in dem Verlassen der alten, feierlichen Taufzeiten, Ostern und Pfingsten. Im Abendlande ging man nicht nur dazu über, auf Epiphanie, wie es bei den Orientalen Sitte war, zu taufen, sondern man folgte dem Beispiele jener auch darin, daß man die Festtage der Apostel und Martyrer als Taufstage wählte. Von Siricius an haben die Päpste und auch Synoden gegen diesen Mißbrauch gekämpft, weil dadurch die ordentliche Vorbereitung auf die Taufe geschmälert wurde, indem man sich in solchen Fällen mit einem Photizomenat von nur einer Woche begnügte. Der innere Grund für diesen Verfall des Katechumenats lag darin, daß man einerseits nur noch wenige und zuletzt gar keine erwachsenen Proselyten mehr hatte, und daß andererseits die Sitte, die Christenkinder bald nach der Geburt zu taufen, immer mehr in Aufnahme kam. Schon vor 300 bestand diese Sitte, wie aus der Polemik Tertullians gegen dieselbe zu ersehen ist (De bapt. c. 18). Nicht lange nachher aber machte sich der entgegengesetzte Gebrauch geltend, indem man außer dem Nothfalle die feierliche Taufe nach vorausgegangenem Katechumenat auch für Kinder wenigstens als wünschenswerther ansah. Man betrachtete nunmehr die Christenkinder als geborene christiani; doch scheint es, daß man auch noch ausdrücklich die Signation an ihnen vollzogen habe; wenigstens berichtet der hl. Augustinus von sich selbst, daß er als Kind mit dem Kreuze bezeichnet worden sei und das sacramentum salis empfangen habe (Confess. 1, 11). Außerdem sprechen hierfür auch die orientalischen Formulare, wie gleich zu sagen sein wird. Bezeichnender Weise übergeht Augustinus (l. c.) die Handauflegung, welche er sonst immer zugleich mit der Signation anführt; die Christenkinder wurden nämlich erst im unterrichtsfähigen Alter unter die Katechumenen aufgenommen. So war es zu Augustins Zeiten nichts Seltenes, siebenjährige Kinder unter den Katechumenen zu erblicken. In diesem Stande verblieben sie dann, bis sie sich zum Photizomenat und zur Taufe meldeten. Auf solche Weise würde das Katechumenat auch nach dem Eingehen der Heidenproselyten doch noch fortbestanden haben, wenn nicht die vorübergehend zurückgedrängte Praxis der Kindertaufe allmälig wieder die Oberhand und bald die Alleinherrschaft gewonnen hätte. Im Morgenlande erklärt sich der hl. Gregor von Nazianz allerdings noch damit einverstanden, daß man die Kinder erst im Alter von etwa drei Jahren taufe, in welchem sie auf die Fragen schon selbst antworten könnten (Or. 40 De bapt. 28). Es

entsprang dieses aber nicht dem Bestreben, die Taufe hinauszuschieben, sondern es war im Gegentheil nur ein Zugeständniß, welches er der entgegengesetzten, länger zögernden Praxis machen wollte. Selbstredend konnte aber schon mit diesem Tauftermin das Katechumenat nicht mehr bestehen; also erst recht nicht, wenn die Kindertaufe noch mehr beschleunigt wurde. Im großen Ganzen ist die griechische Kirche auf diesem Standpunkt stehen geblieben. Sie hat zunächst einen Ritus für den achten Tag nach der Geburt mit der Rubrik εὐχὴ εἰς τὸ κατασφραγίσαι παιδίον, ad signandum infantem (Euchol. 321), worin man sofort das alte christianum facere wieder erkennt, obgleich jetzt auch die Verleihung des Namens an das Kind damit verbunden ist. Sodann hat sie einen Ritus für den vierzigsten Tag nach der Geburt (Euchol. 324), wobei der Pathe (ὁ μέλλων ἀναδέχεσθαι) zugegen sein muß. Außer mehreren Signationen kommt hier auch ein Gebet der Handauflegung vor; der Zweck des ganzen Ritus wird angegeben in den Worten ἐκκλησιάζεται ὁ δοῦλος τοῦ θεοῦ, ecclesiae fit consors servus Dei, was Simeon von Thessalonich (gest. 1429) dahin erklärt: Exinde catechumenis annumeratur puer. Beide Riten setzen voraus, daß das Kind noch nicht getauft ist; außer dem Nothfalle wird nämlich die Taufe erst später gespendet; es kommt auch jetzt noch bei den Griechen vor, daß Kinder von einigen Jahren zur Taufe gebracht werden. Die anderen orientalischen Riten haben ähnliche Gebete und Cerimonien an den betreffenden Stellen. Das syrisch-antiochenische Taufformular (Assem. Cod. liturg. I, 202) hat eine oratio super puerum, dum consignatur die octavo, im Eingang des Taufritus selbst eine oratio super parvulos, qui catechizantur, und eine dritte für die catechumeni, qui veritatem perspectam et exploratam habent et accedunt, ut signaculum adoptionis filiorum — die Taufe — accipiant. Ebenso lautet der alexandrinische Taufordo (Denzinger, Ritus Orient. I, 214), in welchem aber die beiden letzten Gebete irrthümlich umgestellt sind. Im Abendlande ging die allgemeine Einführung der Kindertaufe noch schneller vor sich, wozu die pelagianischen Streitigkeiten viel beitrugen, da sie das Dogma von der absoluten Nothwendigkeit der Taufe auch für Kinder den Zeitgenossen deutlicher zum Bewußtsein brachten. Dennoch hat man gerade im Abendlande die Oberstufe des Katechumenates, das Photizomenat, am längsten beibehalten, indem die betreffenden Acte an Kindern vorgenommen wurden. Zu diesem Zwecke taufte man von Quadragesima an nur noch in Nothfällen; die übrigen Kinder machten die Scrutinien mit und wurden am Charsamstag feierlich getauft. An einigen Orten schloß man sogar beim Beginn der Fastenzeit den Taufbrunnen und versiegelte ihn mit dem bischöflichen Siegel (Conc. Tolet. 17 a. 694, can. 2). Die Zahl der Scrutinien wurde in diesen späteren Zeiten von drei auf sieben erhöht, wobei jedoch die Cerimonien des Charsamstags, soweit sie die Täuflinge betrafen, als siebentes mit eingerechnet waren. Vor Pfingsten blieb es aber bei den drei Scrutinien.

Die Scrutinien begannen mit einer öffentlichen denunciatio pro scrutinio, d. h. mit der Ankündigung, daß die Katechumenen sich an einem bestimmten Tage zum ersten Scrutinium einzufinden hätten. An diesem Tage kamen dieselben früh Morgens vor der Kirchthüre zusammen, und hier wurden von einem Acoluthen ihre und der Pathen Namen aufgeschrieben. Unterdessen kleidete der Priester sich an, und alsdann wurden die Katechumenen durch den Diacon hereingerufen und von den Acoluthen aufgestellt (masculi in dextram, feminae in sinistram partem). Jetzt folgten zunächst die Cerimonien der christiani und catechumeni, nämlich Signation, Handauflegung und datio salis. Wahrscheinlich wurden diese Cerimonien vor jedem Scrutinium wiederholt, weil jedesmal neue Kinder hinzukamen, an denen sie noch nicht vorgenommen waren. Darnach entließ der Diacon die Katechumenen, und es begann die heilige Messe. Nach dem Kyrie sprach der Priester eine Oration super electos, die dann in die Kirche zurückgerufen wurden. Nachdem sie wieder, wie vordem, aufgestellt worden, nahm man die Exorcismen an ihnen vor, worauf sie die Kirche abermals verlassen mußten. Die heilige Messe nahm dann ihren Fortgang; beim Offertorium opferten die Pathen für die Kinder; beim Memento pro vivis wurden die Namen der Pathen, im Hanc igitur die der Kinder recitirt. Nach der Messe wurde der Tag des folgenden Scrutiniums angesagt: Die illo vel illo veniente collegite vos temporius ad ecclesiam illam vel illam. Wenn drei Scrutinien waren, so galt das zweite, wenn sieben, das dritte nicht den Exorcismen, sondern einem andern Zweck. Nach der Lection des Tages wurden von vier Diaconen die Anfänge der vier Evangelien recitirt und nach jedem derselben von dem Priester eine darauf bezügliche, liturgisch fixirte Ansprache gehalten. Dieser Gebrauch läßt sich für die Zeit des noch bestehenden Katechumenates nicht nachweisen, ist also später aufgekommen. Darauf folgte die alte traditio symboli et orationis Dominicae in einer ebenfalls liturgisch fixirten Fassung, und ein Acoluth sagte das Symbolum griechisch und lateinisch her. Dieses Scrutinium hieß apertio aurium und galt als das wichtigste von allen (vgl. zu dieser Darstellung der Scrutinien Sacramentarium Gelasianum bei Muratori, Liturgia Romana vetus I, 563, n. 42; Sacram. Gellonense — 8. Jahrhundert — bei Martène, De ant. Eccl. ritib. I, 98; Ordo Romanus VII bei Mabill., Mus. Ital. II). Die sieben Scrutinien werden zuletzt als noch existirend erwähnt um 1286 von Durandus (Rationale 6, 125); er bemerkt zum Mittwoch nach dem vierten Fastensonntage, daß die sieben Scrutinien noch in einigen Kirchen ge-

halten würden; die aurium apertio dagegen bezeichnet er als einen allgemein verbreiteten Gebrauch. Letztere hat sich auch viel länger erhalten; noch aus dem vorigen Jahrhundert bringt Martène (De ant. Eccl. ritib. I, 118) eine Darstellung dieses dritten Scrutiniums, wie es zu Lüttich gehalten wurde. In diesem hatte man die Exorcismen und die Acte der apertio aurium vereinigt. Am Schlusse heißt es aber: Olim reservabantur ad sabbatum sanctum baptizandi, hodie statim post scrutinium baptizantur. Seitdem ist auch dieser letzte Rest des alten Katechumenates aus der Geschichte verschwunden. — Literatur: Höfling, Sacrament der Taufe, Erlangen 1846; J. Mayer, Geschichte des Katechumenates, Kempten 1863; A. Weiß, Altkirchliche Pädagogik, Freiburg i. B. 1869; F. Probst, Lehre und Gebet, Tübingen 1871; Derſ., Sacramente und Sacramentalien, Tübingen 1872; Derſ., Katechese und Predigt von 300—600, Breslau 1884; v. Zezschwitz, System der christlich-kirchlichen Katechetik, 3 Bde., Leipz. 1863—1872; Schöberl, Lehrb. der kath. Katechetik, Kempten 1890. [Küpper.]

Katechumenenmesse, ſ. Messe.

Katerkamp, Johann Theodor Hermann, Domdechant und Professor an der theologischen Facultät der königlichen theologisch-philosophischen Akademie zu Münster, wurde am 17. Januar 1764 in Ochtrup, einem kleinen Orte des Münsterlandes, als Sohn wohlhabender Eltern geboren. In seiner Heimat vorbereitet, setzte er die Gymnasialstudien bei den Franciscanern zu Rheine fort und vollendete sie auf dem Gymnasium zu Münster. An der ehemaligen Universität daselbst studirte er alsdann Philosophie und Theologie. Der geschätzte Professor der Kirchengeschichte, Becker, dessen vertrauten Umgang der fromme und fleißige Student genoß, scheint bei ihm den Grund zu seiner Vorliebe für kirchengeschichtliche Studien gelegt zu haben. Derselbe Becker empfahl ihn auch, als er im J. 1787 die heilige Priesterweihe empfangen hatte, als Hauslehrer für die beiden jungen Freiherren von Droste-Fischering, Franz Otto und Clemens August. Mit diesen seinen Zöglingen verband ihn bald die innigste und treueste Freundschaft. Schon im Droste'schen Hause machte er die Bekanntschaft der Fürstin Gallitzin (ſ. d. Art.), die damals der geistreiche Mittelpunkt des wissenschaftlichen und religiösen Lebens zu Münster war. Im Kreise der Fürstin konnte Geist und Gemüth des begabten jungen Priesters nur reichliche Anregung und Befruchtung empfangen. Eine zweijährige Reise, die er dann mit seinen Zöglingen durch Deutschland, die Schweiz, Italien und Sicilien machte, wirkten naturgemäß in derselben Richtung, zumal da er überall mit den berühmtesten Männern in Berührung kam. Namentlich lernte er auf dieser Reise auch Lavater kennen, auf den er einen sehr günstigen Eindruck gemacht haben muß, da derselbe in mehreren Briefen seiner mit besonderer Wärme gedenkt. Diese Reise bildete den Abschluß der erzieherischen Thätigkeit Katerkamps bei den beiden Droste. Bei dem geistigen Entwicklungsgange, den er bis dahin durchgemacht hatte, konnte ihm, als er im J. 1797 von der Reise zurückgekehrt war, nichts erwünschter sein, als die Einladung der Fürstin Gallitzin, in ihr Haus überzusiedeln. Er selbst bekannte später, er habe, obgleich er auf seinen Reisen die ausgezeichnetsten Menschen, Katholiken wie Protestanten, kennen gelernt, doch nirgends größere Männer gefunden, als damals im Kreise der Fürstin. Die Jahre, welche er bis zum Tode der letztern (27. April 1806) in deren Haus zubrachte, waren für ihn höchst genuß- und lehrreiche. Insbesondere läßt sich der Einfluß des Grafen Leopold zu Stolberg auf ihn in seinen späteren wissenschaftlichen Arbeiten nicht verkennen. In die Oeffentlichkeit war Katerkamps Name bis dahin nicht gedrungen; nur eine französische Schrift hatte er im J. 1806 in deutscher Uebersetzung herausgegeben. Erst mit dem Jahre 1809, in welchem ihm, zunächst provisorisch, das Lehramt der Kirchengeschichte an der theologischen Facultät der Universität zu Münster übertragen wurde, beginnt seine öffentliche Wirksamkeit. Im J. 1816 wurde er zum außerordentlichen Professor der Kirchengeschichte und Moraltheologie und 1819, nachdem die Universität in eine Akademie mit philosophischer und theologischer Facultät umgewandelt worden war, zum ordentlichen Professor der Kirchengeschichte und des Kirchenrechts, später auch der Patrologie, ernannt. Im J. 1820 promovirte ihn die Universität Landshut zum Doctor der Theologie. Die kirchliche Behörde gab der Anerkennung seiner Verdienste Ausdruck, indem sie ihn 1823 zum Domcapitular und 1831 zum Domdechanten beförderte, nachdem er schon 1821 zum Examinator synodalis ernannt worden war. — Nach kurzer Krankheit starb Katerkamp am 9. Juni 1834. Wie er als katholischer Christ und Priester gelebt hatte, starb er auch als solcher. Sein ganzes Leben zeichnete sich aus durch Reinheit und Unschuld, durch geläuterte Religiosität und wahre Frömmigkeit, durch gewissenhafte Treue in seinen Berufspflichten, durch Wohlwollen und Wohlthun gegen seine Mitmenschen.

Katerkamp hat sich ebensowohl durch seine akademische Lehrthätigkeit wie durch seine schriftstellerischen Arbeiten dauernden Ruhm erworben. Sein Hauptwerk ist die Kirchengeschichte, von der 1819 zu Münster bei Theissing die Einleitung erschien: „Geschichte der Religion bis zur Stiftung einer allgemeinen Kirche", auch unter dem Titel „Universal-historische Darstellung des Lebens nach der irdischen und überirdischen Beziehung des Menschen". Es folgten dann, in derselben Verlagshandlung gedruckt, von 1823 bis 1834 fünf Bände Kirchengeschichte, welche bis zum Jahre 1153 reichen. Das Werk beruht auf umfassenden und eingehenden Quellenstudien; Katerkamp verbindet in demselben mit einer eleganten, lichtvollen und geistreichen Darstellung eine warme,

wohlthuende Liebe zu seiner Kirche. Als Mängel haften diesem Werke besonders das durch die Eintheilung in gar zu viele kleine Epochen bedingte Vorwalten der Zeitabtheilung vor der Realabtheilung, eine manchmal nicht gelungene Anordnung des Stoffes und das fast gänzliche Fehlen der Quellen- und Literaturangaben an; gleichwohl ist es unter den damals bestehenden deutschen Bearbeitungen der Kirchengeschichte die hervorragendste Leistung, und auch noch jetzt behauptet es seinen hohen Werth; man kann daher nur bedauern, daß es dem Verfasser nicht vergönnt war, seine Lieblingsarbeit zum vollen Abschlusse zu bringen. — Eine holländische Uebersetzung der Kirchengeschichte gab J. G. Wennekendonk in Utrecht heraus. (Vgl. über die Kirchengeschichte Katerkamps Tübinger Theologische Quartalschrift 1823, 484 ff.; 1825, 486 ff.; 1831, 519 ff.; Wiener Jahrbücher der Literatur XXVI, 1 ff.) Außerdem erschien von Katerkamp im Druck: Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche. Nach dem französischen Miroir du clergé, Münster 1806, 2 Bde., 3. Aufl. 1844; Friedrich Leopolds Grafen zu Stolberg historische Glaubwürdigkeit im Gegensatze mit des Herrn Dr. Paulus kritischer Beurtheilung seiner Geschichte, auch unter dem Titel: Zur Widerlegung der dritten Beilage im dritten Hefte des Sophronizon, Münster 1820; Denkwürdigkeiten aus dem Leben der Fürstin Amalia von Gallitzin, geborenen Gräfin von Schmettau, mit besonderer Rücksicht auf ihre nächsten Verbindungen: Hemsterhuys, Fürstenberg, Overberg und Stolberg. Mit den Bildnissen der Fürstin, Fürstenbergs und Overbergs, Münster 1828, 2. Aufl. 1839; endlich drei Sermones synodales in ecclesia cathedrali Monasteriensi habiti, 1829, 1830, 1834. Die erste derselben behandelt den Ursprung und Zweck der Synodalreden, die zweite ist der Würde des Priesterthums und die dritte dem priesterlichen Eifer gewidmet. (Vgl. Ernst Raßmann, Nachrichten v. d. Leben u. d. Schriften münsterländischer Schriftsteller des 18. u. 19. Jahrh., Münster 1866, woselbst sich auch die ganze auf Katerkamp bezügliche Literatur verzeichnet findet. [Fechtrup.]

Katharer, s. Albigenser, Patariner und Paulicianer.

Katharina von Alexandrien (bei den Griechen Αἰκαθαρινά = die allzeit Reine, bei den Armeniern Nectarina), die hl., Jungfrau und Martyrin, eine der gefeiertsten Heiligen im Morgen- wie im Abendland, hat ihr Fest bei Lateinern und Griechen 25. November, bei den Ruthenen 24. November, bei den Armeniern 27. März; manche Kirchen, wie die der hl. Katharina in Paris, feiern außerdem im Mai das Fest der Uebertragung ihrer Reliquien. Sie gehört zu den 14 Nothhelfern, deren Verehrung man bis in's 9. Jahrhundert zurückverfolgen zu können glaubt. Unter ihrem Namen wird 1222 zu Paris eine Genossenschaft von Hospitaliterinnen genannt, welche zur Krankenpflege im Katharinenspital bestimmt waren und zeitweise auch von „Brüdern der hl. Katharina" in dieser Thätigkeit unterstützt wurden. Schon viel früher, 1063 oder 1067, nach Anderen wahrscheinlicher im 12. Jahrhundert, war auch ein Ritterorden der hl. Katharina entstanden, welcher die Reliquien der hl. Katharina sowie die Wallfahrt nach dem Sinai zu schützen hatte. Die Ritter befolgten die Regel des hl. Basilius, gelobten eheliche Keuschheit und hatten eine Dienstzeit von zwei Jahren auf dem Sinai. Als Abzeichen trugen sie auf ihrem weißen Wamms die Marterwerkzeuge der Heiligen, das zerbrochene Rad gekreuzt durch ein blutiges Schwert. Zahllose Klöster, Kirchen und Altäre waren auch im Abendlande ihr geweiht. Die philosophische Facultät von Paris wählte sie zur besondern Schutzheiligen, und sie galt daher als Patronin des philosophischen Studiums und der Schule überhaupt, so daß auch noch lange nach der Reformation an protestantischen Universitäten wie Wittenberg, Tübingen u. s. w. ihr Fest hochfeierlich, selbst mit Festrede zu ihrer Ehre, begangen wurde (Gretser, De Sacr. Peregrinat. 2, 20, Opp. ed. Ratisb. IV, 2, 114). Ihre Verehrung führt noch jetzt alljährlich zahlreiche Angehörige der schismatischen Kirche zum Sinaikloster, wo man ihre Reliquien bewahrt, und wo ihr vom Kaiser von Rußland ein Prachtdenkmal von seltener Kostbarkeit errichtet wurde. Hier sind jedoch von den Reliquien nur noch das Haupt und die eine Hand übrig. Außerdem führt man einen Eindruck im Felsenscheitel des nach ihr benannten Berges auf eine von ihr wunderbar eingeprägte Fußspur zurück. Andere Reliquien brachte der Einsiedler Simeon von Trier 1027 vom Sinai nach Rouen (Boll. Jun. 1, 90). Die ungemein liebliche Legende, welche auch in's römische Brevier aufgenommen ist, schildert Katharina (wenigstens in der spätern Ausschmückung) als Jungfrau aus königlichem Geschlecht, schön, reich, in den Wissenschaften sehr bewandert. Bei der Christenverfolgung, die Maxentius in Alexandrien veranstaltete, blieb sie nicht nur dem Glauben treu, sondern widerstand auch den Verführungsversuchen des Kaisers. Fünfzig Philosophen, denen der Tyrann bei Todesstrafe befohlen, die Jungfrau durch Ueberredung gefügig zu machen, wurden von ihr in der Disputation überwunden und zum Christenthum bekehrt und erlitten noch vor ihr den Martyrertod durch Feuer. Die Jungfrau selbst sollte gerädert werden, allein auf wunderbare Weise zerbrach das Rad, als man es anwenden wollte; zuletzt ward sie enthauptet. Milch statt des Blutes entströmte der Halswunde, Engel brachten den Leichnam auf die Höhen des Sinai. In der Geschichte ihrer eigenen Bekehrung zum Christenthum findet sich der Zug, daß, während der Einsiedler Ananias für sie, die Heidin, betet, sie Christum schaut und ihn zum Bräutigam verlangt. Aber erst nachdem sie getauft ist, wird ihr Wunsch erfüllt; unter Vermittlung Mariä erhält sie den Brautring.

Es ist allgemein zugegeben, daß sämmtliche Acten und Lebensbeschreibungen, welche wir von der Heiligen besitzen, sehr späten Ursprunges und ungeschichtlich sind. Dagegen glaubte man (besonders seit Assemani's Kalendar. V, 376) in einer vornehmen und gelehrten alexandrinischen Jungfrau, deren Standhaftigkeit gegen Verfolgung und Verführung Eusebius (H. E. 8, 14) beschreibt, diese Heilige zu erkennen. Allein schon Rufin nennt in seiner Uebersetzung des Eusebius (H. E. 8, 17) als jene standhafte Jungfrau die hl. Dorothea, und die Bollandisten (Febr. I, 776) stimmen bei, schon deßhalb, weil diese Jungfrau nur verbannt, nicht hingerichtet wurde. Doch bietet Eusebius andere Momente, welche wenigstens den Kern der Legende als innerlich wahrscheinlich erscheinen lassen. Er spricht an jener Stelle von vielen alexandrinischen Frauen und Jungfrauen, welche in der Verfolgung muthig den Glauben bekannten, und hebt nur Dorothea wegen ihres entschiedenen Kampfes für die Jungfräulichkeit hervor. Wir erfahren in der Geschichte des Origenes (H. E. 6, 3), daß nicht wenige christliche Frauen und Jungfrauen in Alexandrien sich den Studien hingaben; namentlich wird eine Heraïs genannt. Das Nämliche bezeugt Eusebius (H. E. 8, 14) von der hl. Dorothea, und das spätere Beispiel der Philosophin Hypatia bestätigt dieß für die Frauenwelt Alexandriens überhaupt. Bei Eusebius (H. E. 6, 42) erzählt ferner der hl. Dionysius von Alexandrien selbst (c. 250), daß die Christen zu Zeiten der Gefahr in die Berge Arabiens flohen, unter denen der Sinai der bedeutendste war; hierzu stimmt der Umstand, daß die Katharinenlegende die Heilige mit dem Sinai in besondere Beziehung bringt.

Allein die gewöhnlichen Angaben bereiten große Schwierigkeiten. Obgleich die Heilige in Alexandrien gelitten haben soll, fehlt ihr Name in den ägyptischen und abessinischen Kalendarien durchaus, gerade so wie im Abendland in den ächten Martyrologien Beda's, Ado's und Usuards. Obgleich sie 307 oder doch 312 gelitten haben muß, lassen sich erst vom 9. Jahrhundert an Spuren ihrer Verehrung entdecken; in den sieben ersten christlichen Jahrhunderten ist ihr Name völlig unbekannt, und dann taucht sie erst als Aecaterina auf. Indeß hat der Mönch Ammonius von Canopus 373 den Sinai besucht und das Leben der dortigen Mönche beschrieben; die hl. Silvia bestieg den Berg Ende des 4. Jahrhunderts und hinterließ eine Schilderung ihres Aufenthalts daselbst; noch ausführlicher beschrieb zu Anfang des 5. Jahrhunderts der hl. Nilus das Kloster auf dem Sinai und zählt alles auf, was den Sinai ehrwürdig machen kann, aber keiner dieser Augenzeugen erwähnt die hl. Katharina. Diese Schwierigkeiten haben verschiedene Vermuthungen zu ihrer Lösung hervorgerufen. Baronius stellt die Muthmaßung auf, Katharina und Dorothea seien Eine Person, Dorothea (= Gottesgabe) nur der in der Taufe erhaltene christliche Name der vorher heidnischen Hekaterine (= Hekate). Wie viele andere Christen, sei die Getaufte während der Verfolgung zum Sinai geflohen, aber von den Schergen Maximins eingeholt und in Alexandrien hingerichtet worden. Papenbroek gibt einer andern Muthmaßung den Vorzug. Da in allen Legenden stets Maxentius als der Verfolger genannt wird (der gar nicht nach Alexandrien kam) und zwar in solcher Verbindung, daß von einer Verwechslung mit Maximin nicht die Rede sein kann, so dürfte die Heilige vielleicht unter Maxentius in Rom gemartert, der kostbare Leib von Arabern nach dem Sinai gebracht und dort begraben, die angebrachte Grabinschrift nach mehreren hundert Jahren von den Mönchen entdeckt worden sein. Was Eusebius (8, 14) über die Verfolgung des Maxentius in Rom erzählt, ist dieser Annahme nur günstig. Wäre die von Dr. G. Ebers (Durch Gosen zum Sinai 276) aufgestellte Ansicht gerechtfertigt, wonach in einem Mosaikbilde der Sinaikirche, das er dem 7., spätestens dem 8. Jahrhundert zuweist, die hl. Katharina als Gegenstück zum Bilde des Moses erscheint, so hätten wir hier die älteste Spur von der Verehrung der Heiligen. Deutlichere Nachrichten finden sich erst seit dem 10. Jahrhundert. Das Menologium Basilianum, eine höchst wahrscheinlich für Basilius II. (975—1025), frühestens aber für Basilius I. (gest. 886) gearbeitete Sammlung von Heiligenleben, sicher das älteste uns bekannte griechische Menologium, enthält eine kurze und verhältnißmäßig einfache Erzählung vom Martyrium der hl. Katharina. In der 950 von Simeon Metaphrastes veranstalteten Legendensammlung findet sich gleichfalls eine von ihm selbst neu überarbeitete Legende der hl. Katharina, bereits mehr ausgesponnen und mit Zuthaten bereichert (Migne, PP. gr. CXVI, 275 ss.). Unabhängig von diesem schrieb noch im nämlichen Jahrhundert der griechische Mönch Athanasius ein Leben der hl. Katharina, das einst von Papenbroek vergeblich gesucht, jetzt in zwei Handschriften bekannt geworden ist (in Wien und in Oxford, Bodleian. Cod. Barocciani n. 180). Auf diese drei ältesten Erzählungen sind alle späteren Legenden zurückzuführen. In Bezug auf die Zeit der Uebertragung der Reliquien, auf die Art, wie die Grabstätte, der Name und die Geschichte der Heiligen bekannt geworden sind, fehlen alle Anhaltspunkte. Nur erzählt Rudolf von Frumeynsberg, ein deutscher Edelmann, der 1343 das heilige Land bereiste, 500 Jahre lang habe der Leib der Heiligen auf der Höhe des Sinai geruht und sei dann in's Kloster übertragen worden. Aber gerade die letztere Angabe ist nicht genau, da nachgewiesen ist, daß der heilige Leib noch das ganze 11. Jahrhundert hindurch als Gegenstand hoher Verehrung für Mönche und Pilger in derjenigen Grabstätte blieb, in welcher er zu Ende des 8. oder zu Anfang des 9. Jahrhunderts entdeckt worden war. Uebereinstimmend damit berichtet Simone Sigoli, der 1384 mit fünf anderen Florentinern

den Sinai beſtieg, daß erſt 500 Jahre nach dem Tode der Heiligen ihre Reliquien entdeckt worden ſeien. So führt alſo auch die Tradition des Kloſters, deſſen jetzige Kirche von Juſtinian I. im 6. Jahrhundert erbaut wurde, das aber längſt vorher beſtand, und deſſen frühere Kapelle in der Ueberlieferung als eine Stiftung der hl. Helena bezeichnet wird, kaum über das 8. Jahrhundert hinauf. Wie es ſcheint, war die Heilige, als Juſtinian die Verklärungskirche auf dem Sinai baute, völlig unbekannt. Wir ſtehen alſo hier vor einem Räthſel oder vielmehr vor einer Aufgabe für den Kirchengeſchichtſchreiber. Daß durch bloße Ueberwucherung der Sagenbildung in die geſammte Kirche eine ſo allgemeine Verehrung, wie die der hl. Katharina, habe eindringen können, erſcheint innerlich gar zu unglaublich, und da bis jetzt hiſtoriſche Documente fehlen, ſo muß man von der Zukunft weitere Aufſchlüſſe erwarten.

Zahllos ſind die Lebensbeſchreibungen der Heiligen, welche aus dem Mittelalter in Proſa und in Verſen erhalten ſind. Eine der älteſten (12. Jahrhundert) iſt die dichteriſche der Schweſter Clementia Barking in altengliſcher Sprache, die ſchon einem ältern Vorbilde folgt und bald auch franzöſiſch nachgeahmt wurde (Furnivall, Early English Poems and Lives of Saints, Berlin 1862, 90; Notices et Extraits de la Biblioth. nation. XXXIII, 1, 58). Faſt vollſtändige Literaturangabe nebſt mittelalterlichen Texten enthält das Buch von Knuſt, Geſchichte der Legenden der hl. Katharina von Alexandrien und der hl. Maria von Aegypten, Halle 1890, das deßwegen trotz des ungehörigen Tones und des Mangels an Vorkenntniſſen ſeinen Werth behält. Außerdem ſind noch zwei Lebensdarſtellungen von dieſer Heiligen beſonders merkwürdig: eine in franzöſiſcher Sprache, welche Jean Mielot auf Befehl ſeines Herrn, Philipps des Guten von Burgund (geſt. 1467), geſchrieben hat, wegen der herrlichen Miniaturen, mit denen ſie geſchmückt iſt; eine andere, lateiniſch geſchriebene, weil ſie von dem Humaniſten Pietro Aretino, ſonſt einem Hauptvertreter der heidniſchen und unzüchtigen Renaiſſance, verfaßt iſt. Viele mitteldeutſche Bearbeitungen nennt Goedeke, Grundriß der Geſchichte der deutſchen Dichtung I, 233. Mit beſonderer Vorliebe nahm man die Legende zum Gegenſtand von Myſterien-Spielen. Die früheſte Spur einer ſolchen dramatiſchen Darſtellung iſt ein Spiel über das Martyrium der hl. Katharina, welches der von Abt Richard von St. Albans als Lehrer aus der Normandie berufene Gaufrid (ſpäter Abt von St. Albans 1119—1146) in Dunſtable von ſeinen Schülern aufführen ließ. Auch ſpätere Dichter, wie Dryden (Tyrannic Love), haben die Heilige als Ideal chriſtlicher Jungfräulichkeit auf die Bühne gebracht. Franzöſiſche Spiele aus dem 14. und 15. Jahrhundert ſind verzeichnet bei Petit de Julleville, Les Mystères, Par. 1880, I, 194; II, 4 ss. Für die bildenden Künſte war dieſe Legende ſtets ein Lieblingsgegenſtand, an welchem gefeierte Meiſter, wie Memling, H. van Eyck, Cranach u. ſ. w., ſich verſuchten. Man ſtellt die Heilige dar mit der Krone, dem zerbrochenen Rad, dem Schwert, dem Buch, in der Disputation mit den Philoſophen, bei der Verlobung mit dem Jeſuskind oder den überwundenen Tyrannen zu ihren Füßen. (Tillemont, Mémoires pour servir à l'Hist. Eccl. V, Paris 1702, 446; Acta SS. Boll. vindicata, Antw. 1755, p. 364, n. 76 sqq.; Acta SS. Febr. I, 776 sqq. [S. Dorothea]; J. Molanus, De Historia SS. Imaginum 3, 50 [Migne, Theologiae Cursus XXVII, 386 nota]; Pagi ad ann. 307, n. 16; Ch. Hardwick, An Historical Inquiry touching St. Catherine of Alexandria, Cambridge 1849; Georg Ebers, Durch Goſen zum Sinai, Leipzig 1872, 268—282 und 356—363.) [Pfülf S. J.]

Katharina von Bologna, die hl., O. S. Franc., ward zu Bologna 8. September 1413 als einziges Kind reicher und vornehmer Eltern geboren. Dieſe waren Johannes de Vigri, nach Anderen Negri (geſt. 1426), damals Geſchäftsträger des Markgrafen von Ferrara in Venedig, und Benvenuta Mammolini aus Bologna. Mit 14 Jahren ward die Tochter Ehrendame Margaretha's von Eſte und nach deren Vermählung ſchloß ſie ſich einer Genoſſenſchaft von etwa 50 Jungfrauen an, welche unter Lucia Maſcaroni nach der Regel des dritten Ordens vom hl. Franciscus in Ferrara zuſammenlebten. Nachdem hauptſächlich durch ihr Bemühen aus dieſer Genoſſenſchaft das Clariſſenkloſter zum hl. Frohnleichnam hervorgegangen war, legte ſie daſelbſt 1432 die feierlichen Gelübde ab und ward bald Novizenmeiſterin, wußte aber die Wahl zur Abtiſſin durch Bitten von ſich abzulenken. Im J. 1457 reiſte ſie, obgleich todkrank, an der Spitze mehrerer Schweſtern nach Bologna, um dort den Bau des neuen Kloſters vom hl. Chriſtophorus zu leiten und als erſte Abtiſſin dem Kloſter vorzuſtehen. Ihre zum zweiten Mal verwittwete Mutter war ihr als Laienſchweſter dahin gefolgt. Bei dieſer Ueberſiedelung, die ihr wegen der Liebe zum Kloſter von Ferrara ſehr ſchwer fiel, wurde ihr vom Provinzialobern befohlen, von nun an den Namen „Katharina von Bologna" zu führen, der ihr ſchon früher in einer Viſion angegeben worden war. Nach muſterhafter Verwaltung und umſichtiger Leitung ſtarb ſie zu Bologna 9. März 1463. Zwei Jahre lang konnten ſich die Schweſtern nicht entſchließen, eine neue Abtiſſin zu wählen, und die Erinnerung an die Anordnungen und Ermahnungen der Verſtorbenen genügten völlig, die Ordnung aufrecht zu erhalten, bis der Befehl der Oberen zur Neuwahl nöthigte. Wunder und Weisſagungen, aber auch die Schule vieler und ſchwerer Verſuchungen zeichnen das Leben der Heiligen aus. Die daraus geſchöpfte Erfahrung hat ſie niedergelegt in den 1438 zu Ferrara verfaßten, aber erſt bei ihrem Tode vorgefundenen

Revelationes, sive de septem armis spiritualibus. Auch ein lateinischer Hymnus über die sinnenreichen Geheimnisse des Rosenkranzes ist von ihr verfaßt. Die schon zu ihren Lebzeiten oft beobachtete himmlische Verklärung ihrer früh gealterten, unschönen Züge trat noch mehr nach ihrem Tod hervor, selbst nachdem sie 18 Tage lang ohne Sarg in der Erde bestattet lag. Ein wunderbarer Duft, den ihr Grab aushauchte, führte zur Ausgrabung der Leiche, die seitdem als Gegenstand der Verehrung in einer eigenen Kapelle des Klosters aufbewahrt wird. Einer Lebenden ähnlich sitzt sie reich gekleidet auf einem Sessel, die Hände auf dem Schooß, nur durch ein eisernes Gitter von dem Beschauer getrennt. Clemens VII. gestattete ihre Verehrung, Clemens VIII. nahm sie in das Martyrologium auf, aber erst Clemens XI. ließ in aller Form ihren Prozeß vornehmen, und dieser ward 1724 unter Benedict XIII. beendigt. (Acta SS. Mart. II, *34—88; J. Marcus, Das Leben der hl. Katharina von Bologna, nach dem Ital., Regensb. 1868; A. Butler [Räß u. Weis], Leben der Väter ꝛc. III, 517—519; Görres, Die christl. Mystik II, 55 u. 158. [Pfülf S. J.]

Katharina von Gebweiler (auch Gebsweiler oder Gewesweiler) starb etwa um 1330 als Priorin des Dominicanerinnenklosters Unterlinden bei Colmar im Elsaß, dem vorher schon eine Verwandte von ihr, Hedwig von Gebwyler, angehört hatte. Das Kloster, 1222 von zwei frommen Wittwen gegründet, gehört zu den „besonderen Stammsitzen, in denen das mystische Leben mit dem glänzendsten Erfolg geübt und getrieben wurde". Katharina gilt als die Verfasserin zahlreicher Lebensgeschichten ihrer Ordensschwestern (Liber de vitis primarum sororum monasterii Unterlind.), wie damals auch in vielen anderen Frauenklöstern des Dominicanerordens gleichzeitige Sammlungen von Lebensbildern durch die Schwestern selbst veranstaltet wurden. (Manche wollen freilich ihr Werk der Elisabeth Kempfin zuschreiben.) Eine handschriftliche Chronik (Ueberlinger H. S. 1894/267) rühmt an ihr neben hoher Tugend außergewöhnliche Gelehrsamkeit und trefflichen lateinischen Ausdruck; ihre Bücher hätten weite Verbreitung gefunden in deutschem und welschem Land; seit St. Katharina sei eine Jungfrau von solcher Weisheit in der Christenheit nicht mehr gefunden worden. (Vgl. L. Clarus, Lebensbeschreibungen der ersten Schwestern des Klosters der Dominicanerinnen zu Unterlinden von deren Priorin Katharina von Gebsweiler, Regensb. 1863; Pez, Bibl. ascet. VIII, 35—399; Steill, Ephemerides Dominicano-Sacrae, Dil. 1692; Ph. Strauch, Margaretha Ebner, Freib. 1882, 368 [71]; O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen, Berl. 1886, I, 9. 10.) [Pfülf S. J.]

Katharina von Genua, die hl., geb. Ende 1447, war eines der fünf Kinder des Grafen Jacob Fieschi von Lavagna und seiner Gattin, der vornehmen Genuesin Francisca de' Negri. Das Haus der Fieschi (Flisci), eines der ältesten und angesehensten in Genua, das der Kirche zwei Päpste, dem Vaterland Helden und Staatsmänner in großer Zahl gegeben hatte, und das seinen Ursprung auf das bayrische Fürstenhaus des 11. Jahrhunderts zurückführte, stand damals — gerade hundert Jahre vor der unglücklichen Erhebung gegen die Doria — in seiner ganzen Größe da. Der Vater starb als Vicekönig von Neapel unter René von Anjou, und noch zu Lebzeiten der Heiligen war ein Niccolò Fieschi ein hervorragendes Mitglied des Cardinalcollegiums. Sorgfältig erzogen, neigte sich Katharina früh den Uebungen ernster Frömmigkeit, insbesondere der Betrachtung des bittern Leidens zu. Zwölf Jahre alt, ward sie mit einer besondern Gebetesgabe begnadigt, und ein Jahr später verlangte sie Aufnahme in das Augustinerinnenkloster Sta. Maria della Gratia, dem ihre ältere Schwester Limbania bereits angehörte. Allein gegen ihren Wunsch gaben die Eltern 13. Januar 1463 die schöne Jungfrau dem genuesischen Patriciersohn Julian Adorno zur Ehe, um nach langem Familienzwist die Versöhnung mit jenem Hause zu besiegeln. Damit begann für Katharina eine schwere Leidenszeit. Zu dem Kummer über die Leichtfertigkeit und Verschwendung des Gatten, sowie über die rücksichtslose Behandlung, welche sie von ihm erfuhr, gesellten sich während fünf langer Jahre schwere innere Prüfungen. Auch der Versuch, während der folgenden Jahre durch ein mehr weltliches Leben dem Gatten sich anzupassen, diente nur dazu, sie innerlich noch elender zu machen, bis im Mai 1474, da sie eben beichten wollte, eine plötzliche Erleuchtung sie aus ihrem Trübsinn herausriß. Das gottinnige Leben, welches sie jetzt beginnen konnte, ward nicht gestört durch den Bankerott und die völlige Verarmung des Gatten. Im J. 1479 ließ sie sich als Krankenpflegerin in dem großen Spital Pammatone anstellen; 1491 ward sie daselbst Vorsteherin und legte neben heldenmüthiger Aufopferung großes Verwaltungstalent an den Tag. Besonders während der großen Pest 1493 und 1501 konnte sie Beides bethätigen. Ihr Gatte, durch ihren Einfluß bekehrt, trat in den dritten Orden des hl. Franciscus und lebte seitdem mit ihr in Enthaltsamkeit. Auch die Ungeduld und das mürrische Wesen in seiner letzten Krankheit verwandelte sie in kindliche Ergebung. Sie selbst mußte 1497 wegen Kränklichkeit ihr Vorsteheramt im Spital niederlegen und starb nach ganz ungewöhnlichen Leiden 15. September 1510. Clemens XII. hat sie 1737 heilig gesprochen, Benedict XIV. ihren Namen unter dem 22. März in's Martyrologium aufgenommen. Dreiundzwanzig Jahre lang (1478 bis 1500) brachte die Heilige den Advent und die Fastenzeit ohne jede Nahrung zu, gestärkt nur durch die tägliche heilige Communion, und zuweilen einen Becher Wasser mit Salz und Essig, um die innere Glut zu kühlen. Häufig ward sie wegen dieser Liebesglut die „Seraphische" genannt; Görres

nennt sie „jene große Meisterin der Gottesminne". Aehnlich wie Katharina von Siena hat sie einen hinreißenden Einfluß auf ihre Umgebung ausgeübt und ausgezeichnete Männer und Frauen als Jünger an sich gefesselt. Zwei Werke hat sie hinterlassen: die auch von Theologen hochgeschätzte „Abhandlung vom Fegfeuer" (von Hector Vernazza, dem vorzüglichsten ihrer Jünger, nach ihren Aussagen geschrieben) und das „Geistliche Wechselgespräch zwischen der Seele und Gott", das wohl ihres Geistes, aber gleichfalls nicht von ihr selbst geschrieben ist. (Vgl. Act. SS. Sept. V, 123; P. Lechner, Leben und Schriften der hl. Katharina von Genua, Regensb. 1859; J. Görres, Die christliche Mystik I, 476—479; A. Butler [Räß und Weis], Leben der Väter XII, 591.) [Pfülf S. J.]

Katharina von Ricci, die hl., O. Pr., vor ihrem Eintritt in den Dominicanerorden Alessandra, Tochter Pier Francesco de Ricci's, war 25. April 1535 aus einem der vornehmsten florentiner Geschlechter geboren. Mit vier Jahren der Mutter beraubt, kam sie in das dicht bei Florenz gelegene Dominicanerinnenkloster von Monticelli, in welchem zwei Schwestern ihres Vaters lebten. Nachdem sie später kurze Zeit in's Elternhaus zurückgekehrt war, erhielt sie die Aufnahme in ein Kloster des nämlichen Ordens, S. Vincenzo zu Prato, wo ihres Vaters Bruder, Fra Timoteo, Beichtvater war. Erst durch zweijährige Krankheit heimgesucht, ward sie sehr jung Novizenmeisterin, bald Unterpriorin und mit 25 Jahren Priorin auf Lebenszeit. Sie starb 1. Februar 1590 und ward 1746 von Benedict XIV. heilig gesprochen; ihr Fest ward auf den 13. Februar gelegt. An ihr tritt neben strengen Kasteiungen und Fasten eine glühende Liebe zum leidenden Erlöser hervor, dessen einzelne Martern sie auch körperlich mitempfand, so daß sie zuweilen wie von wirklich erhaltenen Geißelhieben und Wunden mit Blut überströmt war. Umsicht und Besonnenheit in der Verwaltung ihres Klosters wie in der Berathung ihrer zahlreichen Freunde zeichnet sie, die von Kindheit an im Kloster abgeschlossen war, ebenso sehr aus, wie die Liebe zu den schönen Künsten, die sie unter ihren Genossinnen zu fördern suchte. Mit vielen berühmten Persönlichkeiten stand sie im Verkehr; unter diesen war der vornehme Florentiner Filippo Salviati, der sich ganz ihrer geistlichen Leitung hingab, und St. Philipp Neri, mit dem ein lang ersehnter Gedankenaustausch auf wunderbare Weise in einer Vision ermöglicht wurde. Ihre zum Theil noch erhaltenen Briefe sind auch literarisch von Bedeutung. Gino Capponi zählt die Heilige „zu den wenigen wahrhaft guten Auctoren der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts". (Vgl. Cesare Guasti, Le Lettere spirituali e familiari di S. Caterina de' Ricci Fiorentina raccolte ed illustrate, Prato 1861; Il stesso, Degli Scrittori di S. Caterina de' Ricci. Notizia bibliografica, Prato 1846; Bened. XIV., De Beator. Canoniz. 5, 27, Append. V ad libr. I; A. v. Reumont, Briefe heiliger und gottesfürchtiger Italiener, Freiburg 1877, 251—262; A. Butler [Räß und Weis] III, 37.) [Pfülf S. J.]

Katharina von Schweden (Vastanensis), die hl., O. S. Salv., geb. 1331 als das vierte von den acht Kindern der hl. Birgitta, ward in sehr zartem Alter der Abtissin von Riseberg zur Erziehung anvertraut und, erst 14jährig, auf Wunsch ihres Vaters Ulf Gudmarson, Fürsten von Nerike, mit dem frommen Eggart von Kürnen, einem Edelmann deutscher Abkunft, vermählt. Diesen vermochte sie, in gelobter Enthaltsamkeit und in Uebungen rührender Frömmigkeit und Abtödtung mit ihr zu leben. Als die Mutter, höherer Eingebung folgend, nach ihres Gatten Tod 1346 nach Rom gezogen war, fühlte nach drei Jahren Katharina einen unerklärlichen innern Drang, ihr zu folgen, und mit Ueberwindung der innigen Liebe zu ihrem Gemahl machte sie sich, erst 18 Jahre alt, auf den Weg. Von der Mutter erfuhr sie, daß sie derselben von Gott zur Begleiterin bestimmt, bald auch, daß ihr Gatte in Schweden gestorben sei. Trotz heftigen Heimwehs, trotz verlockender Werbungen und selbst Nachstellungen, von welchen sich die junge Frau bei der außergewöhnlichen Schönheit und Liebenswürdigkeit ihrer Erscheinung bald umgeben sah, verharrte sie in der strengen Schule ihrer heiligen Mutter, der sie 24 Jahre lang überall hin und bis nach Jerusalem als liebevolle Begleiterin und Jüngerin folgte. Als St. Birgitta 23. Juli 1373 in Rom verstorben war, brachte nach ihrem Wunsch Katharina den Leichnam nach Schweden zurück; nur einige kleinere Reliquien blieben in Rom. Auf der Durchreise in Danzig verkündete sie den Deutschherren Gottes Strafgericht. In Schweden mit den höchsten Ehren aufgenommen, übernahm sie die Leitung des 1344 von ihrer Mutter gestifteten Klosters zum heiligen Erlöser in Wadstena und brachte hier die Grundsätze der heiligen Stifterin erst recht zur Durchführung. Ostern 1375 ging sie auf Wunsch der höchsten geistlichen und weltlichen Behörden ihres Landes abermals nach Rom, um die Heiligsprechung ihrer Mutter zu betreiben. Viele auffallende Gebetserhörungen begleiteten ihre Schritte, aber die Wirren des eben ausgebrochenen Schisma's verhinderten den Abschluß des Prozesses. Mit der hl. Katharina von Siena stand sie entschieden auf Seiten des rechtmäßigen Papstes Urban VI., über dessen Wahl sie ein wichtiges gerichtliches Zeugniß ablegte. Urban beabsichtigte, die beiden Heiligen gemeinsam zu Johanna von Neapel zu senden, um diese vom Schisma abzuziehen, stand aber selbst davon ab, als Katharina von Schweden, wohl im Hinblick auf das frühere Verhältniß Johanna's zu ihrem Bruder, sich des Auftrages weigerte. Nach fünf Jahren kehrte sie mit besonderer Empfehlung von Urban VI. nach Schweden zurück, nachdem sie durch sorgfältige Sammlung von Zeugnissen die spätere Heiligsprechung St. Birgitta's sicher gestellt und von

zwei Päpsten die Bestätigung ihres Klosters und ihrer Regel erlangt hatte. Kaum zurückgekehrt, erkrankte sie und starb 24. März 1381. Eine von ihr verfaßte Erbauungsschrift „Der Seelentrost" scheint nicht mehr erhalten zu sein. Innocenz VIII. gestattete 1474 ihre Verehrung; das römische Martyrologium nennt sie unter dem 22. März. (Vgl. Acta SS. Mart. III, 503—531; A. Butler [Räß und Weis], Leben der Väter 2c. IV, 194; Rayn. Annal. 1381, n. 45—47; die vielen Lebensbeschreibungen der hl. Birgitta.) [Pfülf S. J.]

Katharina von Siena, die hl., mit ihrer bald nach der Geburt verstorbenen Zwillingsschwester Giovanna das jüngste der 25 Kinder, die dem Wollenfärber Jacob Benincasa von seiner Gemahlin Lapa di Puccio di Piagenti geboren wurden, kam zur Welt zu Siena 25. März 1347. Die Familie, nach gewöhnlicher Annahme der später gefürsteten Papstfamilie Borgheſe stammverwandt, war damals wohlhabend und angesehen, zeitweise auch bei der Verwaltung der Stadt betheiligt. Schon als Kind zeigte Katharina neben andern liebenswürdigen Eigenschaften großen Hang zur Frömmigkeit. Schon im sechsten Jahre durch himmlische Vision begnadigt, machte sie einen kindlichen Versuch zum Einsiedlerleben; mit sieben Jahren legte sie das Gelübde ewiger Keuschheit ab, litt aber eben deßhalb vom 12. bis zum 16. Jahre harte Bedrängniß von Seite der Eltern, die ihre Lieblingstochter zu vermählen wünschten. Nachdem sie auch noch ihr herrliches goldbraunes Haar bis auf die Wurzel abgeschnitten, zwang man sie, um ihren Widerstand zu brechen, als Hausmagd die niedrigsten Dienste zu thun. Durch ihre Geduld besiegt, räumten ihr die Eltern zuletzt eine Zelle ein und gaben ihr, wenn auch widerstrebend, die Freiheit zu ihren fast übermenschlichen Bußübungen. Aus schwerer Krankheit genesen, erlangte sie 1364 mit vieler Schwierigkeit Aufnahme in den dritten Orden des hl. Dominicus, dem etwa 100 Wittwen und Jungfrauen in Siena (die sog. Mantellaten) angehörten, ohne zu einer klösterlichen Genossenschaft vereinigt zu sein. Drei Jahre lebte sie nun in vollster Abgeschiedenheit im Elternhaus, mit unglaublicher Strenge die Empfindlichkeit eines zarten Körpers und die Bedürfnisse von Nahrung und Schlaf verläugnend, aber schon jetzt überschüttet mit außerordentlichen himmlischen Begnadigungen. Kaum begann sie, höherem Winke folgend, wieder mehr am Leben der Familie theilzunehmen und auch den Mitbürgern bekannt zu werden, als 22. August 1368 der Vater starb und eine Staatsumwälzung den frühern Wohlstand der Familie auf immer vernichtete. Trotzdem stieg ihr Ansehen bei den Mitbürgern, denen sie als Engel des Trostes in den öffentlichen Spitälern und als Mittelpunkt eines Kreises auserwählter Seelen bei den religiösen Versammlungen in La Scala, vor Allem aber durch ihre heldenmüthige Aufopferung bei der großen Pest 1374 eine tägliche Erscheinung war, während Gebetserhörungen und Wunder, die ihre Schritte begleiteten, den Zauber ihrer Persönlichkeit noch erhöhten. Schon jetzt bildete sich um sie ein Kranz von Männern und Frauen, die mit hingebender Verehrung ihr anhingen und auch später auf ihren Reisen ihr Gefolge bildeten. Aber auch schmutzige Verleumdung und Feindschaft folgte ihren Spuren; unsägliche Leiden an Seele und Leib gingen her neben den außerordentlichsten Gnaden. Das Jahr 1370, das in ihrem Seelenleben eine Epoche bildet, läßt sie auch nach Außen in erweitertem Wirkungskreis erscheinen. Tausende strömten herbei, sie zu sehen, zu hören, von ihr bekehrt zu werden; die Priester ihrer Umgebung, vom Papst mit außerordentlichen Vollmachten zur Lossprechung ausgestattet, konnten kaum dem Andrang der Bußfertigen genügen. Wie bisher Trösterin und Helferin in jeder Noth, ward sie bald die berufene Friedensstifterin in den endlosen Fehden zwischen den vornehmen Familien in Siena's Weichbild und Umgebung. Im J. 1372 erscheint sie im Briefwechsel mit dem Cardinallegaten von Bologna und dem Nuntius von Toscana, die ihren Rath einholen oder gerne hören, mit Bernabo Visconti von Mailand, vor dem Italien zittert, mit John Hawkwood, dem gefürchtetsten Bandenführer der Halbinsel. Im J. 1374 ruft sie der Befehl der Ordensoberen nach Florenz, 1375 ist sie in Pisa, diese Stadt in der Treue gegen den Papst zu erhalten und für den Kreuzzug, eine der großen Ideen ihres Lebens, zu gewinnen. Unterdessen erfolgte der Bruch des Freistaates von Florenz mit dem Papst; 80 Städte schlossen sich der Erhebung an. Auf des Papstes Wort eilte sie nach Lucca und rettete diese Stadt für den Papst. Im Mai 1376 zog sie in Florenz ein, von den Florentinern gerufen und vom Papst gesandt, um den Frieden anzubahnen; im Juni war sie in Avignon. Was eine feierliche Gesandtschaft redekundiger Florentiner nicht erreicht hatte, gelang ihr; der Papst legte den Abschluß des Friedens in ihre Hände. Allein inzwischen hatte die Parteistellung in Florenz sich geändert; die Stadt, welche sie gesendet, wies jetzt treulos ihre Vermittlung zurück. Katharina blieb, wirkte weiter für den Frieden und für Florenz, entwaffnete durch die Macht ihrer Erscheinung die stärksten Vorurtheile gegen ihre Person, überwältigte Alles, wo sie erschien, deckte mit kühnem Freimuth dem Papst die Schäden der kirchlichen Verwaltung auf, verkehrte bald mündlich bald schriftlich mit Fürsten und Königen. Ihr Feuergeist gab der zarten Seele Gregors XI. die Kraft, unter unsäglich schwierigen Verhältnissen die Rückkehr des Papstthums nach Rom zur Thatsache zu machen; dieß war die große That ihres Lebens. Im Januar 1377 nach Siena zurückgekehrt, verhalf sie der Vaterstadt zu günstigem Ausgleich mit dem Papst; ein Jahr später war sie wieder in Florenz, sprach mit beredtem Mund vor den höchsten Behörden der Stadt, rang der trotzigen Bürgerschaft die Beobachtung des päpstlichen Interdicts ab und harrte aus trotz der Erfolglosigkeit des

brachen, wurde der Sitz zuerst nach Dwin, dann an andere Orte verlegt, bis gerade tausend Jahre später der Katholikos wieder in das Kloster der drei Kirchen zu Etschmiadzin zurückkehren konnte. Dort wohnt er umgeben von 12 Bischöfen, 4 Doctoren, 60 Priestermönchen und 500 Brüdern. Die Bischöfe und Archimandriten bilden zugleich seine Synode, bei welcher das Wahlrecht ruht; doch darf der Katholikos nur aus der Zahl der Metropoliten genommen werden. Dem Erzbischof von Sumik gebührt das Recht, den Neugewählten zu inthronisiren. Seitdem die Provinz Eriwan dem russischen Reiche einverleibt wurde (1828), ist die Jurisdiction auf die russischen Armenier beschränkt. (Vgl. Silbernagl, Verfassung sämmtl. Kirchen des Orients, Landshut 1865, 171 ff.) — 2. In der nestorianischen Kirche von Mesopotamien wurde 499 auf einer Plenarsynode der Metropolitanstuhl von Seleucia-Ctesiphon vom Patriarchate Antiochien abgelöst und zu einem eigenen Patriarchate erhoben, wobei dem neuen Patriarchen Babäus der Titel Katholikos gegeben wurde (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 628). Bis in's 15. Jahrhundert wählten die Bischöfe den Katholikos; 1450 aber gab Patriarch Mar Simon das Gesetz, daß die Würde in seiner Familie erblich sei (meist vom Onkel auf den Neffen übergehend). Von 1560—1590 residirte der Katholikos zu Mosul, seitdem zu Kochanes in Kurdistan (vgl. d. Art. Nestorianer). — 3. Auch in der abessinischen Kirche führt das geistliche Oberhaupt, der zu Gondar residirende Abuna, den Titel Katholikos. Er wird vom monophysitischen Patriarchen von Alexandrien ernannt und geweiht; da er kein Abessinier sein darf, wird er aus irgend einem koptischen Kloster genommen (vgl. d. Art. Abessinien). [Streber.]

Katholische Briefe, s. Briefe.

Katholische Kirche, s. Kirche.

Katholischer König (Rex catholicus), ein Ehrentitel der Herrscher Spaniens, wurde 1496 von Papst Alexander VI. an König Ferdinand von Aragonien und dessen Gemahlin Isabella von Castilien verliehen, nachdem durch ihre Siege über die Mauren ganz Spanien wieder unter katholische Herrschaft gekommen war. Der Sage nach sollen schon die westgotischen Könige diesen Titel geführt haben, entweder seit der Zeit, da Reccared den Arianismus abgeschworen hatte (587), oder seit dem sechsten Concil von Toledo (638), auf welchem König Chintila das Gesetz erlassen hatte, daß nur Katholiken im Reiche geduldet würden (Aguirre, Conc. Hispan., III, Romae 1753, 499). (Vgl. J. Marianus, Hist. de rebus Hispaniae, Hagae-Comit. 1733, III, 209; Raynald. ad a. 1496, n. 25.) [Streber.]

Kebsweib (פִּילֶגֶשׁ, pellex) bezeichnet eine Stellung, deren Namen in sämmtlichen bekannten Sprachen sich der Etymologie entzieht. Gemeint ist damit zunächst eine Frau, welche ein verheirateter Mann neben der rechtmäßigen Gemahlin als wirkliche Gattin annimmt, ohne sie in die bürgerlichen Rechte der Frau einzusetzen. Obwohl dieses Verhältniß dem natürlichen Recht widerstrebt, so erscheint es doch im Alten Testament in das positive Recht aufgenommen, zuerst factisch bei Abraham (Gen. 16, 2) und bei Jacob (Gen. 29, 23) auf Anstehen der rechtmäßigen Frauen, dann auch formell durch eine Bestimmung des mosaischen Gesetzes (Ex. 21, 7 ff.). Der Grund hiervon ist in dem damals mehr als heute gerechtfertigten Verlangen nach Leibeserben zu suchen, insofern die Kinder der Kebsweiber rechtlich als Kinder der wirklichen Gattin angesehen wurden (Gen. 16, 2). Indeß ward dieses Verhältniß auch beibehalten, wo der Grund wegfiel (Richt. 8, 30. 31); auch gaben die Eltern wohl zur Verhütung von Ausschweifungen ihrem Sohne vorläufig ein Kebsweib, ehe er noch zu einer ebenbürtigen Ehe schreiten konnte (Ex. 21, 9); oder es ward die zweite Gattin nach dem Tode der ersten aus Pietät gegen diese nur als Kebsweib angenommen (Gen. 25, 1. 6). Dieß setzt voraus, daß die genannten Nebenfrauen unfreier Stellung waren. Thatsächlich wurden im Alten Testament die Kebsweiber aus dem Sklavenstande, namentlich aus den Reihen der Kriegsgefangenen gewählt (Deut. 21, 10 ff.). Indeß hörte eine solche durch die Ehe selbst auf, wirkliche Sklavin zu sein; sie trat vielmehr in die Rechte der Familienangehörigen und galt den Schwiegereltern gegenüber als Tochter des Hauses (Ex. 21, 9). Auch die Auflösung der Ehe konnte nicht nach dem für Sklaven geltenden Rechte des Sabbatjahres erfolgen (Ex. 21, 2. 7). Die Verletzung des mit dem Kebsweibe geschlossenen Bandes galt als Ehebruch oder Blutschande (Gen. 49, 4. 2 Sam. 3, 7), ward aber nicht mit den hierfür festgesetzten Criminalstrafen, sondern nur mit Enterbung geahndet (Lev. 18, 7; 19, 20. 1 Par. 5, 1). Die Söhne der Kebsfrauen sind in den Geschlechtsregistern mit aufgeführt (Gen. 36, 12. 1 Par. 1, 32), waren aber nur durch die Adoption von Seiten der rechtmäßigen Gemahlin erbfähig (wie vier Söhne Jacobs) und wurden sonst mit Legaten bedacht (Gen. 25, 6). Obgleich das besprochene Verhältniß unter der Herrschaft der Erbsünde mit der Zeit ausartete (3 Kön. 11, 3. Cant. 6, 7), so war es doch ein rechtliches und kein unzüchtiges, und es wird von einem solchen in der heiligen Schrift trotz des von der Vulgata gebrauchten Ausdrucks concubina durchaus unterschieden. [Kaulen.]

Kedd, Jodocus, S. J., Controversschriftsteller, ward 1597 zu Emmerich am Rhein geboren, trat 1617 in die Gesellschaft Jesu, wurde dann nach Wien geschickt, hielt sich daselbst längere Zeit auf, und arbeitete hierauf als Missionar in Ungarn und Schlesien. Nach rastloser, fruchtreicher Thätigkeit kehrte er fieberkrank nach Wien zurück und starb hier nach kurzer Krankheit am 27. März 1657. Ein Hauptmittel zu seiner Wirksamkeit erblickte er in der Abfassung von Verthei-

digungsschriften gegen die Protestanten, und auf diesem Gebiete liegt seine Bedeutung. Er verfaßte wohl gegen 80 größere oder kleinere Vertheidigungs- und Streitschriften in lateinischer, deutscher und niederländischer Sprache, darunter manche ganz kleine Tractätlein von 10—16 Seiten. Auf dem Reichstage zu Regensburg allein sollen deren 19 ausgegeben worden sein. Der Inhalt seiner Schriften ist immer gediegen, die Darstellung überrascht oft durch klare Beweisführung und schlagfertige Entgegnung; die Sprache, welche in den deutschen Schriften mit Meisterschaft gehandhabt wird, ist in den darstellenden Schriften ruhig und edel gehalten, in den Streitigkeiten mit den Prädicanten aber fällt sie zuweilen in deren Ton. Von 1646—1650 erschienen die meisten Schriften in Köln, von 1650 an in Wien, Prag, Ingolstadt, Straubing. Auch nach dem Tode Kedds erschienen noch viele neue Ausgaben von einzelnen seiner Schriften. Eine seiner ersten und zugleich größten und besten Schriften ist die „Heliopolis oder Sonnen-Statt unseres Heilandts und Seligmachers Jesu Christi, welche ist die wahre allein seligmachende allgemeine Kirch. Getruckt zu Cöllen durch Heinrich Krafft in der Sonn" (1649. 4°. 700 S.), dem Herzog Friedrich zu Schleswig-Holstein gewidmet. In diesem Werke wird die Lehre von der Kirche und der Rechtfertigung sachgemäß, klar und überzeugend in edler und schöner Sprache dargelegt (vgl. z. B. über die Unfehlbarkeit, kurze Dauer des Zeugnisses des Protestantismus 8. 35. 50. 55). Bei jeder Frage schickt Kedd zuerst eine gute Erklärung voraus, dann liefert er den Beweis aus dem Alten und Neuen Testament, aus den Vätern und endlich sehr treffend aus den Schriften der Gegner; nach dem Beweis folgt eine zusammenfassende Schlußfolgerung mit Anrede an den Herzog. Außer drei anderen Predigern erhob sich gegen diese Arbeit einer aus „Sleswig", Johann Rheinbott, in einem Werke, welches in drei Theilen 1653 bis 1665 erschien. In dem folgenden Jahre 1650 ließ Kedd u. a. eine Schrift „Jesuiter-Schul gegen Hulsius" (16°. 330 S.) erscheinen. Der Weseler Prediger Huls hatte auf die Schriften Kedds, anstatt Gründe sachlicher Natur beizubringen, mit Verleumdungen und Schmähungen gegen die Jesuiten geantwortet, wozu ihm Hasenmüller Material liefern mußte. So wurde Kedd genöthigt, die Jesuiten zu vertheidigen. Indem er dabei manche interessante Mittheilung über deren Thätigkeit bei den Kranken und Gefangenen macht, verschmäht er doch auch nicht, die starken Ausdrücke seines Gegners zu erwiedern; er entschuldigt sich in der Vorrede, daß alles, was hart gegen Hulsius, „nit meiner sondern seiner Brüder Wort sein". Andere Schriften sind wieder rein sachlich gehalten und gehen in treffender, ruhiger Sprache auf ihr Ziel los, wie z. B. „Examen über das Fundament der Lutherischen Religion: Ich will sie probiren, wie man das Gold probirt" (16°. 30 S., letzte bekannte Ausgabe München 1685). Das Examen besteht darin, daß Kedd auf die lutherische Religion anwendet, was Luther (ed. Jen. V, 491) aufstellt als Examen „eines unberufen Predigers, der sich selbst aufwirft. Man soll den Beruff also examinieren: Woher kombst du? Wer hat dich gesandt? Wer hat dir befohlen zu predigen? Wo hast du Sigl und Breff, daß du von Menschen gesandt seyst? Wo seynd die Wunderzeichen, daß dich Gott gesandt hat?" Ebenso sachlich ist der „Christliche Hertzenrührer" (16°, 40 S., ein Nachdruck München 1668). Dieser Ausgabe sind die 12 Propositiones oder Schlußreden Kedds angehängt, welche in vielen Ausgaben zu Köln, Aachen, Amberg, Augsburg, München, Wien u. s. w. erschienen. Die zweite Schlußrede z. B. lautet: „Es wird begehrt, daß die Lutherischen Lehrer mit einem besondern Grund beweisen, daß sie von Gott ordinarie oder extraordinarie zum Lehr und Predigt-Amt berufen seynd." Kedd bemerkt, daß neun lutherische Wortsdiener auf diese Propositiones geantwortet, aber nur „mit vielen hochgreiflichen Stichworten und Calumnien, nicht ein Wort ad rem". Eine andere Schrift „Erklärung des wahren alleinseligmachenden Glaubens" (Wien 1652), trägt das schöne Motto: „Es ist kein größer Reichthum, es seynd keine edlere Schätz, keine größere Ehr oder etwas Ansehnlicheres auf dieser Welt als der katholisch Glaub." Zu Anfang klagt Kedd, aus allen Hindernissen, welche die Unkatholischen von der wahren Religion fernhalten, sei dieses nicht das geringste, daß die Prädicanten der katholischen Kirche Glaubenslehren andichteten, welche die Kirche stets verdammt habe. Er zeigt dieß, indem er mit den Unwahrheiten bei Luther und Calvin beginnt und dann eine treffliche Erklärung der wirklichen Glaubenslehren der Kirche gibt.

Daß die Wirkung seiner Schriften eine große gewesen sein muß, läßt sich aus manchen gleichzeitigen Conversionsschriften schließen, die am Ende den einen oder den andern von Kedds Tractaten beifügen. Der Danziger Convertit Elias von Trevren z. B. widmete im J. 1663 unter dem Titel „Unbewegliche Grundvest" (Braunsberg 1663) sechs Abhandlungen des P. Kedd seinem Schwager, dem Danziger Bürgermeister von der Linde, und dem Magistrate von Danzig, in dem andere seiner Verwandten saßen. Da er im katholischen Glauben sein Glück gefunden, wolle er jetzt auch Andern zu diesem Glücke behilflich sein. Außer den vielen Auflagen, welche die Schriften Kedds erlebten, bezeugen ihre Wirkung auch die fast unzähligen Gegenschriften von Predigern aus Stuttgart, Kassel, Wittenberg, Breslau, Stettin, Danzig, Preßburg u. s. w. Aus Frankfurt schrieb der Prediger B. Waldschmid gegen den Jesuiten z. B. „Kedvertiginosus oder Schwindelsüchtiger Scrupul Jodoci Kedden". Matthias Lang, „unwürdiger Prediger des H. Worts Gottes" zu Oedenburg (Ungarn), ließ 1652 gegen den „Wienerischen Jesuit P. Jod. Keddius" zwölf Schlußreden

„wider alle Lügen Mäulen" zu Leipzig drucken. Der Stuttgarter Propst Nicolai veröffentlichte mehrere Schriften gegen Kedd, u. a. „Ohnverschembte Schuldforderung Jodoci Keddēn, der sich der Gesellschaft Jesu zu seyn vermißt"; der Titel einer andern beginnt mit den Worten: „Gründliche Ablehnung des Jesuitischen Wirbelgeists, in welchem der ohnbesonnene Jesuit P. Jodocus Kedd" u. s. w. (Vgl. Senertus Joannes, Arcus triumphalis, Vindob. 1665, wo auf sechs angehängten Blättern auch ein Verzeichniß der Schriften Kedds sich findet; de Backer, Bibliothèque, éd. 1871, II, 412—420. III, 2275; die Wiener Drucke verzeichnet am vollständigsten mit Angabe des jetzigen Fundortes Anton Mayer in seiner Buchdruckergeschichte Wiens, I, Wien 1883, 268 ff.; spärliche Nachrichten über sein Leben finden sich in den Handschriften der k. k. Hofbibliothek zu Wien, Nr. 12345 u. 7550.) [Duhr S. J.]

Kelch, Name eines liturgischen Geräthes, ist vom lat. calix, griech. κάλυξ, abgeleitet. Im Neuen Testament heißt jedoch der betreffende Gegenstand durchgängig ποτήριον (z. B. Matth. 10, 42; 26, 27); im Alten Testament כּוֹס, z. B. Gen. 40, 11, mit der gewöhnlichen Uebertragung von „Portion", „Antheil an Süßem oder Bitterem" (Ps. 116, 13. Is. 51, 17). In's Deutsche ist das Wort, der Aussprache nach zu schließen (althochd. chelih), wohl vor dem Christenthum gekommen; es findet sich aber nachweisbar nur im liturgischen Sinne.

I. **Historisches.** Seitdem der göttliche Heiland bei der Einsetzung des neuen Bundesopfers sich eines Kelches bediente (Luc. 22, 20), verwendete auch die Kirche von jeher stets (1 Cor. 11, 26 bis 28), wie das ja die Species des heiligen Blutes erforderte, zum unblutigen Opfer der heiligen Messe einen Becher oder „Kelch". Wenn auch in den Tagen, als die Urkirche noch die Armut des Stalles zu Bethlehem theilte, der Kelch nicht aus werthvollem Material bestand, so sollte er doch bald eine Zierde für den Altar der Christen werden; war er ja bestimmt, ihr kostbarstes Kleinod, den Preis ihrer Erlösung, aufzunehmen. Naturgemäß unterscheidet man, sowohl an den ältesten bis jetzt erhaltenen (z. B. dem Kelch des Klosters Chelles bei Paris, vom hl. Eligius, gest. 659, Revue archéol. VII, 21; dem sogen. Kelch des hl. Hieronymus zu S. Anastasia in Rom, Mabillon, Mus. ital., ed. 1687, I, 1, 95; dem Kelch des hl. Remigius in Paris, 6. oder 7. Jahrhundert; dem zu Dordrecht, 5. oder 6. Jahrhundert, sowie dem des hl. Ludger zu Werden, 8. Jahrhundert), als auch bei den neueren im kirchlichen Sprachgebrauch, a. die cuppa oder den obern Theil als blumenartige Höhlung; b. das labium, den Rand der Höhlung zum Trinken; c. den nodus (pomellum), den Knauf zum Anfassen am Stiele; d. pes, den Fuß, worauf Stiel und Kuppe ruhen, zum Stellen. — Das Material, woraus die Kelche verfertigt wurden, war von jeher und ist auch jetzt noch je nach Umständen sehr verschieden, und im Verhältniß zum Vermögensstand der einzelnen Kirchen oder Privatpersonen mehr oder minder werthvoll. Es gab Kelche von Holz und Marmor, von Thon und Erz, von Horn und Bernstein, von Krystall und Glas, von Elfenbein, Zinn, Blei, Onyx, Kupfer, Silber und Gold (Binterim, Denkw. IV, 1, 169—180; Bingham, Orig. eccles., lib. 7, c. 6, § 21, Halae 1727, III, 240—242). Welches der Stoff des Kelches gewesen, dessen der Herr sich beim letzten Abendmahl bediente, kann nur annähernd vermuthet werden. Sichere Anhaltspunkte gibt es dafür nicht, trotz S. Beda, De locis sanctis cap. 2, Migne, PP. lat. XCIV, 1181. Gewiß ist nur, daß man sich in der apostolischen Zeit im Orient wie im Occident häufig gläserner Kelche bediente; denn nach dem ältern Plinius (gest. 79) waren in der ersten Kaiserzeit gläserne und krystallene Trinkgefäße sehr wohlfeil und auch bei den ärmsten Leuten in Gebrauch, wiewohl die feiner geschliffenen und bemalten sehr theuer und nur bei den Vornehmen zu finden waren (Hyacinthos sapphirosque imitatum; reperta vitri arte; calices duos pterotos H-S. sex millibus, Plin. Hist. nat. 36, 67). Aus Irenäus (Adv. haeres. 1, 13, n. 2) geht hervor, daß im 2. Jahrhundert gläserne oder krystallene Kelche auch in der Kirche gebraucht wurden, da das Volk die Farbe des vom Gnostiker Marcus consecrirten Weines von ferne sehen konnte. Damit stimmen auch Stellen bei Tertullian überein (Pastor, quem in calice depingis ... ejus pastoris, qui non potest frangi; De pudic. c. 10; vgl. De cultu feminar. 1, 5, wo Tertullian sagt, daß kupferne und eherne Trinkgefäße veraltet seien: Quaedam potui vascula ex aere adhuc servat memoria antiquitatis). Die in den römischen Katakomben gefundenen Darstellungen der heiligen Eucharistie unter dem Bilde von rothem Wein in einem Glase sehe man bei de Rossi, Roma sott. I, tav. 8; Bullettino 1864, 90; vgl. dazu S. Hieron. Epist. 125 (al. 4) ad Rustic., c. 20, geschrieben im J. 411: Sanguinem Christi portat in vitro; ein Beweis, daß im 4. und 5. Jahrhundert noch derselbe Gebrauch vorherrschte. Andererseits wurden aber auch schon seit den ersten Jahrhunderten und namentlich zur Zeit der Kirchenväter in reicheren Kirchen die edelsten Metalle zu den Opferkelchen verwendet, wofür sich zahlreiche Zeugnisse finden, z. B. im Liber pontificalis, ed. Duchesne I, 143 sqq.; Prudent. Peristeph. 2, 69 sq.: argenteis scyphis, ... auroque; Ruinart, Act. Mart. II, 4; Ambros. De offic. 2, 28; Augustin. C. Crescon. 3, 29, n. 33; Chrysost. Hom. 50 (al. 51) in Matth., ed. Bened. VII, 518: ποτήριον χρυσοῦν; Theodoret. H. E. 3, 11 et 12; Greg. Turon. De glor. Mart. 1, 38; De mirac. S. Martini 1, 46; Greg. Magn. Epist. 8, 3. In der vaticanischen Sammlung finden sich noch mehrere gläserne Gefäße mit Henkeln, die

mit allem Grund für Kelche gehalten werden. Eine große Zahl von silbernen und goldenen, mit den kostbarsten Edelsteinen besetzten Kelchen nennt der Liber pontif. von Constantin oder Sylvester bis auf Gregor III. (gest. 741) als zum Schatze der römischen Basiliken gehörig (Duchesne I, 170 ad 187. 417. II, 158 sq.). (Vgl. Der Thassilokelch von Kremsmünster bei J. v. Falke, Gesch. des deutschen Kunstgewerbes, Berl. 1888, Tafel auf S. 30; Weiß, Der Speisekelch von Wilten, Wien 1870.) — Aus dem spätern Mittelalter sind noch Kelche genug in verschiedenen Kirchen und Museen aufbewahrt, um uns über die je nach den Mitteln der einzelnen Kirchen für den Kelch verwendeten mehr oder minder werthvollen Metalle ein zutreffendes Urtheil zu ermöglichen. (Vgl. Revue de l'art chrétien, nouv. sér., Bruges et Lille 1883 ss., I—V, und Suger bei Martène und Bona an den weiter unten citirten Stellen; Catalan. Comment. in Pontif. Rom. II, 353, ed. Paris. Ferner die Handbücher der christlichen Archäologie von Krüll, Reusens, Martigny, de Caumont; Kraus, Real-Encykl.; Laib und Schwarz, Kirchenschmuck, XI ff.; Zeitschr. für christl. Kunst, Düsseld. 1890; Victor Gay, Glossaire archéol., Paris 1877 ss., fortgesetzt von Molinier; besonders G. Rohault de Fleury, La Messe, études archéol. sur ses monuments, Paris 1883—1889, 8 vols. Der vierte und fünfte Band behandelt: Communion, pains eucharistiques, calices, patènes, burettes.)

Die Form der Kelche gibt sich ihrem Zwecke entsprechend von selbst, da die oben genannten Bestandtheile cuppa, nodus, pes nie fehlen können. Mitunter waren die Kelche, namentlich die größeren, mit Henkeln versehen (calices ansati oder appensorii). Der fromme Sinn der Christen war aber von jeher bemüht, in diese feststehende Form Mannigfaltigkeit und Schönheit zu bringen. Man findet schon in der frühesten Zeit manche, die sich durch künstlerischen Schmuck, durch Emaillen oder eingravirte Figuren, durch Besatz von Perlen und Edelsteinen auszeichnen. Die oben angezogene Stelle aus Tertullian (De pudicit. 10) zeigt, daß man schon im 2. und 3. Jahrhundert die heiligen Gefäße durch religiöse Darstellungen zum Unterschiede von den profanen kenntlich machte. Auf dem fraglichen Kelche befand sich das Bild des guten Hirten, das freilich von dem montanistisch verblendeten Tertullian auf den Hirten des Hermas gedeutet wurde (vgl. Probst, Kirchl. Disciplin in den ersten drei Jahrhunderten, Tübingen 1873, 221 ff.). Man unterschied im Mittelalter calix minor oder Altarkelch, welcher dem Priester diente, und calix ministerialis zur Aufnahme des heiligen Blutes für die Communion der Gläubigen. Nicht immer wurde der ganze Inhalt dieses großen Kelches consecrirt; vielmehr ward öfters ein Theil des heiligen Blutes aus dem Kelche des Priesters durch den Diacon in den Wein des calix ministerialis (scyphus) gegossen und damit vermischt (Renaudot, Liturg. oriental., Paris 1716, I, 293). Calices offertorii hießen die großen Kelche, worein die Altardiener den von den Gläubigen geopferten Wein zu gießen pflegten, und calices baptismales diejenigen, worin man Milch und Honig mischte, um Neugetaufte diesen symbolischen Trank verkosten zu lassen. (Daher der Introitus Miss. fer. II. Paschae: Introduxit vos D. in terram fluentem lac et mel, alleluja. Ex. 13; vgl. Haneberg, Can. S. Hippolyti c. 19, n. 15; Tertull. De corona 3.) Eingehend handelt darüber Cardinal Bona (Rer. liturg. 2, 25, § 1—3, edit. Sala, Taur. 1749, 291—303). Ferner gibt es kleine Grabkelche (vgl. Wilmowski, Die Grabdenkmale des Trierer Doms) von Gold aus dem 10. und 11. Jahrhundert, von Holz im Grabdenkmal des Heinrich von Sternberg im Dom zu Worms (vgl. Schnütgen und Schneider in den Bonner Jahrbüchern), auch von Blei, so zu Münster in St. Mauritius (vgl. Lübke, Kunstgeschichte von Westfalen); endlich Reisekelche, welche auf Tragaltärchen, z. B. von Missionaren, gebraucht wurden und daher sehr klein sein mußten, so der Ludgerikelch in Werden. Als Charakteristik der verschiedenen Stilformen dürfte folgende Bezeichnung zutreffen. Der romanische Kelch hat den Opferschalencharakter (Halbkugel) und ist sehr niedrig, so bis in's 13. oder Anfang des 14. Jahrhunderts. Der nodus ist von Kuppe und Fuß nur durch ein sehr schmales Band getrennt. Einige haben eine besondere Labialstelle (vgl. A. Schnütgen im Kunstgewerbeblatt, Leipzig 1885, I, 97—102, Kelch aus Anfang des 13. Jahrhunderts). Die Verzierungen der ältesten Kelche bestehen aus Inschriften und Steinen, so bis in's 12. Jahrhundert; getriebene, emaillirte, filigranirte Verzierungen (auch schon gravirte) erscheinen von 1100 bis 1300. Der gotische Kelch hat birn- oder tulpenförmige Gestalt vom Anfang des 14. bis zur Mitte des 15. Jahrhunderts, später eiförmige, d. h. die Gestalt eines abgeschlagenen Eies, wobei oben die Kuppe wieder etwas zusammengeht. Gravirte, seltener getriebene und emaillirte Verzierungen weist das 14. und 15. Jahrhundert auf. Der gotische Kelch ist höher als der romanische; zwischen Kuppe und nodus einerseits, sowie nodus und Fuß andererseits hat er länger entwickelte Röhrchen; der Fuß ist polygon (rosetten- oder sternförmig). In der Renaissancezeit ist die Kuppe des Kelches mehr cylinderförmig, becherartig, dabei unten sich rundend, der nodus birnförmig, der Fuß weniger flach, das Ornament hauptsächlich getrieben. Ueber das Röhrchen (fistula, calamus, canna, pipa pugillaris), welches zur Sumtion des heiligen Blutes diente, und welches noch jetzt bei der feierlichen Papstmesse gebraucht wird, vgl. Bona l. c. 305; Du Cange, Glossar. med. et inf. lat. s. h. v.; Binterim, Denkw. IV, 1, 179 ff.; J. Vogt, Historia fistulae eucharisticae, Bremae 1740; Rocca, De solemni communione summi Pontificis I, 27. Dazu

Bened. XIV., Opp. X, 229, wo er erklärt, Priester, Diacon und Subdiacon communicirten mittels der fistula, um den unalten Gebrauch in Erinnerung zu bringen, wonach die heilige Eucharistie dem Volke unter beiden Gestalten gereicht wurde. Solche fistulae sieht man beim Wiltener Kelch aus dem 13. Jahrhundert (vgl. Otte, Handbuch der kirchl. Kunstarchäologie, 5. Aufl. I, 219); dann im Dom zu Erfurt, in altem Leder-Etui, 15. Jahrhundert, und in der protestantischen St. Johanniskirche zu Lüneburg, 16. Jahrhundert; auch in der Sammlung Basilewski, ehemals zu Paris, jetzt zu St. Petersburg, Kelch und Röhrchen aus dem 13. Jahrhundert.

II. Geltende Disciplin. Das jetzt in Betreff des Kelches geltende Recht ist theils in den Generalrubriken des Meßbuchs, theils in einigen neuern Decreten der Ritencongregation enthalten. Erstere bestimmen: Adsit calix cum patena conveniens, cujus cuppa debet esse aurea vel argentea vel stannea, non aerea vel vitrea (De defect. circa Miss. X, 1). Ferner: Praeparat calicem, qui debet esse vel aureus vel argenteus, aut saltem habere cuppam argenteam intus inauratam, et simul cum patena itidem inaurata, ab Episcopo consecratus (Ritus servandus in cel. Miss. I, 1). Dazu vgl. c. 45, Dist. I De consecr.: Si quis pauper est, saltem stanneum calicem habeat. De aere aut aurichalco non fiat calix, quia ob vini virtutem aeruginem parit, quae vomitum provocat. Nullus autem in ligneo aut vitreo calice praesumat Missam cantare. Ist die Vergoldung im Innern der Kuppe abgenutzt, so ist's strenge Pflicht, den Kelch wieder vergolden zu lassen. Um den Kelch als heiliges Gefäß den profanen Blicken zu entziehen, wird derselbe bis zur Opferung und wiederum nach der heiligen Communion mit einem seidenen Velum (s. d. Art.) bedeckt. Von der Opferung bis zur Communion ist er, soweit die heilige Handlung nicht anderes heischt, mit der Palla zugedeckt. Letztere ist gewissermaßen ein vom ehemals sehr großen Corporale abgesondertes Stück Leinen. Bis zum 12. Jahrhundert wurde nämlich gleich nach der Opferung mit dem einen Ende das Corporale über den Kelch geschlagen, so daß dieses Leintuch sowohl Hostie als Kelch verhüllte (Catalani II, 378). Sobald und so lange der Kelch die Species des heiligen Blutes enthält (auch falls, wie am Gründonnerstag, der Leib des Herrn in Brodsgestalt darin ist), also in der Regel nach der Consecration, darf derselbe nur vom Priester und Diacon berührt werden. Wer sonst, es sei denn im Nothfalle, z. B. bei Gefahr einer Profanation, eines Raubes und dergleichen, auf solche Weise das heilige Gefäß mit seinem kostbaren Inhalte handhabt, würde sich nach allgemeiner Aussage der Theologen einer schweren Sünde schuldig machen. Im Uebrigen ist es den Laien nur untersagt, mit bloßer Hand (ohne Velum oder Verhüllung) einen geweihten Kelch zu berühren oder zu tragen, es sei denn ein wichtiger Grund vorhanden, z. B. Vornahme einer Reparatur, oder es habe der Bischof, bezw. eine rechtmäßige Gewohnheit, z. B. bei Sacristanen und Ordensleuten, solches gestattet. Der contactus instrumentorum in actu ordinationis, und zwar calicis cum vino et patenae cum pane, ist nothwendig zur Gültigkeit der Priesterweihe laut Eugens IV. Bulle pro Armenis Exsultate Deo (Denzinger, Enchiridion n. 596 und Pontificale Rom. in ord. presbyt.). Aehnliches gilt bei der Weihe von Diacon und Subdiacon, sowie bei der Degradation eines Priesters, worüber das Nähere im Pontificale Rom. Nach altem Brauche wurde auf die Brust des verstorbenen Priesters, bezw. jetzt auf den Katafalk, ein Kelch mit Patene gestellt. In dieser Beziehung sagen uralte kirchliche Bestimmungen, z. B. von Tours: Sacerdos debet sepeliri cum illis, in quibus assistit ad altare; monachus vero cum cuculla sua, quod est professionis suae signum. Super pectus vero sacerdotis debet poni calix (Martène, De ant. Eccl. rit. 3, 12, n. 11). — Der Gründonnerstag als Gedächtnißfeier der Einsetzung des hochheiligen Meßopfers heißt bei den Alten Natale calicis, quia tunc calix a profano usu ad sacrum Christo auctore translatus est (Catalani II, 349). Das Reinigen der Kelche sollen die Geistlichen selbst besorgen (c. 41, Dist. I De consecr.). Bei großer Noth gestattet die Kirche, daß kostbare Kelche eingeschmolzen und veräußert, und daß der Erlös zum Loskauf von Gefangenen oder zur Linderung des Elends der Gläubigen bei einer Hungersnoth verwendet werde, wie dieß auch die Praxis der Heiligen, z. B. Laurentius, Ambrosius, Paulinus, Augustinus, Odilo u. A., bestätigt (Thalhofer, Liturgik I, 843 ff.; Catalani II, 352 sq.).

III. Kelchweihe. Von jeher hat die Kirche den in unmittelbarer Beziehung zum heiligen Meßopfer stehenden Geräthen durch feierliche Segnung oder Consecration eine höhere Weihe verliehen und sie dadurch ein für allemal dem profanen Gebrauch entzogen. Schon das Beispiel des mosaischen Gesetzes, das doch nur für die Vorbilder des wahren Opfers dießbezügliche Bestimmungen getroffen hatte, mußte dazu auffordern (Ex. 40, 9 bis 10). Die oben angezogenen Stellen des Papstbuches (vasa „sacrata" in vita SS. Zephyrini et Urbani) und die Worte bei Sozomenus, der von der Weihe der durch Kaiser Constantin für eine Kirche zu Tyrus geschenkten Gefäße und Cultgegenstände redet (Hist. eccl. 2, 26), deuten darauf hin. Die ältesten Sacramentarien aus dem 6., 7. u. 8. Jahrhundert (Gelasianum, Gregorianum, Gallicanum bei Muratori, Vet. Lit. Rom. I, 611. II, 185. 678. 958) geben bereits verschiedene Formeln zur Consecration von Kelch und Patene, die so ziemlich mit den gegenwärtig hierzu im römischen Pontificale vorgeschriebenen Gebeten übereinstimmen. Dabei wurde die Kuppe des

Kelches im Innern ganz mit Chrisam gesalbt. Ganz dasselbe ist und war von jeher bei den Griechen und allen Orientalen Brauch, wie aus Goar (Euchолog. Graec.) und Renaudot (Liturgiar. oriental. collectio, Paris. 1716) und den daselbst abgedruckten Gebeten zu ersehen. Renaudot bemerkt (I, 52—54. 192. 327) sehr zutreffend, daß diese überall von Alters her in der Kirche üblichen Cerimonien als ein sprechendes Zeugniß für den Glauben aller orientalischen wie occidentalischen Kirchen an die wirkliche Gegenwart Christi im heiligen Sacramente und den Opfercharakter der Darbringung des heiligen Blutes anzusehen seien. Nach dem römischen Pontificale ist der Ritus der Kelchweihe folgender. Der Bischof consecrirt in der Regel zuerst die Patene, wobei er, mit Adjutorium nostrum in nomine Domini beginnend, drei Gebete spricht und die Salbung vornimmt. Darauf geht er, die Mitra auf dem Haupte, zur Weihe des Kelches über mit den Worten: Oremus, fratres carissimi, ut Deus et Dominus noster calicem istum in usum ministerii sui consecrandum coelestis gratiae inspiratione sanctificet, et ad humanam consecrationem plenitudinem divini favoris accommodet. Per Christum D. N. Nachdem er dann die Mitra abgelegt hat, betet er: Dominus vobiscum. Oremus. Dignare, Dominus Deus noster, calicem hunc bene†dicere, in usum ministerii tui pia famulatus devotione formatum, et ea sanctifficatione perfundere, qua Melchisedech famuli tui sacratum calicem perfudisti, et quod arte vel metalli natura effici non potest altaribus tuis dignum, fiat tua bene†dictione sanctificatum. Per Christum D. N. Alsdann wird dem Bischof die Mitra wieder aufgesetzt; er nimmt mit dem Daumen der rechten Hand Chrisam, um das Innere der Kuppe zu salben. Zuerst macht er damit ein Kreuz intra ipsum calicem a labio ejus in labium, und danach wird die ganze innere Höhlung gesalbt, liniet et perunget interius ipsum totum, wobei er die Worte spricht: Conse†crare et sanctifficare digneris Domine Deus, calicem hunc per istam unctionem et nostram bene†dictionem in Christo Jesu Domino nostro, qui tecum vivit. Hierauf legt er die Mitra ab und spricht über Kelch und Patene zugleich: Dominus vobiscum. Oremus. Omnipotens sempiterne Deus, manibus nostris, quaesumus, opem tuae benedictionis infunde, ut per nostram bene†dictionem hoc vasculum et patena sanctificentur, et Corporis et Sanguinis Domini nostri Jesu Christi novum sepulcrum Sancti Spiritus gratia efficiantur. Per eundem Dominum. Zum Schlusse wird der Kelch mit Weihwasser besprengt und mit Brodkrumen, die nachher in's Feuer oder in's Sacrarium zu werfen sind, sorgfältig abgerieben und gereinigt.

Der Kelch verliert die Consecration und muß von Neuem geweiht werden, wenn er die wesentlich nothwendige Gestalt verloren hat, in welcher er die Weihe empfangen hatte, oder wenn er aufhört, für den Gebrauch, zu welchem er consecrirt wurde, tauglich zu sein. Daher erstens, wenn er die Vergoldung im Innern z. B. in Folge starken Reibens ganz verloren; sodann, wenn die Kuppe einen Riß oder Sprung bekommen hat, wenn in die innere Vertiefung ein Loch gekommen ist, nicht aber durch ein bloßes Ritzchen; wenn die Kuppe durch einen Bruch oder sonstwie gewaltsam vom Fuße losgerissen worden, nicht aber, wenn sie, wie das jetzt häufig der Fall, durch eine Schraube mit dem Fuße verbunden ist und losgeschraubt wird; endlich, wenn die Kuppe neu vergoldet worden ist (S. Rit. Congr. 14. Junii 1845; 9. Maji 1857). Nur im äußersten Nothfalle, wo die rein kirchlichen Gesetze suspendirt sind, dürfte man in einem nicht mehr vergoldeten oder nicht consecrirten Kelche celebriren. Nach einer zu Rom bestehenden Gewohnheit wird ein ungeweihter Kelch, sobald er einmal vom Papste zur heiligen Messe benutzt worden, als consecrirt betrachtet; daher geben vornehme Familien oder Priester, welche ihren Kelch gern durch den Statthalter Christi geweiht haben möchten, den neuen oder neu vergoldeten Kelch bloß dem Sacristan der päpstlichen Privatkapelle, auf daß Se. Heiligkeit zum ersten Male das heilige Opfer damit darbringe. Hätte dagegen sonst ein Bischof oder Priester bona fide mit einem ungeweihten Kelche celebrirt, so bedarf letzterer noch der Consecration (Jos. Catalani, Commentar. in Pontif. Rom., ed. Paris. 1851, II, 357). Ein consecrirter Kelch soll nicht ohne Weiteres in profane Hände gegeben, also excepta necessitate nicht verkauft werden, es sei denn, daß er unbrauchbar geworden und folglich als execrirt zu betrachten wäre. Alsdann darf er zerschlagen oder eingeschmolzen und zu profanen Zwecken verwendet werden. Ist dagegen ein Kelch sacrilegischerweise zu etwas Profanem gebraucht worden, so verliert er dadurch nicht ohne Weiteres seine Consecration. Doch ist es geziemend, daß er in diesem Falle, bevor man ihn wieder zum heiligen Meßopfer oder zur Aufnahme heiliger Hostien verwendet, mit Weihwasser gewaschen werde (so die Liturgiker bei De Herdt, Sacrae liturg. praxis II, n. 174, ed. V, pag. 218). Bedarf der Kelch einer Reparatur, ohne execrirt zu sein, so kann er auch von Laienhänden berührt werden; doch rathen die Liturgiker, wie Gardellini, de Herdt u. A., alsdann beim Bischof um Erlaubniß zu bitten, falls diese nicht, wie jetzt in vielen Ländern mit großen Diöcesen, von den Bischöfen stillschweigend gegeben ist oder vom Priester präsumirt werden kann. Näheres im Einzelnen bei Thalhofer, Liturgik I, 840—847.

Die Vollmacht, Kelche zu weihen, ist ein Vorrecht der Bischöfe. Die praelati inferiores sind dazu an sich nicht befugt, jedoch besitzen die infulirten Aebte (sc. abbates regulares), welche den Gebrauch der Pontificalien haben, insbesondere die Aebte des Benedictinerordens in Deutschland,

Oesterreich und der Schweiz, sowie der cassinensischen Congregation u. A., laut Privileg des apostolischen Stuhls die Vollmacht, Kelche und Patenen wie auch Altäre (fixa et portatilia) für die ihnen untergebenen Kirchen zu consecriren (Tamburini, De jure Abbatum, Romae 1679, I, 250 sq.). Die Bischöfe können diese Facultät nicht auf Andere übertragen, es sei denn mit Erlaubniß des apostolischen Stuhles. In einzelnen Nothfällen, z. B. als während des vaticanischen Concils 1869 und 1870 in verschiedenen Provinzen und ganzen Ländern fast sämmtliche Bischöfe abwesend waren, ist dieses Privileg auch einem oder dem andern Priester von Rom aus ertheilt worden (Mühlbauer, Decreta auth., 1876, Supplem. I, 377 sq.; vgl. Alexandr. VII., Decr. generale 27. Sept. 1659; S. R. C. 27. Aug. 1707; 22. Sept. 1733 item 1744 et 1770, ap. Gardellini, Decr. auth. III). Weiteres bei Ferraris, Prompta biblioth. s. v. Calix. — Ueber die Symbolik des Kelches als Grab Christi, in der obigen Oration der Weihe schon angedeutet, und Anderes mehr s. Gihr, Das heilige Meßopfer, 4. Aufl., Freiburg 1887, 242 ff. — Vgl. zum Ganzen noch Corblet, Histoire dogmatique, liturgique et archéolog. du Sacrem. de l'Eucharistie, 2 vols., Par. 1885. [Bäumer O. S. B.]

Keller, Jacob, S. J., polemischer Schriftsteller, wurde 1568 in Säckingen am Fuße des Schwarzwaldes geboren. Er trat mit 21 Jahren in die Gesellschaft Jesu ein und lehrte classische Literatur zu Freiburg (Schweiz), Philosophie und Theologie zu Ingolstadt, bis er Rector des Collegs in Regensburg wurde. Dieses Amt versah er nur zwei Jahre, weil das Vertrauen seiner Obern ihn im Jahre 1607 zu dem wichtigern Posten eines Rectors in München berief. Ungewöhnlich lange, nämlich vom Jahre 1607 bis 1623, verblieb er in dieser Stellung, ja im J. 1628 wurde ihm ein zweites Mal dieses Amt anvertraut, welches er dann bis zu seinem plötzlichen Tode verwaltete. Er starb infolge eines Schlagflusses am 23. Februar 1631. Große Bedeutung erlangte Keller durch seine apologetischen und polemischen Schriften. Das erste Werk, welches seinen Namen trägt, erschien 1611 in lateinischer und deutscher Sprache zu Ingolstadt: „Tyrannicidium oder Lehr vom Tyrannenmord". Die Schrift ist den Reichsfürsten Augsburgischer Confession gewidmet und legt dar, wie die Jesuiten über den Tyrannenmord nichts Anderes lehren, als was die großen katholischen Theologen vor ihnen gelehrt und die bedeutendsten protestantischen Theologen mit ihnen lehren. Zur Abfassung eines andern Werkes gab der Prädicant Jacob Heilbrunner Anlaß. Dieser hatte im J. 1609 zu Lauingen einen großen Folioband erscheinen lassen mit dem Titel „Uncatholisch Pabstumb, d. i. Gründtliche Erweisung, daß die Päbstische Lehre mit nichten, hingegen aber die Evangelische Religion gut Catholisch sey". Die Widerlegung Kellers erschien in zwei mächtigen Folianten (von 800 und 900 Seiten) als „Catholisch Papstumb .... darinnen eine große Anzahl mancherlei sowohl in der heiligen Schrift als in den Conciliis u. s. w. begangener Verfälschungen, grober Unwahrheiten und betrügerischer Kunststücklein klärlich entdeckt und widerlegt", München 1614. Das Werk ist, obwohl in unverhältnißmäßig kurzer Zeit ausgearbeitet, ein wahres Arsenal von guten Antworten auf die Einwürfe der Protestanten und behauptet heute noch seinen Werth. Keller wird darin leicht persönlich, an manchen Stellen sogar ziemlich grob. Diese persönliche und starke Sprache ist Keller oft zum Vorwurf gemacht worden. Sicher würde er, wenn er seinem derben schwäbischen Humor mehr Zügel angelegt und sich von der Grobheit und Unverfrorenheit seiner Gegner weniger in den Harnisch hätte bringen lassen, noch bedeutendern Erfolg besonders bei der Nachwelt erzielt haben. Da Keller so viele Textentstellungen bei Heilbrunner nachgewiesen, so hätte er gern den Prediger zur Anerkennung der Unrichtigkeiten gebracht, aber dieß wollte nicht gelingen. Deßhalb reiste Keller in Begleitung zweier Mitbrüder nach Neuburg und bat den kürzlich convertirten Pfalzgrafen um eine öffentliche Zusammenkunft mit Heilbrunner. Letzterer wollte ausweichen, die Zeit sei zu kurz u. s. w.; aber man bedeutete ihm, es handle sich nicht um eine Disputation, sondern nur um eine Collation mehrerer von ihm angeführten Texte mit den gedruckten Väterausgaben u. s. w. So mußte sich Heilbrunner bequemen. Der Tag der Zusammenkunft wurde festgesetzt. Zu Schiedsrichtern wurden fünf Katholiken und fünf Protestanten bestimmt; dem P. Keller standen vier, dem Prediger sechs Theologen zur Seite; vier Notare führten das Protokoll, Fürst und Fürstin, Hofbeamte, Adelige und viel Volk waren zugegen. Heilbrunner gerieth gleich mit einer Stelle aus dem hl. Gregor in die Enge; er mußte erst zugestehen, daß er sie geändert, berief sich dann aber auf seine Ausgabe, die er am folgenden Tage mitbringen werde. Am folgenden Tage aber meldete er sich krank. Später erschien er wieder, aber nach einigen Conferenzen brach er endgiltig ab und erklärte, er werde nicht mehr erscheinen. Die Acten wurden mit Zustimmung Heilbrunners geschlossen und unterschrieben. Die Geschichte dieses Neuburger Colloquiums behandelt ausführlich Kropf (Hist. Prov. Germ. Sup. IV, 38 sqq.); eine ganze Literatur beschäftigt sich mit demselben. Da die Lüge verbreitet wurde, Keller sei besiegt worden, veröffentlichte dieser die notariellen Acten. Heilbrunner antwortet mit Schmähungen, auf welche Keller erwiederte mit „Letzte Oelung Jacobi Heilbrunneri" und endlich 1618 noch mit „Todesschweiß Jacobi Heilbrunneri".

Auch als historisch-politischer Schriftsteller ist Keller aufgetreten, wahrscheinlich nur durch Maximilian I. bewogen. In demselben Jahre, in welchem Keller die letzte Schrift gegen Heilbrunner

veröffentlichte, erschien zu München ein Werk gegen Bzovius, den Fortsetzer des Baronius, mit dem Titel Ludovicus imperator IV defensus. Als Verfasser nannte sich auf dem Titelblatt der Geheimrath Maximilians I., Dr. Georg Hörwart von Hohenburg. Maximilian hatte für die Herausgabe gesorgt und ließ das Buch 1620 neuerdings und zwar im Format und als Appendix des 19. Bandes von Baronius' „Annalen" in München vervielfältigen. Daß Keller der eigentliche Verfasser ist, kann jetzt nicht mehr bestritten werden (vgl. München. Akad., histor. Klasse, Sitzungsber. 1874, 48 ff.; Abhandlungen XV, 1880, 3, 152). Der wissenschaftliche Werth dieser Arbeit Kellers ist anerkannt (vgl. die Urtheile in der Innsbrucker Zeitschr. f. kathol. Theol. XIII, 1888, 59). In die folgende Zeit fallen einige Streitschriften, welche die Wahl des Pfälzer Kurfürsten Friedrich V. zum böhmischen König betreffen. Häufig wurde Keller die damals epochemachende Schrift „Die Anhaltische Kanzlei" zugeschrieben, aber Koser zeigt in seiner Monographie „Der Kanzleienstreit" (Halle 1874), daß Keller der Abfassung derselben durchaus ferngestanden haben muß. Erst als auf die „Anhaltische Kanzlei" von Seiten der Anhänger des Winterkönigs 1622 mit einer „Spanischen Kanzlei" geantwortet wurde, trat Keller 1623 auf den Kampfplatz, und zwar zuerst mit der Litura seu Castigatio Cancellariae Hispanicae a Ludovico Camerario, Excancellario Bohemico, Exconciliario Heidelbergensi . . . instructae. Auctore Fabio Hercyniano J. C. Auch diese ist in den Ausdrücken nicht wählerisch, ward aber durch ihre Gründlichkeit vernichtend für die Schönfärberei, welche Camerarius vollbracht hatte. Aehnliches gilt von den zwei Jahre später (1625) gegen Camerarius gerichteten Streitschriften Tubus Galilaeanus und Rhabarbarum domandae bili, quam in apologia sua proritavit Ludov. Camerarius propinatum. Die letztere Schrift unter dem deutschen Titel „Purgiertränklein" (auch die übrigen genannten Schriften erschienen alle in deutschen Ausgaben) ist besonders scharf und erbarmungslos. Noch manche andere Schriften werden Keller zugeschrieben, z. B. die Mysteria politica 1625 und G. G. R. Theologi ad Ludovicum XIII. admonitio (Augustae Francorum 1625), die letztere aber bis jetzt wenigstens ohne jeden Beweis. Die Schriften unter dem Pseudonym „Laurentius Silvanus" lehnt Keller selbst ab (Tyrannicidium 43. 101). Handschriftlich wird in der Universitätsbibliothek zu München eine Vita Petri Canisii aufbewahrt, welche Keller 1612 verfaßte; er hatte einige Jahre zu Freiburg (Schweiz) mit Canisius in vertrautem Verkehre gelebt und Vieles beobachtet, was Canisius sagte und that (vgl. Raderus, Vita Canisii 248).

Der Charakter des streitbaren Jesuiten wird von solchen, die in innigere Beziehungen zu ihm traten, als sehr edel und liebenswürdig geschildert. So schreibt der berühmte Humanist und Dichter P. Jacob Bidermann Ende 1597 aus Ingolstadt an P. Rader in einem vertrauten Briefe, den das Münchener Consistorialarchiv unter den Raderiana aufbewahrt: „Den P. Keller bewundere ich am meisten; obgleich ich Großes über ihn gehört: was ich sehe, übertrifft alles. P. Gregor (von Valentia) sagte von ihm, er sei ein großartiges Genie und zugleich der unschuldigste Jüngling. Ich stehe auf vertrautem Fuße mit ihm und erkenne in ihm eine solche Liebe, Demuth und Gelehrsamkeit, daß ich fast verzweifle, jemals eine solche Tugendhöhe zu erreichen." Eine ganz besondere Bedeutung hat Keller noch dadurch gewonnen, daß er zu München erst der Lehrer, später der Obere des bekannten Dichters P. Jacob Balde war und auf dessen geistige Entwicklung einen großen Einfluß übte. Mit dankbarem Herzen feiert ihn deßhalb Balde in der Ode Laus posthuma R. P. Jac. Kelleri (Od. 2, 50) und im deutschen Gedichte Agathyrsus (Opp. ed. Monach. 1729, VII, 307). Maximilian bediente sich seines Rathes und Dienstes in den wichtigsten Angelegenheiten.

Als Quellen sind außer den genannten Schriften noch zu vergleichen: Kropf, Hist. S. J. Prov. Germ. Sup. V, 8 sq.; de Backer, Bibliothèque, éd. 1871, II; in dem Münchener Reichsarchiv der Codex Elogia Hominum Illustrium qui in Provincia Superioris Germaniae vixerunt (Jes. Fasc. 11, n. 196½). In der Münchener Staatsbibliothek befindet sich eine Handschrift Jacobi Keller S. J., prof. Ingolst., Comment. in Arist. libr. Phys., de coelo, de generat. et corr., de meteor., de anima except. a Fr. El. Corman monacho Benedictipur. a. 1599—1601 (Cod. lat. n. 4814—4816). Westermayer, Jacob Balde, München 1868, 27 ff. 40 ff. [Duhr S. J.]

Keller, (Georg) Victor, ehemaliger Benedictiner, Schriftsteller, ward zu Ewattingen bei Bonndorf im Schwarzwalde am 14. Mai 1760 als Sohn eines Hufschmiedes geboren und erhielt eine rauhe, aber gediegene Jugenderziehung. Zu St. Georg in Villingen begann er bei den Benedictinern seine Studien, studirte zu Freiburg im Breisgau Philosophie, zu Wien Theologie und Medicin, und war in Gesellschaften ein gern gesehener, witziger Gast. Der strenge Vater bemerkte den schlimmen Einfluß jenes heitern Lebens und spürte zu sehr dessen Kosten; daher erhielt der Wunsch der Eltern, er möchte geistlich werden, immer entschiedenern Ausdruck. Endlich gab er nach und hielt, sicher mehr aus Noth als aus Beruf, um Aufnahme in St. Blasien an. Abt Martin Gerbert gewährte sie dem Sohne eines Stiftsunterthanen und einem sehr begabten Jünglinge gern, ja übertrug ihm schon als Novizen das Lehramt der Philosophie, Mathematik, Diplomatik und Numismatik. Nach Ablegung der Gelübde wurde Keller 1785 zum Priester geweiht, docirte dann Kirchenrecht und Geschichte im Stifte und sammelte mit Riesenfleiß Material für die beabsichtigte Germania sacra, wovon er besonders

den Stoff für die Bisthümer Augsburg, Eichstätt und Verden sichtete und zur lateinischen Bearbeitung vorbereitete. Allein vom Geiste des Rationalismus angesteckt, trug er bereits im Kloster manche gewagte Sätze vor und zog sich viel Widerspruch zu. Dieser aber nährte in dem eitlen und rechthaberischen Gelehrten nur die Abneigung gegen alle Rechtgläubigkeit und steigerte sich allmälig zum Haß gegen die katholischen Grundsätze. Als 1801 Fürstabt Moritz starb, soll der ehrgeizige Keller große Aussicht gehabt haben, dessen Nachfolger zu werden, und die Vereitlung seiner Hoffnung soll ihm noch größern Widerwillen gegen Mönche und Klöster eingeflößt haben; öfter soll er, sei es aus Mißmuth oder aus Scherz, sich einen „gefehlten Fürsten" genannt haben. Jedenfalls gerieth er seitdem auf eine noch abschüssigere Bahn. Er ward dann vom Orden als Propst auf die von demselben abhängige Pfarrei zu Gurtweil, später auf die zu Schluchsee geschickt; nur ungern ging er zuletzt in das entferntere Wislikon (Canton Aargau). Bei der Klosteraufhebung (1806) nahm er einen Ruf als Pfarrer in Aarau an; dort ward er hochgeehrt und als Prediger gefeiert, aber auch durch seine liberal-rationalistischen Freunde Zschokke, Sauerländer, Herzog, Feer u. A. tiefer und tiefer in das antikirchliche Fahrwasser gezogen. Er verfaßte daselbst seine „Ideale für alle Stände oder Moral in Bildern" (Aarau 1818, 3. Aufl. 1831) und war wohl der moralische Urheber der „Stunden der Andacht"; wenigstens findet sich in denselben nach dem Zeugnisse vieler seiner Zuhörer Geist, Form und Inhalt von mehreren seiner Predigten, und er galt zuerst allenthalben als Verfasser jenes berüchtigten Werkes. Er selbst sagte indeß oft: „Ich würde mir die größte Ehre daraus machen, Verfasser der ‚Stunden der Andacht' zu sein, aber ich bin es nicht." Die Verlagshandlung erklärte wiederholt, Keller habe keinen directen Antheil an dem Werke gehabt. Später erklärte Zschokke öffentlich, er sei der Verfasser des Werkes; wie groß aber das Maß des von Keller gelieferten Materials war, ist damit noch nicht klar gestellt. Jedenfalls läßt die Erklärung der Buchhandlung wenigstens auf einen indirecten Einfluß Kellers schließen, und der als Oberhofprediger zu Darmstadt wirkende Dr. Zimmermann sprach 1827 unumwunden aus, Keller sei einer der Mitarbeiter an den „Stunden der Andacht" gewesen, was ihm als Geheimniß anvertraut worden sei. Keller soll auch Mitarbeiter an dem „Archiv für die Konstanzer Pastoralconferenzen" gewesen sein; jedenfalls war er ein großer Freund und Gesinnungsgenosse des Bisthumsverwesers Wessenberg, für den er eine eigene Schutzschrift herausgab. Freund war ihm übrigens, wer ihn lobte und seiner Eitelkeit schmeichelte; Feind dagegen und verhaßt, wer ihn tadelte oder ihm irgendwie entgegentrat. Da aber letzteres bei seinem Charakter gar oft geschah und geschehen mußte, so war ihm nirgends recht wohl. Er verließ 1814 Aarau und wurde Pfarrer in Zurzach, 1816 in Grafenhausen, 1820 in Pfaffenweiler „wegen des mildern Klimas, der größern Muße und bequemen Nähe von Freiburg mit seiner Universitätsbibliothek". Hier schrieb er sein „Katholikon oder für Alle unter jeder Form das Eine" (Aarau 1824, 3. Aufl. 1832), ein Buch voll von Invectiven gegen Papstthum und Katholicismus. Er wäre gern Professor der Dogmatik in Freiburg geworden, um diese Wissenschaft „aufzuheitern und von allen scholastischen Schlacken zu säubern"; allein schon 1823 erlitt er einen Schlaganfall, erholte sich nie mehr ganz und starb am 7. December 1827. — Er war ein fruchtbarer, geistreicher und gern gelesener Schriftsteller, doch blieb viel Begonnenes unvollendet. Seinen „Nachlaß" gab Barbisch heraus, besonders das Goldene Alphabet, eine Art philos.-theol.-polit. Reallexikon (bei Wagner, Freiburg 1830, 2 Bde.). Dann folgten „Blätter der Erbauung und des Nachdenkens" (Freiburg 1832, 2. Ausg. 1854), 4 Bde. (Vgl. N. Nekrolog der Deutschen, 5. Jahrgang, 2. Th., 1026—1034; J. Bader, Das ehemalige Kloster St. Blasien, Freiburg 1874, 127—131, und im Freib. Diöces.-Archiv VIII, 227—231. Barbisch gab im erwähnten „Nachlaß" 1—56 eine ausführliche Lebensskizze.) [Braunmüller O. S. B.]

Kellermann, Georg, erwählter Bischof von Münster, wurde am 11. October 1776 in dem Städtchen Freckenhorst im Fürstbisthum Münster als Sohn unbemittelter Eltern geboren. Obschon er mit 13 Jahren in die Werkstatt seines Vaters eintreten mußte, fühlte er sich doch mächtig zum Priesterthum hingezogen und überwand alle diesem Ziel entgegenstehenden Schwierigkeiten, so daß er in Münster das Gymnasium und nach Absolvirung desselben die Universität besuchen konnte. Nach Vollendung seiner philosophischen und theologischen Studien trat er im J. 1800 in das bischöfliche Priesterseminar ein, wurde aber noch vor Empfang der heiligen Priesterweihe Hauslehrer und Erzieher der Kinder Leopolds zu Stolberg. Am 2. August 1802 empfing er die Priesterweihe. Der Eintritt in das Stolberg'sche Haus war für Kellermanns ganzes Leben ein Ereigniß von entscheidender Wichtigkeit. Er erwarb sich die Liebe, Hochachtung und das Vertrauen der Eltern sowie der Kinder in einem so hohen Grade, daß er als Mitglied der Familie betrachtet und behandelt wurde. Sein Verhältniß zu Stolberg faßte Kellermann beinahe auf wie das eines Sohnes zu seinem Vater. An Stolbergs glühender Liebe zum katholischen Glauben erwärmte sich sein Gemüth; an Stolbergs reicher Lebenserfahrung gewann er selbst die hohe Reife des Geistes, mit welcher er durch ein vielbewegtes, thatenreiches Leben ging; und Stolbergs geläuterter Sinn für Literatur und Kunst verliehen auch Kellermanns Geiste das Gepräge einer ächten Bildung. Stolberg aber schätzte und liebte innig das reine priesterliche Gemüth seines würdigen Freundes und fand in ihm das Bild des katholischen Priesters verwirklicht, wie es

ihm bei seiner Rückkehr zur Kirche vorgeschwebt hatte. Sechzehn Jahre verlebte Kellermann im Stolberg'schen Hause und wurde während dieser Zeit in den Kreis aller jener hervorragenden katholischen Männer eingeführt, deren Wirken die Kirche im Münsterlande und in ganz Deutschland eine so schöne Blütezeit verdankt; ja er selbst bildete bald ein wesentliches Glied in diesem Kreise. — Im J. 1811 wurde Kellermann zum Pfarrer der kleinen Servatii-Gemeinde in Münster ernannt, ließ sich jedoch, um von seinen Zöglingen nicht getrennt zu werden, mit Genehmigung der geistlichen Behörde durch einen andern Priester vertreten. Das Stolberg'sche Haus verließ er erst, als er im J. 1817 zum Pfarrdechant an der Ludgeri-Kirche in Münster befördert wurde. Was Kellermann während seiner 23jährigen Wirksamkeit in dieser Stellung auf der Kanzel, in der Schule, im Beichtstuhle, am Krankenbett, als Freund und Rathgeber in unzähligen Familien, als steter Wohlthäter der Armen und Nothleidenden geleistet hat, ist wahrhaft großartig. Alle Stände, vom höchsten Adel bis zum geringsten Taglöhner, schenkten ihm daher auch das unbedingteste Vertrauen; er war im eigentlichsten und edelsten Sinne des Wortes ein Mann des Volkes. Im J. 1823 wurde Kellermann auch die wichtige Stelle eines Dompredigers anvertraut, welche er mit nie sich minderndem Beifalle bis zu seinem Tode bekleidete. Er hatte als Prediger ein überaus glückliches Organ, eine volle, sonore Stimme, welche die weiten Räume der Domkirche vollkommen ausfüllte. Seine Sprache war edel und rein, ohne allen unnöthigen, gesuchten Schmuck. Eine freudige, unverwüstliche Kraft des Glaubens sprach aus ihm und machte seine Predigten so eindringlich und ergreifend. Nimmt man die angenehme äußere Erscheinung Kellermanns, besonders seine interessante Gesichtsbildung hinzu, so hat man die Ursachen, welche stets Tausende von Gläubigen um seine Kanzel zusammenschaarte; der innere Gehalt der gedruckten Predigten Kellermanns entspricht nämlich nicht dem großen Rufe, den er als Kanzelredner genoß. — Trotz der vielfachen Beschäftigungen, welche ihn in Anspruch nahmen, mußte Kellermann im J. 1826 auf dringendes Ansuchen seines Bischofs die Professur der neutestamentlichen Exegese an der theologischen Facultät der Akademie zu Münster übernehmen. Diese Facultät verlieh ihm am 6. Februar 1834 die theologische Doctorwürde. Im J. 1837 vertauschte er auf allgemeinen Wunsch des Clerus den Lehrstuhl der Exegese des Neuen Testaments mit dem der Pastoraltheologie, auf welchem er mit größtem Beifall und Segen wirkte. Als Clemens August im J. 1836 auf den erzbischöflichen Stuhl von Köln erhoben wurde, übertrug er Kellermann das Directorium der von ihm gestifteten Genossenschaft der barmherzigen Schwestern (sog. Clemensschwestern). Mit ganz besonderem liebevollen Eifer verwaltete er dieses neue Amt; er allein gründete 12 Filialinstitute dieser Genossenschaft. Großes Aufsehen erregte es, als Kellermann im J. 1841 vom Minister Eichhorn zur Berathung kirchlicher Angelegenheiten nach Berlin berufen wurde, da es dem Bischof von Münster, Kaspar Maximilian, unter der Regierung des Königs Friedrich Wilhelm III. infolge gehässiger Denunciationen nicht möglich gewesen war, den milden und versöhnlichen Mann zum Domcapitular zu befördern. Jetzt war das Hinderniß hinweggeräumt; im December 1841 trat er als Dompfarrer in's Domcapitel ein. Im J. 1846 fanden seine Verdienste von allerhöchster Seite die verdiente Anerkennung durch Verleihung des rothen Adlerordens 3. Klasse. — Alle Freunde aus dem schönen Gallitzin-Stolberg'schen Kreise waren unterdessen gestorben; der letzte war der Bischof von Münster und langjährige Freund Kellermanns, der greise Kaspar Maximilian, gewesen (gest. 6. August 1846). Kellermann hatte damals das hohe Alter von 70 Jahren erreicht, aber seine Körperkraft war noch ungebrochen, sein Geist noch jugendlich frisch. Wohl Niemand im münster'schen Clerus hatte so sehr Aller Herzen gewonnen, als gerade er; daher war es der natürliche Wunsch aller Diöcesanen, er möge der Nachfolger seines verewigten Freundes werden. Großer Jubel herrschte deßhalb in der Stadt Münster und in der ganzen Diöcese, als man die freudige Nachricht von der am 10. December 1846 durch das Domcapitel vollzogenen Wahl des Allverehrten zum Oberhirten vernahm. Nur Einer nahm nicht theil an der allgemeinen Freude — der Erwählte selbst. Mehrfach sprach er nahestehenden Personen die Befürchtung aus, daß der Hirtenstab seiner alternden Hand zu schwer sein werde, sowie den Wunsch, daß Gott ihn vor der Uebernahme der verantwortlichen Würde bewahren möge. Sein Wunsch ist in Erfüllung gegangen. Am 29. März 1847, noch vor seiner Präconisation, wurde er Nachmittags auf dem Heimwege nach seiner Wohnung im Kreuzgange des Domes vom Schlage gerührt und verschied sogleich darauf, nachdem er noch eben die Absolution und die heilige Oelung hatte empfangen können. Der Trauerzug, der am Charfreitag, den 2. April, die sterbliche Hülle des erwählten Bischofs zu Grabe geleitete, einer der großartigsten, den Münster jemals gesehen, war ein beredtes Zeugniß der allgemeinen Liebe und Verehrung, die dem Geschiedenen gezollt wurde. — Im Druck erschien von Kellermann: Anhang zu Albers' Vorbereitung der Kinder zur ersten heiligen Communion; Nachmittagsandacht, Münster; Vorwort zu „Friedrich Leopolds Grafen zu Stolberg kurzer Abfertigung der langen Schmähschrift des Hofraths Voß wider ihn", Hamburg 1820, und Vorrede zu desselben zweitem Theile der Betrachtungen und Beherzigungen der heiligen Schriften, Hamburg 1821; Ueber die Pflicht der Pfarrer, für die Bildung der Schuljugend zu sorgen. Eine Synodalrede, Münster 1820; Sermones synodales in ecclesia cathedrali Monaste-

riensi habiti, Monaster. 1826, 1827, 1832, 1835; Biblische Geschichte des Alten und Neuen Testaments zum Gebrauch der deutschen Schulen, ausgezogen aus des Herrn Overberg größerem Werke und mit Anmerkungen begleitet, Münster 1823; Katechismus der christkatholischen Lehre, ausgezogen aus Overbergs größerem und kleinerem Katechismus und mit Zusätzen versehen, ebendas. 1845; Predigten auf die Sonn- und Festtage des Jahres, 3 Bde. Anhang: Sieben Fastenpredigten, ebd. 1830—1833; zweite, vermehrte und verbesserte Auflage, ebd. 1837 und 1856; Zwei Predigten an Neu-Communicanten, ebd. 1831; Predigt am Feste der heiligen Apostel Petrus und Paulus, ebd. 1845; Trauerrede, gehalten bei der Beisetzung des Erzbischofs Clemens August von Köln, ebd. 1845; Beiträge zum Christkatholischen Magazin, ebd. 1841 (Predigten); Predigtentwürfe (aus dem Nachlaß des seligen Kellermann) in der Katholischen Zeitschrift, Münster 1851; Proömien zum Index lectionum an der Akademie zu Münster für das Wintersemester 1834/35 und 1837/38; Gebetbuch, bestimmt zum Gebrauche der Junggesellen-Sodalität zu Münster, Münster 1822; Gott meine Zuflucht. Ein vollständiges Gebetbuch, ebd. 1845. Außerdem gab Kellermann heraus: Unterricht über einige Unterscheidungslehren der katholischen Kirche von Friedrich Leopold Grafen zu Stolberg, Münster 1842, und die 3. Auflage von Katerkamp, Anleitung zur Selbstprüfung für Weltgeistliche, ebd. 1845. (Vgl. Sonntagsblatt für katholische Christen, Münster, Jahrgg. 1846 und 1847; Ernst Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländischer Schriftsteller, Münster 1866, der auch die übrige Literatur angibt.) [Fechtrup.]

Keller- und Küchenmeister (Kellerer) hießen diejenigen Beamteten in den Klöstern und Canonicaten, welchen die Sorge für die Verwaltung der zeitlichen Einkünfte oblag. Ursprünglich führte der Vorsteher des Klosters, dem die Leitung des Ganzen anvertraut war, auch die Verwaltung sämmtlicher Temporalien seiner Anstalt unmittelbar und persönlich (c. 9, C. XVIII, q. 2). Da aber diese weitausgedehnten Verpflichtungen seine Thätigkeit so sehr in Anspruch nahmen, daß er seinen anderweitigen und höheren Obliegenheiten kaum mehr nachkommen konnte, so fingen die Aebte einzelner Klöster an, die Verwaltung der Temporalien eigenen Officialen zu übertragen, welche sie aus den Mitgliedern ihrer Congregation wählten. Diese Officiale (cellerarii oder cellarii, provisores, procuratores) führten die Verwaltung des gesammten Klostervermögens; sie hatten die Aufsicht über das Kircheninventar, sorgten für die Verpflegung der Armen, Kranken, Fremden, hatten den unmittelbaren Bedarf an Lebensmitteln für das Kloster herbeizuschaffen und an die einzelnen Glieder desselben zu verabreichen. Diese Einrichtung findet sich schon in der Regel des hl. Benedictus, welche c. 31 verordnet: Eligatur de Congregatione sapiens, maturus moribus, sobrius, non multum edax, non elatus, non turbulentus, non injuriosus, non tardus, non prodigus, sed timens Deum: qui omni Congregationi sit sicut Pater; curam gerat de omnibus. Was die rechtliche Stellung des Cellerarius betrifft, so gehörte er zwar zu den Vorständen des Klosters, war aber in allen seinen Functionen dem Abte vollständig untergeordnet und nur sein Stellvertreter; dieselbe Regel sagt: Sine jussione Abbatis nihil faciat; quae jubentur, custodiat. Dieses ist seine ursprüngliche Stellung. Dieselbe hat sich aber im Laufe der Zeiten je nach den Bedürfnissen vielfach geändert, und die Ausdehnung seiner Pflichten und Rechte war daher zu verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten sehr verschieden; im Allgemeinen läßt sich nur das festhalten, daß das ursprünglich sehr ausgedehnte Amt allmälig in mehrere Zweige getheilt wurde, und daß so eigene hospitalarii, xenodochii, infirmarii, thesaurarii und oeconomi eingesetzt wurden. Das Amt des Cellerarius beschränkte sich auf die Sorge für den unmittelbaren Lebensunterhalt der Congregation, auf die Aufsicht über Küche und Keller, auf die Anschaffung, Aufbewahrung und Verabreichung des täglichen Bedarfs und die Ueberwachung des dabei thätigen Dienstpersonals; diese Obliegenheiten bildeten das Amt des Küchen- und Kellermeisters im spätern und gewöhnlichen Sinne des Wortes. Wegen der Wichtigkeit desselben war von jeher vorgeschrieben, daß es einem Geistlichen des Klosters übertragen werde, und nur selten kam es in die Hände der Laien. — Ganz dasselbe Amt, mit demselben Namen und den nämlichen Obliegenheiten, bestand in den Canonicaten; schon Chrodegang hat es aus der Regel Benedicts in seine Regula Canonicorum übertragen; c. 11 derselben schreibt die Eigenschaften und Pflichten des Cellarius vor (Hartzheim, Conc. Germ. I, 101). (Vgl. Thomassin, V. et nova eccl. discipl. I, l. 3, c. 66, n. 11; c. 67, n. 1; van Espen, Jus eccl. I, tit. 31, c. 5.) [Khuen.]

Kemp (Kempht), s. Nicolaus von Straßburg.

Kempe, Stephan, der sogen. Reformator Hamburgs, wurde zu Hamburg geboren, studirte zu Rostock, trat daselbst in das Franciscanerkloster und war schon 1523, als er in Ordensangelegenheiten nach Hamburg reiste, durch Joachim Slütern vom Luther-Evangelium inficirt. Nachdem er in seiner Vaterstadt angekommen war, hielt er in der Franciscanerkirche eine Predigt im Geiste Luthers, welche bei dem neuerungssüchtigen Theile der Hamburger Gemeinde mit großem Beifalle aufgenommen wurde. Durch die Umtriebe und Gewaltthätigkeit dieser Partei wurde der Franciscanerconvent gezwungen, den neuen Evangelisten als ordentlichen Prediger an der Klosterkirche zu belassen, und so nahm die Reformation zu Hamburg ihren Fortgang. Um die Zeit, da Luther heiratete, nahm sich auch Kempe eine Nonne zum

Weib, und im J. 1527 wurde er zum Pfarrer an der Katharinenkirche bestellt. Zu Kempe gesellten sich Johannes Ziegenhagen, ein entlaufener Mönch aus Magdeburg, der sich ebenfalls eine Nonne beilegte, Johann Fritze, ein aus Lübeck vertriebener Kaplan und ebenfalls Nonnenschänder, und nebst einigen Anderen Bugenhagen (s. d. Art.). Ein Hauptmittel, wodurch Kempe das ununterrichtete Volk an sich zog, war die Predigt von der Communion unter beiden Gestalten, und Ziegenhagen predigte diese nicht bloß, sondern theilte sie auch aus. Es fehlte nicht an katholischen Geistlichen, welche für Erhaltung der katholischen Religion eifrigst bemüht waren, und darunter zeichnete sich vor allen der Canonicus Barthold Moller aus. Allein mit Hilfe von Ränken und Gewaltthaten gewannen die Neuerer völlig die Oberhand; im J. 1528 mußte der größte Theil der katholischen Geistlichkeit die Stadt verlassen. Im J. 1529 wohnte Kempe dem Collegium zu Flensburg bei, und im J. 1530 richtete er zu Lüneburg das neue Kirchenwesen ein. Er starb zu Hamburg am 23. October 1540. (Vgl. Kempe's Wahrhaftigen Bericht [von der Einführung der Reformation in Hamburg] bei Lappenberg, Hamburgische Chroniken in niedersächs. Sprache, Hamburg 1861, 479 bis 542; Schröder, Lexikon der hamburg. Schriftsteller III, Hamburg 1857, 560 ff.; Histor.-pol. Blätter XXV, 321 ff.) [Schrödl.]

Kempis, a, s. Thomas von Kempen.

Kempten, ehemalige gefürstete Benedictinerabtei in Schwaben. Einige Zeit nach dem Tode des hl. Gallus (gest. 646) verließen Mang und Theodor, zwei der vorzüglichsten Schüler desselben, die St. Gallenzelle und begaben sich in die Augsburger Diöcese. Theodor blieb zu Kempten an der Iller (Campidona, Campidunum), erbaute eine Kapelle und Zelle und predigte unter mancherlei Verfolgungen als Apostel, während sein Gefährte Mang sich zu Füssen niederließ. Auf den genannten Theodor führt man die ersten Anfänge der nachher so berühmt gewordenen Abtei Kempten zurück. Gleichwohl beginnt die fortdauernde Existenz dieses Stiftes erst mit dem Jahre 752, wie Hermann der Contracte (Mon. Germ. SS. V, 99) berichtet: Audogarius, primus Campidonensis coenobii fundator et abbas, locum illum incolere coepit, i. e. 752. Die erste Gründung geschah also nicht durch Karl den Großen und seine Gemahlin Hildegard; doch ist gewiß, daß Hildegard dem Kloster nebst bedeutenden Gütern die Leiber der heiligen Martyrer Gordian und Epimachus zugebracht hat. Ein großer Gönner des Klosters war Kaiser Ludwig der Fromme, der demselben Immunitäten und freie Abtswahl zusprach, worin ihn die späteren Karolinger und Ottonen nachahmten. Von dem Wachsthum des Klosters zeugt, daß dasselbe in der Constitution Ludwigs vom Jahre 817 unter diejenigen Klöster gerechnet wird, welche nicht bloß Gebete, sondern auch dona, wiewohl ohne Kriegsdienste, zu entrichten haben, und daß damals Abt Agapit (gest. 817) viele Bücher in einem hölzernen Büchersaale sammelte, die aber leider nebst mehreren Klostergebäuden durch Brand zu Grunde gingen. Ludwig der Deutsche übergab die Abtei im J. 840 dem Bischof Erchambert von Freising, der sich derselben sehr annahm. Erchamberts Nachfolger zu Kempten, Abt Konrad I., baute, um die Religiosität des Volkes zu fördern, Kirchen und Kapellen. Frühzeitig stand Kempten mit den Klöstern Reichenau und St. Gallen in geistlicher Verbindung. An der Einweihung der zu St. Gallen erbauten Othmarskirche im J. 867 nahmen Mönche von Kempten Antheil und kehrten, mit Reliquien beschenkt und von den Gallenser Brüdern unter Lobgesängen vor das Kloster hinausbegleitet, nach Kempten zurück. Nach dem Tode des sanften und an Kenntnissen reichen Abtes Landfrid (gest. 876) übertrug Kaiser Ludwig die Abtei seinem trefflichen Kanzler Salomon, nachher Abt von St. Gallen und Bischof von Konstanz; seit 889 stand derselben der Bischof Waldo von Freising vor. Während der Einfälle der Ungarn wurde Kempten zu wiederholten Malen verwüstet. Für die Wiederherstellung des Stifts wirkte besonders der heilige Bischof Ulrich von Augsburg, dem es Kaiser Otto I. übergeben hatte. Als Ulrich um 955 von St. Gallen zurückkehrend hier weilte, wurde er von einer gefährlichen Krankheit befallen; schnell holte man das von ihm geweihte heilige Oel von Augsburg her, und der fromme Mönch Hiltin reichte ihm damit unter Assistenz von zwei Presbytern Ulrichs die heilige Oelung, worauf Ulrich sogleich genas. Nachdem Otto I. dem Stifte wieder freie Abtswahl verliehen hatte, ward mit Ulrichs Bewilligung Alexander I. (gest. 992) zum Abt gewählt, ein frommer, gelehrter und thätiger Herr, welcher dem Volke an Festtagen predigte, das Kloster in Zucht hielt, die Mangkirche restaurirte, die kleine Stadt Kempten erweiterte und sie mit einer Ringmauer umgab. Kaiser Konrad II. gab im J. 1026 das Stift an seinen Stiefsohn Herzog Ernst zu Lehen; dieser vertheilte die Stiftsgüter an seine Vasallen und vertrieb die Mönche. Fünf Jahre nachher kam Ernst in das Schlößchen zu Stettwang, wo sich ein paar der vertriebenen Mönche aufhielt und einer davon in einer Predigt gerade den Ruin des Klosters bejammerte. Davon ergriffen, gab Ernst die Abtei zurück, und diese blühte unter Abt Eberhard I. aus dem Kloster Einsiedeln (gest. 1044) wieder auf. Damals und bis zu dem Ausbruche der Streitigkeiten zwischen Kaiser Heinrich IV. und Papst Gregor VII. gab es im Kloster mehrere fromme und um die Wissenschaften thätige Männer, und Abt Heinrich I. (1063) bewahrte dem Kloster das Ansehen, das es durch seine Schule erlangt hatte. Aber die Kämpfe zwischen Kaiser und Papst wirkten auch auf Kempten zerstörend ein, und kaiserliche und päpstliche Aebte stritten sich um die Abtei. Doch brachte Ulrich II., seit 1092 Abt, das Stift wieder etwas empor.

Um die Mitte des 12. Jahrhunderts hatte der Abt von Kempten bereits seinen Rang unter den Reichsfürsten. Kaiser Friedrich II. gab dem Abte die Grafschaft Kempten mit allen Würden und Rechten zu Lehen. Die landesherrlichen Rechte wurden ihm gleich anderen geistlichen Fürsten durch Friedrichs II. Verordnung von 1220 bestätigt. Als dann (1348) Kaiser Karl IV. sich gegen den Abt der Anrede „unser Fürst" bedient hatte, kam in den Ausfertigungen des Stiftes der Titel „Fürstliche" in Brauch. Das Privilegium, sich der Infel und Pontificalien zu bedienen, erhielten die Kemptener Aebte 1238 von Papst Gregor IX. Allein mit dem äußern Glanz des Stiftes hielt der innere Zustand desselben nicht gleichen Schritt, und dazu trugen die Kämpfe zwischen den Hohenstaufen und Päpsten und das lange Interregnum Vieles bei. Allmälig hörte das gemeinschaftliche Leben der Stiftsglieder auf; sie lebten in abgesonderten Wohnungen und Häusern häufig gerade so, wie ihre adeligen weltlichen Standesgenossen in der Welt, wobei natürlich an einen Betrieb der Wissenschaft wenig gedacht werden konnte. Die Zahl der Conventualen schmolz zu wenigen herab, und diese mußten Wappengenossen von vier Ahnen sein. Gleichwohl hat das Stift durch seine seelsorglichen und gottesdienstlichen Anstalten, durch Kirchenbauten, durch eine Schule für Schüler in und außer der Stadt, durch Wohlthätigkeit ꝛc. auch in den trübsten Zeiten immerhin manches Anerkennungswerthe geleistet, und in allen Jahrhunderten bis auf die Reformation herab hat es immer Aebte gehabt, welche sich weit über die Mittelmäßigkeit erhoben, z. B. Rudolf von Hoheneck, Kanzler des Kaisers Rudolf und nachher Erzbischof von Salzburg (gest. 1289); Abt Heinrich VIII. von Rittelberg (1346—1382); Abt Friedrich von Laubenberg, welcher auf der Synode zu Konstanz anwesend war und eifrig an der Verbesserung seines Ordens und seines Stiftes wirkte (gest. 1434); Abt Pilgrin II. (1434—1451), der seine Conventualen vermochte, ihre gesonderten Wohnungen aufzugeben und gemeinschaftlich zu essen und zu schlafen. Auch die Aebte Johann I. (gest. 1481) und Johann II. (gest. 1507) waren sehr thätige Vorstände, wenn auch zu strenge Vertheidiger der Rechte des Stiftes. Indeß hatten die Aebte auch Ursache genug, sich für die Gerechtsame des Stiftes tapfer zu wehren, denn trotz aller ihrer Bemühungen hatte sich die Stadt Kempten unter Begünstigung der Kaiser allmälig zur Reichsunmittelbarkeit aufgeschwungen.

Die Reformation drang auch in das Stiftsgebiet ein, und die Stadt Kempten war bald ganz auf Seite des Protestantismus; abtrünnige katholische Geistliche, wie ein Matthias Waibel, Jacob Heistung u. A., zündeten das neue Licht an und trugen das Ihrige bei, den Bauernkrieg zum Ausbruch zu bringen, in dem das Stift verwüstet wurde. Der Reformation arbeitete auch Abt Sebastian von Breitenstein (1523—1535) entgegen. Unter ihm kaufte die Stadt Kempten für 30 000 Gulden dem Stifte die Rechte und Gefälle ab, die es noch in der Stadt besaß. Auf Abt Sebastian folgte der treffliche Wolfgang von Grünenstein (gest. 1557), der nichts unterließ, was das Stift heben und die Verbreitung der Reformation hemmen konnte. Ueberhaupt haben auch die nachherigen Aebte, selbst diejenigen, deren Wandel Anstoß erregte, dem Eindringen des Protestantismus in das Stiftsgebiet sich standhaft entgegengesetzt; daher ermahnte Papst Paul V. am 3. März 1608 in dem Schreiben, worin er die Wahl des Abtes Heinrich von Ulm bestätigte, den neuen Abt ernstlich, seine Vorfahren nachzuahmen, die niemals geduldet, daß Ketzer in ihrem Gebiet sich festsetzten. Im J. 1623 kam endlich eine oft versuchte, aber immer wieder namentlich durch die schwäbische Ritterschaft im Interesse ihrer jüngern Söhne vereitelte Disciplinarreform des Stiftes zu Stande, worauf der päpstliche Stuhl seit Langem gedrungen hatte. Unter der Regierung des Abtes Johann Schenk von Kastel wurde 1632 das Stift durch die Schweden zerstört und alles Heilige greulich geschändet. Die Plünderungs- und Zerstörungswuth ward auch auf andere Orte und Schlösser des Kemptener Gebietes übertragen, wobei man den Pfarrern Stricke um den Hals legte, sie an den Schweif der Pferde band und so lange herumschleppte, bis die Pfarrkinder sie mit schweren Summen befreiten. Weitere Versuche zur Disciplinarreform des Stiftes in strengerer Weise machte zu wiederholten Malen und selbst mit Anwendung von Waffengewalt der eifrige Abt Roman (1639 bis 1673), doch auch jetzt stemmte sich wieder vorzüglich die schwäbische Ritterschaft entgegen. Unter dem Abt Cardinal Bernhard Gustav von Baden wurde der Bau des von den Schweden zerstörten Stiftes beendigt, und am 21. November 1674 ward dasselbe unter großen Feierlichkeiten bezogen; vor Allem ließ sich dieser Abt angelegen sein, die Handwerke und Künste emporzubringen und dem Stifte das Ansehen einer völligen Stadt zu geben. Dessen Nachfolger, Fürstabt Rupert von Bodmann (1678 bis 1728), ein hochgebildeter, staatskluger und religiös eifriger Herr, erwarb wirklich dem von ihm noch weiter emporgebrachten Stifte von Kaiser Karl VI. im J. 1712 um 1000 Carolin das Stadtrecht. Ihm folgte Fürstabt Anselm Reichlin von Meldegg (1728—1747), der das gestörte gute Vernehmen zwischen Regierung und Landschaft wieder herstellte. Die letzten Fürstäbte waren: Engelbert von Sirgenstein (1747—1760), ein sanfter, sparsam lebender, frommer und um die Erhaltung und Verbreitung der katholischen Religion thätiger Vorstand; Honorius Roth von Schreckenstein (1760—1785), allgemein verehrt und geliebt wegen seiner Milde und Menschenfreundlichkeit, seiner Verdienste um das Land, seiner bei der Theuerung gebrachten Opfer, seiner Anstalten zum Besten der Armen; Rupert II. von Neuenstein (1785—1793), unter dem der After-

mystiker Martin Boos (s. d. Art.) sein Unwesen zu treiben anfing. Der letzte Fürstbischof von Kempten war Castolus von Reichlin. In den Jahren 1802 und 1803 ging die Säcularisation des Stiftes vor sich, und es kam dasselbe, wie die Stadt Kempten, an Bayern. Die gefürstete Grafschaft Kempten umfaßte damals 18 Quadratmeilen in einem geschlossenen Gebiete mit der Residenzstadt Stift Kempten, 7 Marktflecken, 85 Dörfern, einer Menge von Weilern, Höfen und Schlössern und 40 000 Einwohnern; zudem besaß das Stift viele zerstreut gelegene Lehen. (Vgl. Mabillon, Annal. II, 159. 228; Idem, Vet. Analecta 448 etc.; Haggenmüller, Gesch. der Stadt und der gefürsteten Grafschaft Kempten, 2 Bde., Kempten 1840—1847; Baumann, Zur ältern Gesch. des Stiftes Kempten, Augsb. 1876.) [Schrödl.]

Kennicott, Benjamin, Bibelgelehrter des vorigen Jahrhunderts, war 1718 zu Totneß in der englischen Grafschaft Devonshire geboren. Sehr früh schon mußte er seinen Vater in der Haltung der Dorfschule ablösen. Ein Gedicht jedoch, das er 1743 veröffentlichte, erwarb ihm die Protection einer Dame und dadurch die Mittel zu gelehrtem Studium in Oxford. Er machte überaus schnelle Fortschritte, besonders in der Kenntniß des Hebräischen, das er unter Hunt studirte; durch einige gelehrte Abhandlungen erregte er in weiteren Kreisen Aufsehen, und so erhielt er bald die Professur des Hebräischen am College von Exeter. Im J. 1767 ward er Doctor der Theologie und Conservator der Bibliothek Redcliffe, dann Canonicus an der Christchurch zu Oxford und Pfarrer zu Culham. Er starb am 18. September 1783. Die größte Zeit seines Lebens verwandte Kennicott auf das Bestreben, den hebräischen Bibeltext seiner ursprünglichen Gestalt entgegenzuführen. Eben hatten Mill und Wetstein gezeigt, welche Fülle von kritischem Material für das Neue Testament die Vergleichung der vorhandenen Manuscripte liefere. Als daher Bischof Lowth, mit dem er befreundet war, ihm 1748 zeigte, wie leicht die Schwierigkeiten in 2 Sam. 23, 8 ff. durch Textveränderung auf Grund von 1 Par. 11 zu heben seien, erwachte in Kennicott der Gedanke, durch Untersuchung der hebräischen Handschriften werde für das Alte Testament ein ebenso großes und wichtiges Material zu beschaffen sein, wie für das Neue Testament geboten worden war. Seinen Hoffnungen gab er Ausdruck in einer Abhandlung The State of the Hebrew Text of the Old Testament considered, 1759, und als die Untersuchung einiger hebräischen Handschriften zu Oxford seine Erwartungen zu bestätigen schien, veröffentlichte er noch im nämlichen Jahre für die Arbeit, welche ihm vorschwebte, ein förmliches Programm unter dem Titel The State of the printed Hebrew Text of the Old Testament considered, Oxford 1759 (deutsch mit einer Abhandlung und Zusätzen von Vogel durch Taller, Leipzig 1765). Er glaubte, daß im 14. und 15. Jahrhundert das Bemühen vorgeherrscht habe, alle vorhandenen Bibeltexte mit der Masora in Einklang zu bringen, und daß man durch die Untersuchung der früher geschriebenen Exemplare dem ursprünglichen Texte des Alten Testamentes auf die Spur kommen werde. Demgemäß forderte er die Gelehrten Englands und des Continents auf, ihn bei der Vergleichung aller vor 1450 entstandenen hebräischen Bibelhandschriften zu unterstützen. Der Plan fand in damaliger Zeit, nachdem Whiston auf der einen und Morinus auf der andern Seite ihre Zweifel an der Richtigkeit des masorethischen Bibeltextes ausgesprochen hatten, überall Anklang; eine große Anzahl von Gelehrten bot sich Kennicott zur Mithilfe an, und zugleich wurden Subscriptionen an Geld für ihn eröffnet, welche nach und nach die Summe von 9117 Pfund Sterling lieferten. Kennicott entwarf nun zur Direction der Arbeiten eine Methodus varias lectiones notandi et res scitu necessarias describendi a singulis hebraicorum codicum manuscriptorum Vet. Test. collectoribus observanda, Oxon. 1763, und veröffentlichte von 1760 bis 1769 über den Fortschritt der Arbeit Jahresberichte, welche unter dem Titel vereinigt wurden: The ten annual Accounts of the collation of the Old Testament, begun in 1760 and completed in 1769, Oxon. 1769. In den Ausbruch der ersten Bewunderung mischten sich aber bald auch ernste Bedenken über den von ihm eingeschlagenen Weg. Was in dieser Hinsicht auf englischem und französischem Boden gegen ihn geschrieben wurde, durfte Kennicott als persönliche Angriffe oder unzureichende Einwendungen unerwiedert lassen. Allein in Deutschland wurden die Stimmen berufener Männer laut, welche seine Absicht, bloß den Consonantentext zu vergleichen, im höchsten Grad mißbilligten und seiner Arbeit das Fehlschlagen als nothwendig voraussagten. Inzwischen hatte aber Kennicott die in England zugänglichen hebräischen Handschriften theils selbst, theils durch Andere, einige ganz, andere nur an bestimmten Stellen verglichen; die Zahl wuchs allmälig auf 600. Im J. 1767 hatte er für seinen Zweck den Jenaer Professor Bruns gewonnen; dieser bereiste während dreier Jahre die Bibliotheken in Deutschland, den Niederlanden, Frankreich und Italien und verglich von obiger Anzahl gegen 250 Handschriften, während andere von Kennicott und ihm angefeuerte Gelehrte gegen 300 untersucht hatten. So erschien endlich 1776 der erste Band des geplanten kritischen Werkes: Vetus Testamentum hebraicum cum variis lectionibus, Oxon., fol.; 1780 folgte der zweite. Dem letztern war eine Dissertatio generalis in Vet. Test. beigegeben, welche Bruns zu Braunschweig 1783 in verbesserter Gestalt wieder abdrucken ließ. Die beiden Bände wurden gleich nach ihrem Erscheinen besonders von Michaelis in dessen Orientalischer und exegetischer Bibliothek XI, 1776, 72; XVIII, 1782, 71 einer noch ziemlich zahmen Kritik unterzogen, welche bereits consta-

ren konnte, daß die gegebene Leistung von der gehegten Erwartung sehr verschieden war. Viel strenger ging mit Kennicott der Bützower Professor Tychsen in's Gericht, der in den ihm zu Gebot stehenden Zeitschriften die Schwächen der Ausgabe unbarmherzig aufdeckte. Es zeigte sich, daß Kennicott gegen die obersten Grundsätze der Kritik verstoßen hatte, indem er die Handschriften einfach nach ihrem Alter in Klassen getheilt, aber nicht auf ihren Ursprung untersucht und gewerthet hatte. Dabei hatte er die Variantenlese ganz ohne System gegeben, so daß die größte Zahl der sogen. Lesarten nur aus Schreibfehlern unwissender Abschreiber bestand. Das gesammte beigeschaffte Material hatte daher fast gar keinen Werth; es war nicht festgestellt, auf wie viele Handschriften der Ursprung aller einzelnen Exemplare zurückgeführt werden müsse, und mit Recht konnte Michaelis sagen, daß nach Veröffentlichung dieser mit so viel Mühe und Kosten hergestellten Ausgabe die kritische Arbeit erst anfange. Dabei war die Ausgabe selbst sehr fehlerhaft; dieß mußte auch Bruns in dem Aufsatz De variis lectionibus bibliorum Kennicottianorum (Eichhorns Repertorium für biblische und morgenländische Literatur XII, 242) anerkennen, wenn er gleich Kennicott von dieser Schuld zu entlasten und dessen englische Helfer dafür verantwortlich zu machen suchte. Als Resultat der Arbeit konnte schließlich nur die Ueberzeugung erscheinen, daß die damals bekannten hebräischen Bibelhandschriften sämmtlich sehr jung, keine älter als das 10. Jahrhundert, dabei alle reich an Schreibfehlern, arm an älteren Lesarten sind und im Ganzen Eine Recension aus Einer Quelle darstellen. Bei diesem negativen Resultat ist es bis heute geblieben, obwohl seitdem noch einzelne biblische Texte aus dem 9. Jahrhundert gefunden worden sind. Immerhin bezeichnet dieses Resultat einen Fortschritt in der biblischen Wissenschaft und ist auch der Ausgangspunkt für die viel ausgedehnteren und gründlicheren Untersuchungen geworden, welche bald nachher J. B. de Rossi (s. d. Art.) anstellte. Von Kennicott gibt es noch einzelne Schriften, welche seiner Empfindlichkeit über die an seinem Alten Testament geübte Kritik entstammt sind: Epistola ad celeb. J. D. Michaelis de Censura primi tomi etc., Oxon. 1777, wieder abgedruckt und glossirt von Michaelis selbst (Orient. und exeg. Bibl. XII, Anh. 1778, 1 ff.); Editionis Vet. Test. hebr. etc. Defensio contra Ephemeridum Gottingensium Criminationes, Oxon. 1782; außerdem Dissertation the second, wherein the Samarit. copy of the Pentateuc is vindicated, Oxford 1759; Remarks on the 42. and 43., später auch on the 48. and 49. Psalms, Oxford 1765, lateinisch von Bruns, Lipsiae 1772; Critica sacra, or a short introduction to Hebrew Criticism, London 1779; Chaldaicorum Danielis et Ezrae capitum Interpretatio hebraica, zu Halle 1782 aus dem zweiten Bande seines Alten Testamentes abgedruckt. Nach seinem Tode erschien noch Remarks on select passages in the Old Testament, to which are added 8 sermons, Oxford 1787. (Vgl. Paulus' Memorabilien I, 191 ff.; Hartmann, O. G. Tychsen II, Bremen 1818, 256; Nouv. Biogr. génér.; Sommer, Gesch. d. Alten Test. 593.) [Kaulen.]

Kepler (Keppler), Johannes, der Begründer der neuern Astronomie, wurde geboren den 27. December 1571 zu Weil der Stadt, in der zweitkleinsten Reichsstadt (Würtemberg). Sein Geschlecht stammte von einem durch Kaiser Sigismund geadelten Ahnen ab, war aber durch Armut und Noth zu Kaufleuten und Handwerkern herabgesunken. Der Urgroßvater, Sebald Kepler, Buchbinder in Nürnberg, war nach Weil eingewandert. Der Großvater wurde durch eine Erbschaft reich begütert und war Bürgermeister daselbst, und der Vater, Heinrich, führte ein unstätes Leben, indem er in Belgien unter Alba Kriegsdienste leistete (1574), dann von Weil nach Leonberg übersiedelte, abermals in den Krieg nach Belgien zog, zurückgekehrt (1579) in Elmendingen eine Wirthschaft pachtete, 1584 wieder nach Leonberg zurückkehrte, 1589 noch einmal Familie und Stadt verließ, um in neapolitanische Kriegsdienste zu treten. Auf der Rückkehr ereilte ihn der Tod zu Augsburg. Keplers Mutter war Katharina Guldemann von Eltingen, eine etwas streitsüchtige, eigensinnige, ungebildete Frau, welche durch das Wanderleben ihres Mannes nicht besonders unterstützt wurde in der Erziehung ihrer sieben Kinder, deren ältestes das Siebenmonatkind Johannes war.

In Leonberg genoß Johannes den ersten deutschen Lese- und Schreibunterricht (ludum literarium germanicum); 1579 rückte er in die zweite Klasse, die Lateinschule, vor, wurde aber von den Eltern wieder einige Jahre zur Feldarbeit verwendet. Im J. 1584 kam er nach überstandenem Landexamen in die Klosterschule zu Adelberg, 1586 in die höhere Klosterschule zu Maulbronn. Im J. 1588 bestand er zu Tübingen das Baccalareatsexamen und zog infolge davon 1589 in das „Stift" in Tübingen ein. Zwei Jahre gehörte er der Artistenfacultät an, in welcher Mästlin Mathematik, Crusius Philologie vortrug. Der bis in die Gegenwart gültigen Studienordnung für die Seminarien zufolge wurde namentlich die lateinische Sprache cultivirt. Kepler war denn auch ein sehr guter Latinist und wußte die Sprache rhetorisch und poetisch glänzend zu handhaben. Doch zog ihn in Tübingen die Philosophie und Mathematik mehr an. Im J. 1592 machte er als der zweite seiner Promotion das Magisterexamen, um das Studium der Theologie zu beginnen. Der unduldsame Geist lutherischer Orthodoxie, welcher besonders seit dem Kanzler Andreä, dem Haupturheber der Concordienformel, die Facultät und dadurch die Universität und das Land beherrschte, war nicht geeignet, die freie und wahrheitsliebende Seele des Studenten mit großer Hochachtung zu

erfüllen. Nur zwei seiner theologischen Lehrer, Gerlach und Hafenreffer, behielt er in gutem Andenken. Daß die theologische Intoleranz seiner Lehrer ihm schon jetzt den Zugang zu einem Lehr- oder Kirchenamt in Würtemberg verschlossen hat, wird neuestens wieder bestritten; sicher ist aber jedenfalls, daß der junge Theologe bereits calvinistische Controversen (Prädestination) eifrig besprach und in den Disputationen die copernicanische „Hypothese" leidenschaftlich vertheidigte. Dieß genügte allein, um bei den damaligen Theologen in Tübingen der Ketzerei verdächtig zu werden. Der Fall Apian hatte auch gezeigt, daß jeder Widerspruch gegen die Concordienformel das Amt kostete.

Wenn Kepler von sich selbst sagt, er sei, um die Wahrheit zu sagen, durch die Auctorität seiner Lehrer aus der Heimat hinausgestoßen worden, so bezieht sich dieser Ausspruch sowohl auf seine theologischen Lehrer, welche den selbständigen, kritischen Kopf mißtrauisch ansahen, als auch auf seine Gönner in der Artistenfacultät, welche erkannt hatten, daß diese Pflanze in der Tübinger Luft nicht gedeihen könne. Daher war es den Freunden und Feinden Keplers gleich erwünscht, als sich die Verwalter des ständischen protestantischen Gymnasiums in Graz an den Senat zu Tübingen um einen geeigneten Candidaten für die erledigte Mathematikprofessur wendeten. Kepler wurde vorgeschlagen, gewählt und schnell vom Herzog entlassen. Am 13. März 1594 reiste er ab. Neben dem wenig geschätzten und besuchten Unterricht der Mathematik, die nach dem Bericht der Visitatoren nicht jedermanns Ding sei, hatte er noch Arithmetik, Virgil und Rhetorik zu lehren. Als dem Landschaftsmathematicus lag ihm auch die Pflicht ob, den Kalender sammt den Prognosticis zu verfassen. Dieß that er 1595—1599, doch sind nur noch die Jahrgänge 1598 und 1599 erhalten. Weil gerade die Prognostica des ersten Kalenders über den strengen Winter und die Bauernunruhen eintrafen, so erlangte Kepler als Astrolog einen großen Ruf, und die Stellung von Nativitäten in Graz und später in Prag bildete für ihn eine bedeutende Einnahmsquelle, so daß die thörichte Tochter Astrologie die vernünftige Mutter Astronomie unterstützen und zu Ehren bringen mußte.

Als erste wissenschaftliche Frucht seiner astronomischen und philosophischen Studien erschien 1596 zu Tübingen das durch die beherrschende Idee für das ganze Leben Keplers grundlegende, wenn auch formell verfehlte Werk: Prodromus dissertationum cosmographicarum, continens mysterium cosmographicum de admirabili proportione orbium coelestium etc. In diesem mehr metaphysisch als astronomisch gehaltenen Werke suchte Kepler das Geheimniß des Weltalls zu ergründen. Er glaubte dasselbe gefunden und die geheimsten Gedanken des Schöpfers entdeckt zu haben, indem er die Verhältnisse der fünf regulären Polyeder als die Grundlage für die Anordnung des Planetensystems nach der copernicanischen Hypothese nachwies. Sein Lehrer Mästlin, welcher die Herausgabe leitete, war ganz entzückt über die erhabenen Ideen seines großen Schülers. Noch 1613 schrieb er an Kepler, es solle der neuen Ausgabe des copernicanischen Werkes als Prodromus beigefügt werden, zumal wegen der göttlichen Harmonie der fünf regulären Körper mit dem System der Himmelskörper, die er, so oft er sich in deren Betrachtung versenke, mit Verehrung der göttlichen Weisheit nicht genug bewundern könne.

Nach „den Sitten deutscher Gelehrten", wie er später anläßlich eines Rufes an Roffini nach Bologna schreibt, hatte Kepler sich verheiratet (1597). Seine Frau, die er aber erst nach erfolgtem Nachweis seines adeligen Stammbaumes heimführen durfte, war eine junge Wittwe, Barbara von Mühleck, nach ihrem Stammschloß bei Graz benannt. Infolge eines Ausweisungsdecrets von Erzherzog Ferdinand zog Kepler den 28. September 1598 mit den anderen protestantischen Lehrern und Pastoren aus der Stadt und Landschaft Graz weg, obwohl der Mathematicus der Stiftsschule von der Ausweisung besonders ausgenommen war. Nach vier Wochen kehrte er auf Befehl der Minister mit einem Sicherheitsbrief des Landesfürsten wieder zurück. Wie weit die Jesuiten hierzu mitgewirkt haben, ist ungewiß; noch ungewisser ist es, ob sie irgend etwas in der Hoffnung gethan, den tiefreligiösen und wahrhaft toleranten Gelehrten für den Katholicismus zu gewinnen. Für sie wie für die Räthe des Erzherzogs läßt sich nur die hohe Achtung vor der wissenschaftlichen Bedeutung des jungen Gelehrten als Grund der Ausnahme angeben. Kurze Zeit scheint Kepler wegen der einschneidenden Wirkungen, welche ein Religionswechsel auf seine Lebensstellung und auf die Lage seiner dort begüterten Frau haben mußte, auch geschwankt zu haben; doch sah er sich bald um eine neue Stellung um, da sogar die Landstände ihm riethen, Medicin zu studiren, damit er dem Gemeinwohl nützlich werden könne. Seine Blicke wandten sich zunächst nach Tübingen, wo er wenigstens eine „professiuncula" der Philosophie zu erlangen hoffte. Aber Mästlin, an den er sich wandte, erinnerte den flehentlich Bittenden fast lakonisch an die Unmöglichkeit der Erfüllung seines Wunsches. Theologische Intoleranz und der würtembergische „Verwandtschaftshimmel" sorgten dafür, daß Kepler jetzt und später vergebens an den Pforten seines Heimatlandes, des „lutherischen Spaniens", anklopfte.

Da ein neues Ausweisungsdecret gegen alle Protestanten, welche nicht zur katholischen Kirche zurückkehren wollten, gerichtet war, so war es für Kepler ein Glück, daß der zu Benatek bei Prag weilende kaiserliche Hofmathematicus, der Däne Tycho Brahe, den aufstrebenden Astronomen an sich zu ziehen suchte, wenn es auch nur in der Hoffnung geschah, an Kepler einen tüchtigen Mitarbeiter in der Verwerthung seiner langjährigen

Beobachtungen und in der Begründung seines eigenen Weltsystems zu gewinnen. Schon am 6 Januar 1600 war Kepler nach Prag gereist, der erst nach Ueberwindung mannigfacher Schwierigkeiten erfolgte im October die endgültige Uebersiedelung. Da Tycho schon im folgenden Jahre starb, so wurde Kepler mit der Sorge für die Instrumente und den wissenschaftlichen Nachlaß desselben betraut und 1602 zum Hofmathematicus ernannt. — Er rechnete es sich zur höchsten Ehre an, daß er durch göttliche Fügung in den Besitz der Tychonischen Beobachtungen gekommen war. Die Folgezeit lehrte, wie wichtig diese Fügung für den Fortschritt der astronomischen Studien war. Doch hatte Kepler mit den Erben Tycho's noch verschiedene Kämpfe zu bestehen. Er mußte die lästige Bedingung eingehen, ohne die Erlaubniß der Erben, welche der Schwiegersohn Tengnagel vertrat, nichts zu veröffentlichen.

Zwei Aufgaben hatte Kepler bei der Uebernahme seines Amtes sich vor Augen gestellt und dem Kaiser namhaft gemacht: die Bearbeitung des optischen Theiles der Astronomie und die Ausarbeitung der Commentare zu den Bewegungen des Mars. Die Optik erschien 1604 zu Frankfurt: Ad Vitellionem Paralipomena quibus Astronomiae pars optica traditur; ebendaselbst die Parallaxentheorie 1609: Astronomia nova s. Commentaria de motibus stellae Martis. Die erstere erhielt 1611 nach Erfindung des Fernrohrs eine werthvolle Ergänzung in der Dioptrice s. demonstratio eorum quae visui et visibilibus propter conspicilla non ita pridem inventa accidunt, Aug. Vindel.

Nach dem Tode des Kaisers Rudolf 1612 ging Kepler als Landschaftsmathematicus und Professor des Gymnasiums nach Linz, wurde aber zugleich vom Kaiser Matthias als Hofmathematicus belassen. In Linz wurde er von dem württembergischen Pastor Hizler wegen seiner Zweifel an der Allgegenwart (Ubiquität) des Fleisches Christi von der Communion ausgeschlossen. Da diese Strafe der Excommunication in Stuttgart und Tübingen gutgeheißen wurde, so blieb sie aufrecht erhalten, was Kepler sehr schwer empfand. Im J. 1613 kam er auf Befehl des Kaisers zum Reichstag nach Regensburg, um die Kalenderreform zu vertheidigen. In demselben Jahre heiratete er zum zweiten Male, nachdem ihm seine Frau 1611 gestorben war. Seine zweite Frau war Susanna Reutlinger von Eferding. Neben zahlreichen Kalendern, Ephemeriden, stereometrischen und anderen mathematischen Schriften verfaßte er damals mehrere Schriften über die Chronologie des Lebens Jesu: De Jesu Christi servatoris nostri vero anno natalitio, Francofurti 1606; Wiederholter außführlicher teutscher Bericht, das unser Herr und Hailand Jesus Christus nit mehr ein Jahr vor dem Anfang unserer heutigs Tags gebreuchigen Jahrzahl geboren sey..., sondern fünff gantzer Jahr, Straßburg 1613; De vero anno quo aeternus Dei Filius humanam naturam in utero benedictae virginis Mariae assumpsit, Francofurti 1614; Eclogae chronicae, 1615. In den Jahren von 1618 bis 1621 gab er die Epitome Astronomiae Copernicanae zu Linz heraus. Zugleich veröffentlichte er daselbst 1619 sein abschließendes Werk Harmonices mundi libri V, in welchem er durch eine merkwürdige Verbindung der pythagoräisch-alexandrinischen Philosophie, der Mathematik und der Metaphysik seinen Lieblingsplan über die Harmonie des ganzen Weltalls zur mitunter phantastischen Ausführung brachte, aber zugleich das dritte nach ihm genannte Gesetz begründete. Fügen wir noch bei, daß er 1617, 1620 und 1621 nach Würtemberg reisen mußte, um seine in Leonberg der Hexerei bezichtigte, später angeklagte Mutter aus den Händen des Richters zu befreien, so wird man die bedeutende Geistesarbeit des Gelehrten desto höher anschlagen. Nur mit großer Anstrengung setzte er es durch, daß zu Güglingen, wo der Prozeß der in strenger Haft verwahrten Hexe geführt und bis zur Schreckung durch die Folterinstrumente (territio realis) fortgesetzt worden war, endlich eine Freisprechung erfolgte.

Nach verschiedenen, für die Vorbereitung zur Herausgabe der Rudolfinischen Tafeln unternommenen Reisen ließ er sich, um den Fährlichkeiten des Krieges und der Gegenreformation in Oberösterreich auszuweichen, in Ulm nieder, nachdem er seine Familie in Regensburg untergebracht hatte. In Ulm gab er 1627 die ursprünglich von Tengnagel aus dem Tychonischen Nachlaß übernommenen Tafeln heraus: Tabulae Rudolfinae, quibus astronomicae sententiae, temporum longinquitate collapsae, restauratio continetur; a Phoenice illo astronomorum, Tychone primum animo concepta et destinata anno Christi MDLXIV etc. Nach Oesterreich zurückgekehrt, wurde er mit seinen Forderungen an den Herzog von Friedland (Wallenstein) gewiesen. Dieser, selbst ein Freund der Astrologie, nahm den Astronomen in seine Dienste und verschaffte ihm, da er eine Professur in Rostock ablehnte, zu Sagan in Schlesien eine neue Heimat. Als der Stern Wallensteins erblich, reiste Kepler zum Zwecke der Publication der Ephemeriden und der Eintreibung rückständiger Guthaben über Leipzig nach Regensburg, wo der Kaiser einen Reichstag hielt. Ermüdet von der Reise, erkrankte er und starb nach wenigen Tagen, den 15. November 1630. In seiner Vaterstadt wurde ihm 1870 ein schönes Denkmal gesetzt.

Das äußere Leben Keplers war ein vielbewegtes, durch Sorgen um sein Auskommen und für seine Familie oft beunruhigtes. Doch ist es unrichtig, daß er zeitlebens mit der Noth zu kämpfen hatte. Denn war es ihm in jenen traurigen Zeiten auch oft schwer, die angewiesenen Summen des Gehaltes und der Unterstützungen für die Herausgabe der Werke wirklich zu erlangen,

so waren seine Einkünfte und Honorare, selbst abgesehen von den astrologischen Nebeneinnahmen, doch so bedeutend, daß von einer eigentlichen Noth keine Rede sein kann. Auch sein Nachlaß in Regensburg zeugt dagegen. Seine zahlreichen Klagen hatten doch auch den Zweck, die Herzen zu rühren und die Börsen zu öffnen. In seiner Nativität schreibt er sich eine große Liebe zum Gelde und einen starken Abscheu vor der Armut zu. Kinder hatte er aus erster Ehe fünf, drei Söhne und zwei Töchter, aus zweiter Ehe sieben, drei Söhne und vier Töchter. Zwei von den ersten und vier von den anderen überlebten ihn.

Kepler war eine tief religiöse Natur. Die vorwiegend klösterliche Erziehung hatte diesen religiösen Zug noch gesteigert. Der Aufenthalt im Stift zu Tübingen hatte ihm Gelegenheit zu einer tüchtigen theologischen Ausbildung gegeben, von welcher er in seinen späteren Kämpfen wie in der Vertheidigung des copernicanischen Systems schöne Proben geliefert hat. Seine Familie hatte sich im confessionellen Kampfe der kleinen Reichsstadt, aus welcher der Reformator Brenz hervorging, auf Seite des lutherischen Bekenntnisses gestellt, obwohl sie mit der Fickler'schen Familie, welche an der Erhaltung des katholischen Glaubens in Weil einen großen Antheil hatte, durch Verwandtschaft verbunden war. Kepler war stets ein aufrichtiger, gläubiger Anhänger des augsburgischen Bekenntnisses. Obwohl er im katholischen Oesterreich seinen Unterhalt suchen mußte, brachte er doch seine Stellung dem Glauben zum Opfer. Der Auszug aus Graz gab ihm sogar eine Vorstellung von dem eigentlichen Martyrium. Andererseits gestattete aber seine große Liebe für die Wahrheit und sein freier Forschungsgeist nicht, daß er auf die Worte eines Menschen, sei er auch ein Professor oder ein Reformator, schwur. Nur das Wort der heiligen Schrift galt ihm als unantastbar. Aber die Auslegung derselben wollte er so wenig, wie der päpstlichen Unfehlbarkeit, der damaligen unduldsamen protestantischen Scholastik überlassen. Er wollte sich auch durch kein Symbol, am allerwenigsten durch die Concordienformel, hierin binden lassen. Vielmehr war er der Ansicht, daß die seit der ältesten Zeit der Kirche, seit den Aposteln gegebene Erklärung im Zweifelsfalle die richtige sei. Man müsse in diesen Dingen den Vätern folgen, so lange nicht aus der heiligen Schrift das Gegentheil bewiesen werde. Er betrachtete sich als Mitglied der allgemeinen katholischen Kirche, welche in keiner der „drei Secten" zum vollen Ausdruck gekommen sei. In der Religion wollte er bloß dasjenige annehmen, was der heiligen Schrift entspreche, verwarf aber in allen drei „Secten", was entweder nach Neuerungen oder nach einer alten Häresie rieche. Bald hatte er sich gewöhnt, die „Menschen abzuschwören und die Wahrheit sowohl in Sachen des Glaubens als der weltlichen Wissenschaft anzunehmen, von wo sie ihm geboten wurde". Rom, Wittenberg und Genf waren ihm Theile einer und derselben katholischen Kirche. Besondern Anstoß nahm er an der lutherischen Lehre der Concordienformel von der Person Christi und der Allgegenwart des Leibes Christi. Weil er diese nur bedingungsweise unterschreiben wollte — von einem Laien sollte man die Unterschrift nach seiner Ansicht überhaupt nicht verlangen —, wurde er in Linz von der Communion ausgeschlossen, und alle Rechtfertigungen über das Abendmahl und die Person Jesu konnten ihm nicht helfen. Wegen eines neuen Gesuches um Zulassung nach Tübingen reichte er dem Herzog, der ihm nicht abgeneigt war, ein aufrichtiges Glaubensbekenntniß ein. Dieses fand aber weder bei dem Consistorium in Stuttgart noch bei der Facultät in Tübingen Gnade. Ein Mitglied des erstern (Brüning) schrieb nach Tübingen, man solle mit „selbigem Schwindelhirnlein" nicht weiter verhandeln, denn man könne doch keiner andern Meinung um seines „Lötzköpflins" willen werden. Kepler selbst deutet wiederholt an, daß seine astronomische Richtung hierzu viel beigetragen habe. Er sollte, wie er selbst bemerkt, in der Religion halb papistisch, halb calvinisch sein; er galt für einen „verschlagenen Calvinisten" in der Theologie, und in der Philosophie für einen „Opinionisten". Die Tübinger Censur hatte in seinem Prodromus das fünfte Kapitel, welches den Beweis aus der heiligen Schrift für das copernicanische System enthielt, gestrichen. Kepler hatte nothgedrungen und aus Rücksicht für den Glauben, der ihm höher als die Astronomie stand, das Kapitel selbst bei der zweiten Auflage (1621) weggelassen. Den wiederholten Rath der Tübinger Theologen, nicht bloß allgemein von der Theologie die Hand wegzulassen, sondern auch zwischen Bibel und Astronomie keine Harmonie zu Gunsten der copernicanischen Hypothese herstellen zu wollen, hat Kepler insoweit befolgt, als er nur in der Defensive auf die heilige Schrift zurückgriff. Dabei gelang es ihm allerdings meisterhaft, durch den Hinweis auf den Zweck und die populäre Ausdrucksweise der heiligen Schriftsteller die vermeintlichen Widersprüche sowohl principiell als thatsächlich in ihr Nichts aufzulösen. Seine persönliche religiöse Ueberzeugung ließ er dadurch so wenig beunruhigen, daß er sich vielmehr der frohen Zuversicht hingab, seine Astronomie werde noch viel mehr zur Verherrlichung der Weisheit und Allmacht des Schöpfers beitragen. Seine Versuche für die Chronologie des Lebens Jesu sollten zugleich den positiven Nutzen der Mathematik für die Religion darthun.

Die mißliche Stellung, in welcher Kepler zu der lutherischen Hierarchie stand, seine selbständige Kritik der Symbole mit der Berufung auf das Alterthum und sein toleranter, von dem Zelotismus vieler seiner Glaubensgenossen schroff abstechender Charakter schienen ihn der katholischen Kirche nahe zu bringen. Er stand nicht an, den Fanatismus der protestantischen Prediger, welche gegen alles Katholische loszogen und dadurch die Gegenrefor-

mation herausforderten, scharf zu tadeln, und ermahnte zum Frieden, wie er auch für die Vereinigung der Kirchen betete. Nicht weniger tadelte er den aus dem Haß des Papstthums entspringenden zelotischen Eifer gegen die Gregorianische Kalenderreform. Andererseits stand er nicht bloß mit streng katholischen Gelehrten, besonders mit dem einflußreichen bayrischen Kanzler Herwart von Hohenburg, sondern auch mit katholischen Fürsten weltlichen und geistlichen Standes in freundschaftlichem Verkehr. Viele Jesuiten, welche damals die mathematischen Wissenschaften mit Eifer und Erfolg cultivirten, wechselten mit Kepler Briefe und Schriften und förderten seine wissenschaftlichen und häuslichen Bestrebungen. Dennoch wurde von diesen die religiöse Frage lange Zeit gar nicht berührt. Nie hatte sich Kepler über irgend eine Zudringlichkeit zu beklagen. Im Gegentheil machte er hie und da eine Anspielung auf das religiöse Gebiet und zwar nicht immer eine ganz harmlose (an den kranken Pistorius). Erst mit dem Jahre 1627 schien eine Wendung einzutreten. Obwohl Kepler als kaiserlicher Mathematicus durch das Ausweisungsdecret (1625) nicht betroffen war, wurde sein religiöses Leben doch vielfach berührt. In der Trennung von dem liebgewonnenen Oesterreich konnte er sich aber um so weniger verstehen, als ihm anderwärts keine passende Stellung offen stand. Daher scheint er wie im J. 1600 einigermaßen geschwankt zu haben. Als er 1627 in Prag war, wurde er von den Hofleuten bestürmt, zur katholischen Kirche überzutreten, um alle Hindernisse zu beseitigen. Um ihn zu einer Entscheidung zu veranlassen, benutzten zwei befreundete Jesuiten, Gulden in Graz und Kurz in Dilingen, die wissenschaftliche Correspondenz zu einer theologischen Digression, die aber durchaus in liebevollem, freundschaftlichem Tone gehalten war. Kurz ging davon aus, daß Kepler an der lutherischen Kirche mehr auszusetzen habe als an der katholischen, so daß er ihm den Ernst der Frage zur gewissenhaften Erwägung empfehlen möchte. Die Antwort Keplers an Kurz besitzen wir nicht mehr. Daß sie ablehnend lautete, können wir aus den Briefen des Paters entnehmen. Der Andeutung Guldens „in zwei Zeilen" widmete Kepler eine Erwiederung, welche zeigt, daß Kepler doch die katholische Lehre nur äußerlich kannte, um nicht mit Pistorius zu sagen, daß er von der (katholischen) Theologie nichts verstehe. Kepler sagt, er sei sich bewußt, ein Glied der wahren katholischen Kirche zu sein, und könne der römischen Kirche in der Lehre von der Kirche, dem unfehlbaren Lehramt, der Verehrung der Heiligen, dem Meßopfer und der Communion unter Einer Gestalt nicht folgen. Besonders tadelt er auch den äußern Pomp in der Kirche. Gulden antwortete in einem Briefe vom 29. März 1627 in sehr versöhnlichem Tone auf Grund eines zu diesem Zwecke von einem Ordensbruder ausgearbeiteten Tractats, welcher von einer mißverstandenen Stelle des Kepler'schen Briefes ausging. Beides nahm Kepler etwas übel. Er brach die Correspondenz ab und starb als gläubiger Protestant unter dem Beistande des protestantischen Pfarrers in Regensburg.

Seine völlige Unparteilichkeit und Wahrheitsliebe in wissenschaftlichen Dingen, auch wenn sie mit der Religion zusammenhingen, zeigte Kepler im Streite für die Kalenderreform. Obwohl er wußte, daß der neue Kalender nicht von allen Fehlern frei sei, erkannte er trotz des heftigen Widerspruchs seiner Glaubensgenossen die relative Güte desselben an. Da etwas Besseres nicht erreicht werden konnte, so fand er es sehr bedauerlich, daß die berechtigte, lang gewünschte und nützliche Reform, die nur der Papst allgemein durchführen konnte, aus rein religiösem Hasse zurückgewiesen wurde. Mästlin, der schon in Heidelberg eine Schrift gegen die Reform geschrieben hatte und vom Senat in Tübingen zur wissenschaftlichen Widerlegung aufgefordert worden war, redete er scharf, wenn auch erfolglos, in's Gewissen. Um die Empfindlichkeit zu schonen, schlug er vor, der Kaiser solle mit den Fürsten die Sache in die Hand nehmen, damit die Feinde des Christenthums ihren Spott über die Uneinigkeit der Christen nicht länger forttreiben können. An sich sollte es den Christen am Herzen liegen, die kirchlichen Feste zur richtigen Zeit zu feiern.

Zu der Beschäftigung mit der Chronologie des Lebens Jesu gab eine unter der Aegide des Jesuiten Decker veröffentlichte Schrift des Polen Suslyga 1605 Anlaß. In dieser war zum ersten Male die Richtigkeit der christlichen Aera bestritten. In seiner dem neuen Stern von 1604 gewidmeten Schrift ging Kepler daher auf den Gegenstand ein, erwähnte aber den Jesuiten nicht, um der Sache bei seinen Glaubensgenossen nicht zu schaden. In den oben genannten Schriften führte er das Thema weiter aus. Er kam zu dem Ergebniß, daß die Dionysius'sche Aera fünf Jahre zu wenig habe, während damals höchstens ein Fehler von 1—2 Jahren zugegeben wurde. Christus sei den 25. December 40 oder den 6. Januar 41 der Aera des Julius Cäsar (beginnend 45 a. Chr.) geboren, Herodes im J. 42 der nämlichen Aera gestorben. Diese Zahlen berechnete er aus der dem Tode des Herodes nach Josephus vorausgegangenen Mondfinsterniß und der Conjunction des Jupiter, Saturn und Mars zur Zeit des neuen Sterns. Seine Rechnung wurde noch von Ideler für mustergültig erklärt. Die Taufe Jesu setzte er in das 33. Lebensjahr, das Leidenspascha auf den 25. März, nicht auf den 3. April, des Jahres 31 (784 u. c.), nicht 33. Die öffentliche Wirksamkeit wird mit Epiphanius zu $2^1/_4$ oder $2^1/_2$ Jahren angenommen.

Durch den Kalender wurde Kepler an die damals mit der Astronomie eng verbundene Astrologie gewiesen. Obwohl er dieselbe wegen des Amtes und des Geldes fleißig pflegte, war er doch sehr skeptisch gegen dieselbe und warnte vor allzu großem Vertrauen auf die Prognostica. Doch ge-

ſtand er zu, daß die ſogen. Aſpecten der Planeten einen gewiſſen Einfluß auf die Schickſale der Erdbewohner ausüben. Die überall herrſchende Harmonie der Welt ſchien ihm auch einen Zuſammenhang zwiſchen den Menſchen und dem Univerſum zu fordern. Deßhalb dürfe man nicht die ganze Aſtrologie verwerfen, das Kind nicht mit dem Bade ausſchütten, ſondern man müſſe gewiſſe höhere Naturkräfte anerkennen. In ſeiner eigenen, retroſpectiv entworfenen Nativität beweist er, daß er auch den aſtrologiſchen Schickſalsbeſtimmungen nicht alle Berechtigung abſprechen wollte. Neuerdings wurde dieſe Thatſache durch die von Anſchütz herausgegebenen neu entdeckten Briefe an Herwart von Hohenburg (Prag 1886) beſtätigt.

Seinen unſterblichen Ruhm hat ſich aber Kepler als Mathematiker und Aſtronom, als Begründer der neuern Aſtronomie erworben. In Betreff der Mathematik genügt es, hier an die Hauptpunkte zu erinnern. Anläßlich der Vorſorge für den Keller in einem guten Weinjahre (1613) ſuchte Kepler eine beſſere Methode zur Beſtimmung des Inhalts der Fäſſer zu erfinden. Dadurch gelangte er zu der Rechnung mit unendlich kleinen Größen, welche die Keime der Infinitеſimalrechnung enthielt (Nova Stereometria doliorum vinariorum, Lincii 1615). Die im J. 1614 von dem Schotten Neper erfundenen, von Günther und Brigg im dekadiſchen Syſtem verbeſſerten Logarithmen hat Kepler ſelbſtändig bearbeitet und ſeine Theorie in der Chilias logarithmorum, Marpurgi 1624, als arithmetica logarithmica publicirt; 1625 fügte er ein Supplementum chiliadis logarithmorum bei. Sie leiſtete ihm bei Vollendung der Rudolfiniſchen Tafeln weſentliche Dienſte. Der dritte Punkt betrifft die Geometrie. Kepler fand beim Studium der fünf regulären Körper nach Archimedes, daß es noch eine weitere Klaſſe ſolcher Körper, nämlich halbreguläre, gebe, Körper mit ſich ſelbſt durchſetzender Begrenzung, die Sternpolyeder oder Poinſot'ſchen Körper. Zwei derſelben, das zwölfeckige und zwanzigeckige Sternpolyeder, hat er ſelbſt gefunden.

Eine Verbindung der theoretiſchen Mathematik mit der experimentellen Phyſik und zugleich eine wichtige Vorarbeit für die Aſtronomie muß man in Keplers Schriften über die Optik erkennen. Nachdem er ſchon in den Paralipomena die Strahlenbrechung und die Phyſiologie des Sehens behandelt hatte, gab ihm die Erfindung des Fernrohrs Gelegenheit, die Theorie weſentlich zu ergänzen und weiterzuführen. Dadurch wurde er der eigentliche Begründer der Dioptrik, indem er die Strahlenbrechung, welche bereits Ptolemäus und Alhazen beſchäftigte, experimentell unterſuchte und mathematiſch beſtimmte. Hat er auch das ſtrenge ſog. Carteſius'ſche Brechungsgeſetz vom gleichen Brechungsexponenten, das noch zu ſeinen Lebzeiten Snellius entdeckte, nicht gefunden, ſo iſt er demſelben doch ſehr nahe gekommen. Für die Aſtronomie war aber ſeine Theorie des Fernrohrs durch die genaue Beſtimmung des Brennpunkts von beſonderer Bedeutung. Dadurch wurde das zuerſt von Scheiner berechnete aſtronomiſche Fernrohr, das noch den Namen Keplers trägt, in die Aſtronomie eingeführt. Hierdurch ward es Kepler auch möglich, den phyſiologiſchen Hergang des Sehens genauer zu beſchreiben. Seine Erklärung iſt noch heute unanfechtbar. Er hatte bereits erkannt, daß nicht ein Strahl vom Auge zum Körper, ſondern daß ein ganzer Kegel von Strahlen vom Körper zum Auge gelangen und ſich nach dem Brechungsgeſetz auf der Netzhaut ſammeln. Auch der Farbenzerſtreuung widmete er ſeine Aufmerkſamkeit.

Die Ergebniſſe ſeiner Optik benutzte Kepler als Beweiſe gegen die ariſtoteliſche Meteorologie und Aſtronomie, denn der Weg der Lichtſtrahlen widerlegte ebenſo die Annahme feſter Sphären als die einer beſondern Sphäre des Feuers. Vielmehr war aus der Brechung zu ſchließen, daß der Raum zwiſchen der Atmoſphäre und den Sternen durch ein feines Mittel, den Aether, ausgefüllt ſei. Zu ähnlichen Folgerungen führten auch die Beobachtungen der neuen Sterne und der Kometen. Letzteren ſchrieb er freilich mit Tycho eine geradlinige Bewegung zu, hielt ſie aber wie die neuen Sterne für kosmiſche Erſcheinungen, welche aus dem großen Himmelsnebel entſtehen. Dadurch waren die feſten Sphären unmöglich gemacht und die Incorruptibilität des Himmels beſeitigt. Aus dem Umſtande, daß er für den neuen Stern vom Jahre 1615 keine Parallaxe nachweiſen konnte, ſchloß er auf die große Entfernung der Fixſterne vom Himmel. Die Beobachtungen Galilei's über den Mond beſtätigte Kepler, doch theilte er den noch das ganze 18. Jahrhundert herrſchenden Irrthum von einer Atmoſphäre und von Meeren des Mondes.

Indeß war die praktiſche Aſtronomie, an deren Ausübung Kepler durch die „Blödigkeit" ſeiner Augen in Folge einer Kinderpockenkrankheit ſehr beſchränkt war, nicht das Hauptfeld der Kepler'ſchen Thätigkeit. Seine Lieblingsdomäne war die theoretiſche und ſpeculative Aſtronomie. In ſeltener Harmonie waren bei ihm Phantaſie und logiſches Denken, philoſophiſche Intuition und mathematiſche Strenge vereinigt. Gaben ihm jene die großen Ideen, die Ahnungen der Weltgeſetze, ſo boten ihm dieſe die Mittel zur Ausſcheidung der leeren Phantaſien und zur ſichern Begründung der wahren Idee. In ſeinem erſten Werke, dem Mysterium cosmographicum, waltet noch die durch die pythagoräiſchen Ideen beeinflußte Phantaſie vor. Kepler wollte gleichſam die Gedanken des Schöpfers nachdenken, indem er einen nothwendigen, ideellen Zuſammenhang zwiſchen der Anzahl, Größe und Bewegung und den Verhältniſſen der fünf regulären Körper annahm. Die Ausführung war falſch, die Sechszahl der Planeten iſt heutzutage gründlich beſeitigt, aber die Idee der Harmonie hat Kepler niemals aufgegeben. Ebenſo feſt ſtand ihm, daß dieſelbe nur durch die copernicaniſche Hypotheſe im Sonnenſyſtem nachgewieſen werden könne. Sie legte er

bereits seinem Mysterium zu Grunde, sie vertheidigte er überall öffentlich, obwohl er die Mathematiker und Theologen fast alle gegen sich hatte. Zu seinen Gegnern gehörte selbst sein Lehrer Mästlin, der, ein privater Anhänger der copernicanischen Lehre, eine ganz ptolemäische Epitome Astronomiae schrieb und sogar in der Vorrede zu Keplers Mysterium die alten Hypothesen für den Unterricht empfahl, obwohl er beifügen mußte, die copernicanischen Hypothesen seien richtig, weil die Kleinheit der Erde gegenüber der Größe des Himmels für die Bewegung der Erde spreche, und die Nothwendigkeit, eine ungeheure Geschwindigkeit des ganzen Himmels anzunehmen, sowie die Confusion in der Aufstellung der Orbes machten das ptolemäische System unhaltbar. Aus der Zeit dieser Controverse (1597) datirt auch die Correspondenz Keplers mit Galilei, dem er ein Exemplar seines Mysteriums geschickt hatte.

Nun galt es aber, die genauen mathematischen Gesetze und die physischen Ursachen für diese Planetenbewegungen zu entdecken. Zu den ersteren wurde er durch das Studium der Beobachtungen Tycho's geführt. Hatte dieser noch geglaubt, das neue mit dem alten System vereinigen zu können, indem er die Planeten um die Sonne und mit der Sonne um die Erde kreisen ließ, so erkannte Kepler, daß dagegen die gleiche physische Absurdität wie gegen das ptolemäische System spreche, und fand aus den Marsbeobachtungen Tycho's, daß durch die Annahme anderer Planetenbahnen eine überraschende Vereinfachung der astronomischen Berechnungen erzielt werde. Weil gerade in der Marsbahn die Excentricität besonders groß ist, so war es eine glückliche Fügung, daß Kepler diesen Theil des Tycho'schen Nachlasses erhalten hatte. In seinem Buch über den Mars konnte er bereits seine zwei ersten Gesetze darstellen. Das erste, der Zeit nach eigentlich das zweite, Gesetz bestimmt, daß die Bahnen der Planeten Ellipsen sind, in deren einem Brennpunkt die Sonne steht; das zweite Gesetz, das Flächengesetz, lehrt, daß der Radiusvector (Fahrstrahl), d. h. die Linie von der Sonne zum Planeten, in gleicher Zeit gleiche Flächen beschreibt. Durch das erste Gesetz wurden die excentrischen Kreise und die Epicykeln des Copernicus beseitigt, und der Schwerpunkt von dem imaginären Ort, dem Mittelpunkt des großen Kreises des Copernicus (und Tycho), in die Sonne verlegt. Das zweite Gesetz erklärt ohne alle Hilfsconstruction, warum die Bewegung der Planeten eine ungleiche, im Aphel (Sonnenferne) eine langsamere, im Perihel (Sonnennähe) eine schnellere ist. Der Bogen der Ellipse, welcher die Basis des durch zwei aufeinanderfolgende Radiusvectoren gebildeten Dreiecks ist, ist im ersten Fall für die gleiche Zeit kleiner, weil die Seiten des Dreiecks größer sind. Außerdem beseitigte Kepler noch die dritte Bewegung der Erde, durch welche Copernicus die Lage des Poles erklärte. Kepler substituirte die parallele Bewegung der Erdachse nach der Analogie eines Kreisels. Mit Recht konnte Kepler von diesen Entdeckungen in der Bewegung des Mars sagen, daß infolge derselben die Astronomie als eine ganz neue erscheine. Er war, was er auch sein wollte: der Wiederhersteller der Astronomie.

Nachdem Kepler seine Gesetze auf die anderen Planeten angewandt hatte und durch die Entdeckungen Galilei's in seinen Ansichten bestärkt worden war, konnte er auch ein allgemeines, das ganze Planetensystem umfassendes Gesetz der Harmonie auffinden. Dieses dritte Gesetz lautet: Die Quadrate der Umlaufszeiten zweier Planeten verhalten sich wie die Kuben ihrer mittlern Entfernung von der Sonne. Dadurch war das Mittel gegeben, aus drei Daten ein viertes abzuleiten und die gegenseitigen Verhältnisse der Planeten zu berechnen. Kepler fand dieses Gesetz auch in den Bahnen der von Galilei entdeckten vier Jupitertrabanten bestätigt. Deßhalb tadelte er die Italiener, daß sie, die 80 Jahre die Lehre des Copernicus frei gelassen, dieselbe jetzt, nachdem neue Documente derselben aufgefunden worden seien, verböten.

Nun war es auch möglich und nothwendig, die astronomischen Tafeln genauer herzustellen. Kepler unterzog sich dieser Mühe und verfaßte nach dem neuen System auf Grund der Beobachtungen Tycho's die Rudolfinischen Tafeln, welche dem Kaiser Rudolf zu Ehren so benannt waren. Sie bedeuten gegenüber den Prutheniſchen Tafeln Reinholds, den ersten auf copernicanischer Grundlage angefertigten, welche auch bei der Kalenderreform benutzt worden waren, einen wesentlichen Fortschritt. Auch die Ephemeriden trugen dazu bei, der theoretischen und praktischen Astronomie den Vorzug des neuen Systems vor Augen zu stellen.

Gleichwohl haben die Gesetze Keplers zu seinen Lebzeiten nicht das Aufsehen erregt, welches man hätte erwarten sollen. Die Zeitgenossen, selbst Galilei, nahmen davon keine Notiz. Hat doch sogar sein Lehrer Mästlin in der verbesserten Auflage seiner Epitome (1610) keine Rücksicht darauf genommen, vielmehr das alte System unverändert stehen gelassen. Der Grund lag darin, daß sie theoretische Gesetze waren, welche erst durch die physikalische Grundlage ihre volle Bedeutung erlangen sollten. Diese Gesetze, welche eine Ergänzung und Verbesserung der copernicanischen Theorie bewirkten, feierten ihren Triumph erst, als Newton auf Grund der Galilei'schen Dynamik im Gravitationsgesetz die physische Basis entdeckte. Kepler empfand das Bedürfniß nach Erforschung der „natürlichen" Ursachen wohl, er hatte gerade an diesen seine besondere Freude und erblickte in ihnen eine Hauptwaffe gegen Ptolemäus und Tycho. Er bezeichnete es als charakteristische Eigenthümlichkeit der neuen Astronomie, im Gegensatz zu der bisherigen geometrisch-phoronomischen Astronomie, daß sie nach den physischen Ursachen forsche. Der Erfolg seiner Forschungen war aber in diesem Gebiete nicht von großer Bedeutung. Zwar ahnte er das Gravitationsgesetz

und erkannte das wahre Wesen der Schwere, aber die gegenseitige Anziehung und die Centralbewegung blieben ihm doch unbekannt. Nur in Ebbe und Flut erkannte er ein Beispiel der Anziehung auf andere Körper. Er vergleicht einmal das Sonnensystem mit einer Uhr, in welcher ein kleines Gewicht den Gang sämmtlicher Räder bewirkt, aber er wird doch die seelische Kraft, die virtus animalis, nie ganz los. Gewöhnlich sucht er die bewegende Kraft durch die Analogie der magnetischen Kraft klar zu machen. Hierin wurde er noch bestärkt durch das Buch Gilberts über den Erdmagnetismus. Richtiger, meint er aber, sollte man diese Kraft der Sonne eine virtus coelestis nennen und sie durch die Kraft des Lichtes, welches sich überallhin momentan ausbreitet, veranschaulichen. Wegen der Unkenntniß des Trägheitsgesetzes und der Centralbewegung mußte er annehmen, daß diese Kraft infolge der Rotation der Sonne, die er theoretisch postulirte, in einem kreisförmigen Umfange (virtus circularis) wirke, während die Planeten durch ihre motores oder virtutes motrices vor zu großer Annäherung bewahrt würden, da sie einen Pol für die Anziehung und einen für die Abstoßung haben sollten. Doch war Kepler sich wohl bewußt, daß er in der physischen Astronomie sich auf dem Boden gewagter Conjecturen bewege. „Kepler schrieb ein Gesetzbuch, Newton den Geist der Gesetze" (Schubert).

Kepler selbst führt als seine Entdeckungen auf: 1596 die Verhältnisse zwischen den Himmelskreisen, 1604 die Theorie des Sehens, 1618 die Gründe der Excentricität der Planetenbahnen, nachdem er in der Zwischenzeit die Physik des Himmels, die Theorie der Bewegungen der Planeten und ihre wahren Bewegungen, endlich die metaphysischen Grundlagen der Wirksamkeit des Himmels auf diese unteren Dinge nachgewiesen habe. Im Weltsystem betrachtete er die Sonne als den Mittelpunkt der Welt, die Fixsterne als die begrenzende Sphäre. Erst das Gravitationsgesetz Newtons ließ die Kepler'sche Welt als einen kleinen Theil des Universums, einer unendlichen Zahl von Sonnensystemen erkennen.

Wiederholt mußte Kepler die Gründe für und gegen Copernicus in Briefen und Schriften im Zusammenhange darstellen, denn das copernicanum dogma galt trotz seiner Entdeckungen noch den Meisten als absurdissimum. Als Hauptbedenken wurden außer dem Augenschein die heilige Schrift, die Unmöglichkeit, daß ein Körper (die Erde) verschiedene Bewegungen habe, die Definition der Schwere (nach Aristoteles), die Atmosphäre, die Richtung der in die Höhe geworfenen Körper angeführt. Nachdem Kepler diese Einwände in der heute allgemein angenommenen Weise widerlegt hat, führt er als positive Gründe vor allem physische Thatsachen an, denn sola et omnis cum physicis, theologis . . . Copernico lis est. Der Umstand, daß Ptolemäus für sein System keine physischen Ursachen angeben konnte, genügt allein, um dasselbe durchaus unhaltbar zu machen. Es kann sich also nur noch um Copernicus und Tycho, welche beide die Sonne als Centralkörper betrachten, handeln. Für dieses Centrum spricht auch das Licht, welches von der Sonne ausgeht. Die Rechnung beweist, daß alle Planeten sich um die Sonne bewegen. Wenn aber Tycho die Sonne mit den Planeten sich um die Erde bewegen läßt, so verstößt er gegen das erste Grundgesetz der Astronomie, wonach die einfache und leichte Erklärung der verwickelten und schwierigen vorzuziehen ist. Er muß die Sonne mit der großen Last der fünf excentrischen Sphären von der Erde bewegen lassen oder die Quelle der Bewegung der Sonne und der fünf mit der Sonne verbundenen excentrischen Sphären in der Erde suchen. Folgt man aber Copernicus und corrigirt man seinen excentrischen Kreis auch für die Erde in eine Ellipse, so ist Alles auf das Einfachste erklärt. Ein weiterer Grund ist ihm das Verhältniß der fünf regulären Körper, welches verlangt, daß zwischen Venus und Mars die Erde eingereiht werde. Für die tägliche Bewegung der Erde führt Kepler in seiner Epitome sieben Gründe an, von denen aber nur der einzige, daß die große, entfernte Fixsternwelt sich nicht um die kleine Erde bewegen könne, eine Bedeutung hat. So sehr Kepler selbst von der Richtigkeit der „Hypothese" überzeugt war, so gelang es ihm doch nicht, die richtigen physischen Ursachen nachzuweisen. Daraus erklärt es sich wohl auch, daß er das Indexdecret vom Jahre 1616, das übrigens die Nuntien in Deutschland nicht publicirten, mild beurtheilte. Er glaubt, daß man durch zu leidenschaftliche Vertheidigung der Hypothese das Urtheil herausgefordert habe. Das donec corrigatur der Indexcongregation wünschte er in ein donec explicetur verwandelt. Zwar hatte er die Ueberzeugung, daß die Erklärung in seinen Schriften über den Mars, die copernicanische Astronomie und die Harmonie auch für die Theologen, welche gesunden Sinnes seien und Einiges von der Astronomie verstehen, in ganz befriedigender Weise gegeben sei; aber die Folgezeit hat gezeigt, daß gerade die physischen Ursachen noch fehlten. Hierbei bewegte sich Kepler in Vermuthungen; directe Beweise hat er nicht erbracht. Nichtsdestoweniger ist sein Name unzertrennlich mit den Namen der Koryphäen des neuen Weltsystems verknüpft. Kepler zählt als genialer Gelehrter und edler Charakter zu den ersten Männern der Naturwissenschaften.

Literatur. Joannis Kepleri Opera omnia. Edidit Chr. Frisch, Francof. 1858—1871, 8 voll. (der achte Band enthält eine ausführliche Lebensbeschreibung); Rümelin, Dissertatio de vita Jo. Kepleri, Tubingae 1770; Breitschwert, Joh. Keplers Leben und Wirken, Stuttg. 1831; Johann Kepler, kais. Mathematiker, Denkschrift des histor. Vereins der Oberpfalz und von Regensburg, Regensb. 1842; Apelt, Keplers astrono-

rische Weltansicht, Leipzig 1849; W. Förster, J. Kepler und die Harmonie der Sphären, Berlin 1862; Reitlinger, Neumann und Gruner, Joh. Kepler, Stuttg. 1868; K. Göbel, Ueber Keplers astronomische Anschauungen und Forschungen, Halle 1871; Reuschle, Kepler und die Astronomie, Frankf. 1871; Billweiler, Kepler als Reformator der Astronomie, Zürich 1877; Dvorsky, Neues über J. Kepler, Prag 1880; Schuster, Joh. Kepler und die großen kirchl. Streitfragen seiner Zeit, Graz 1888; Günther, J. Kepler u. der tellurisch-kosmische Magnetismus, Wien 1888. [Schanz.]

Keri und Ketib, s. Masora.

Kero ist der Name, womit man seit dem 17. Jahrhundert den Verfasser zweier altdeutschen Sprachdenkmale bezeichnet (Scherer in Haupts Ztschr. für deutsches Alterthum XVIII, 1875, 145). Diese sind ein ausführliches lateinisch-deutsches Glossar und eine Interlinearversion der Benedictinerregel. Von ersterem ist das Original verloren gegangen; drei alte Handschriften aus dem 8., 9. und 10. Jahrhundert ersetzen den Verlust und machen möglich, den außerordentlichen Einfluß, welchen die Mönche des 8. Jahrhunderts auf die Gesittung des deutschen Landes übten, zu erkennen. Nach der St. Galler Handschrift des 9. Jahrhunderts ist es abgedruckt bei Hattemer, Denkm. I, 139 bis 218 und in Graffs Diutiska I, 128—279; auch bei Sievers und Steinmeyer, Althochd. Glossen I, Berlin 1879, 9 ff. Die Uebersetzung der Benedictinerregel ist sicher erst nach 802 entstanden (Scherer, Literar. Gespenster. I. Kero, in Haupts Zeitschr. XVIII, 145 ff.; Henning, Quellen und Forschungen III, Straßb. 1874, 153). Sie ward zuerst herausgegeben von Goldast, Alam. rerum scriptt. II, Francof. 1661, 69, und von Schilter, Thes. I, 2, 13. Ein Benedictiner Kero hat allerdings gegen Ende des 8. Jahrhunderts zu St. Gallen gelebt und wird in einer Urkunde von 799 bei Wortmann, Urkundenbuch der Abtei St. Gallen I, Zürich 1863, 149, genannt; allein über seine Lebensumstände ist nichts bekannt, und von einer literarischen Thätigkeit desselben kann aus Mangel aller Quellen nichts Sicheres behauptet werden. Daß er der Verfasser der oben genannten Schriften sei, wurde zuerst von God. Mezler (gest. 1639) behauptet. (Vgl. Pez, Thes. Anecd. noviss. I, 3, 586; Ziegelbauer, Hist. liter. O. S. B. IV, 628; Singer im Anz. für deutsches Alterthum X, 278; Seiler in Pauls und Braune's Beitr. I, 402. II, 168.; Kögel, Ueber d. Keronische Glossar, Halle 1879.) [Bäumer O. S. B.]

Kerz, Friedrich v., Historiker, stammte aus den Niederlanden und wurde um 1762 geboren. Gleichzeitig mit Schiller war er Zögling der Karlsschule, trat dann in die Dienste des Kurfürsten Karl Theodor und stieg zum Stabsofficier auf. Später fand er Verwendung in diplomatischen Sendungen zu Wien und Paris. So durchlief er, bevor er sich in's Privatleben zurückzog, eine reiche Schule der Erfahrung. Die bewegten Zeiten, welche von seiner Jugend an bis über das erste Decennium dieses Jahrhunderts hinaus an ihm vorüberzogen, und die Gelegenheit, mit den einflußreichsten und ausgezeichnetsten Männern seiner Zeit in verschiedenen Ländern zu verkehren, mußten einem so begabten Manne eine vollkommene Schule werden, in welcher er sich zum Geschichtschreiber ausbilden konnte. Unter seinen näheren Bekannten verdiente derjenige großen Dank, welcher die Wege nachwies, auf welchen Kerz über Schlachtfelder und diplomatische Bureaux in das Heiligthum der Kirche geführt wurde. Kerz selbst erklärte öfter, er rechne den Anfang seines Lebens erst von der Zeit an, wo er mit ganzer Seele Christ geworden sei. Besonders einflußreich war für Kerz der mehrjährige Aufenthalt in Düsseldorf, wo er mit den Exjesuiten Dienhard, Granderath und Schulten in innige Beziehungen trat. Besonders war es P. Schulten, welcher ihn über Vieles belehrte und ihn auf seine Irrthümer aufmerksam machte. Kerz nannte ihn daher in der Dedication einer seiner Schriften „den frommen Priester, den verständigen Lehrer, den treuen Führer auf dem Pfade des Heils". Nachdem Kerz einige politische Schriften veröffentlicht hatte, trat er in der kirchlichen Literatur zuerst im J. 1810 auf mit seiner Schrift: Ueber den Geist und die Folgen der Reformation, besonders in der Entwicklung des europäischen Staatensystems, Düsseldorf 1810, vermehrt Mainz 1822. In der damaligen Zeit gehörte Muth dazu, die katholische Kirche mit einer solchen Entschiedenheit, wie in diesem Buche geschieht, zu vertheidigen. Außerdem hat aber dieses Buch noch das Verdienst, die Reformation von einer bis dahin wenig beachteten Seite, nämlich von Seiten ihrer Einwirkung auf die Gesellschaft und den Staat betrachtet zu haben. Später war Kerz zu Düsseldorf im Secretariat des Ministers Grafen Beugnot beschäftigt und bewies hier eine wackere deutsche Gesinnung (E. v. Bodelschwingh, Leben des Oberpräsidenten Freiherrn v. Vincke I, Berlin 1853, 497 ff.). In gleicher Weise zeugt für Kerz' muthige Entschiedenheit die Schrift Ueber den Orden der Jesuiten, von R. C. Dallas, Esq. Nach dem Englischen frei übersetzt und mit vielen Noten und historischen Erläuterungen bereichert (Düsseldorf 1820; Beilagen und Nachträge, München 1821). Im J. 1823 erschien dann in Mainz die Broschüre Ueber das vermeintliche oder wirkliche Wunder in Zons. Als seine Bemühungen, eine Lehrstelle für Geschichte zu erlangen, fehlschlugen (vgl. Cl. Brentano, Ges. Schriften IX, Frankf. 1855, 21), ging er nach Bayern und übernahm die Redaction der früher von Felder und Mastiaux herausgegebenen Katholischen Literaturzeitung, zuerst 1824 in Landshut, dann in München, seit 1835 bis 1836 in Verbindung mit Franz v. Besnard. Kerz trug dadurch viel zur Verbreitung eines ruhigen, besonnenen Eifers für katholisches Wissen und katholisches Leben, wenn auch nur für seine Zeit, bei. Dagegen wirkte er durch die Fortsetzung der

Geschichte der Religion Jesu Christi von Stolberg auch für die Zukunft. In den Jahren 1825 bis 1848 führte er das Werk in den Bänden XVI bis XLV von der Mitte des 5. bis zum Ende des 12. Jahrhunderts herab, freilich in anderer Weise als Stolberg, da er seine Darstellung zu einer allgemeinen Geschichte erweiterte. Er zeigt sich darin überall als getreuen Sohn der Kirche und als entschiedenen Vertheidiger des römischen Primats, wenn er auch das Verfahren Gregors VII. gegen Heinrich IV. in etwas kurzsichtiger Weise mißbilligt. Kerz war ein Mann des Gebetes und der Betrachtung; die Fortsetzung von Stolbergs Geschichte entstand unter anhaltenden Uebungen der Andacht. Kerz starb am 3. December 1848 in seinem 85. Jahre, nachdem er bis zu den letzten drei Wochen täglich an diesem Werke gearbeitet hatte. Die Weiterführung übernahm J. B. Brischar und gab die Bände XLVI—LIII (N. F. I—VIII) 1850—1864 heraus. (Vgl. Histor.-polit. Blätter XXIII, 1849, 377 ff.; Meusel, Gelehrtes Deutschland XVIII u. XXIII, Lemgo 1821 u. 1834.) [Uedinck.]

Kerze (cereus, cera, candela, κηρός) oder Wachslicht, ein in der kirchlichen Liturgie von jeher häufig verwendetes Natursymbol. Licht und Feuer sind vor Allem Sinnbilder der Gottheit. Gott ist nach der heiligen Schrift Licht (Weish. 7, 26. Luc. 2, 32. 1 Joh. 1, 5 u. ö.) und Feuer (Ex. 3, 2. Deut. 9, 3. Hebr. 12, 29). Im zweiten und dritten Buche Moses werden an zahlreichen Stellen, abgesehen vom Brand- und Rauchopfer, brennende Lichter, Oellampen oder Wachslichter, als beständige Opfer anbefohlen (z. B. Lev. 6, 9—13 und 24, 2). Dieses Lichtopfer, wodurch vegetabilische Naturproducte sich zum Preise Gottes in geheiligter Feuerflamme verzehren, kommt als selbständiges Opfer ausschließlich im Innern der Stiftshütte vor. Symbolisirt wird hierbei vorzüglich die ideale Form des geistigen Opfers; es ist das zu Licht werdende Oel oder Wachs als Sinnbild der Verklärung der Seele durch die im Feuer versinnbildete Gnade des heiligen Geistes zu denken, worin die Seele mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit Gottes verähnlicht und in ein zu Ehren des Allerhöchsten leuchtendes Bild Gottes umgewandelt wird (vgl. Scheeben, Dogmatik III, 416). Sodann ist noch die läuternde Kraft des Feuers im Sinne der Sühne und Reinigung mit in Betracht zu ziehen, wenngleich im Alten Bunde die Verbrennung der animalischen Opfer, welche vorzüglich die Buße, Läuterung und Genugthuung des opfernden Menschen repräsentirte, nicht im Innern der Stiftshütte, sondern im Vorhofe geschah. — Im Neuen Testament ist das Licht, als Grundbedingung für das Gedeihen alles physischen Lebens und als Inbegriff alles Schönen, vornehmlich das Symbol Christi, der nicht nur als Gott in unzugänglichem Lichte wohnt, Licht ausstrahlt und mit einem Lichtgewande umhüllt ist (1 Tim. 6, 16. Offenb. 4, 3 ff.), sondern als der menschgewordene Sohn Gottes sich selbst das Licht der Welt nennt (Joh. 8, 12) und jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt (Joh. 1, 4. 9). Er hat uns das Licht des Glaubens und der Gnade gebracht, uns das übernatürliche Leben gespendet durch seinen Opfer- oder Kreuzestod und uns eben damit ein Anrecht auf's ewige Licht und die unverlöschliche Klarheit der Glorie erworben, um welches die Kirche für ihre verstorbenen Kinder bittet: Lux perpetua luceat eis. Daher finden sich auf alten Darstellungen des Crucifixes im Orient wie im Occident auf der einen Seite die Buchstaben A Φ und Ω, auf der andern die Worte Z Ω H oder lux C mundi (Kraus, Real-Encykl. II, 301).

I. Aeltester Gebrauch. Es soll nicht geläugnet werden, daß bei der bis in die Apostelzeit hinaufreichenden Gewohnheit der Urkirche, zur Nachtzeit gottesdienstliche Versammlungen zu halten, die Anwendung von Oellampen und Wachslichtern ein natürliches Bedürfniß war (lampades copiosae, Apg. 20, 8); gleichwohl geschah diese Verwendung zugleich aus mystischen Gründen. Darauf weist erstlich das Lied hin, welches im 2. und 3. Jahrhundert beim Abendgottesdienst erklang: φῶς ἱλαρὸν ἁγίας δόξης, lumen hilare (Probst, Lehre und Gebet in den drei ersten Jahrh., Tübingen 1871, 290—292); sodann der Umstand, daß man in den Katakomben und ihren Bildwerken, sowie in Berichten über die ältesten liturgischen Feierlichkeiten vielfach Lampen und Wachslichtern begegnet, die nicht zur bloßen Beleuchtung eines dunklen Raumes bestimmt sein konnten. Wenn die Synode zu Elvira vom Jahre 305 im 34. Canon (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., I, 169) verordnet: Cereos per diem placuit in coemeterio non incendi, nämlich um nicht die Aufmerksamkeit der Heiden auf die christlichen Begräbnißplätze zu lenken, so setzt das schon den Gebrauch, vielleicht gar Mißbrauch der Wachslichter oder Kerzen während des 3. Jahrhunderts voraus, sei es zu rein symbolischen Zwecken, sei es zu kirchlich liturgischer Verwendung. Als Vigilantius es getadelt hatte, daß die Christen in ihren Kirchen sole adhuc fulgente moles cereorum accendi faciunt, erwiederte ihm der hl. Hieronymus, das geschehe nach Herkommen überall, in den Kirchen des Orients sowohl als in denen des Occidents, nämlich: quando legendum est evangelium, accenduntur luminaria, jam sole rutilante, non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum (Migne, PP. lat. XXIII, 345). Nach der „Lehre der Apostel" sind Erstlinge von Brod, Wein und Oel zu opfern; Wachs ist nicht erwähnt (c. 13, ed. Funk, p. 40 sq.). Ebenso ist in den Canones der Apostel nur von Oel und Weihrauch, nicht von Wachs als Opfergabe die Rede (ἔλαιον καὶ θυμίαμα, Hard. I, 9. 33). Im Abendlande, wo der Gebrauch des Oels und der Lampen nicht ursprünglich und lange nicht so allgemein war wie

im Orient, bediente man sich theils ausschließlich, theils neben den Oellampen hauptsächlich der Wachs- oder Talgfackeln, die man auf einen Leuchter (candelabrum, funale) mit aufragendem Stift aufzustecken pflegte (so nach heidnischen Schriftstellern und altchristlichen Bildwerken bei Garrucci, tav. 101—104, und de Rossi, Roma sott. III, 610; lychnuchi Lampenhalter, lychnuchi pensiles Kronleuchter, bei Prudent., Cath. 5, 141 sq., Migne, PP. lat. LIX, 829). Nach Prudentius standen in der Mitte des 3. Jahrhunderts, zur Zeit des hl. Laurentius, in Rom bei gottesdienstlichen Versammlungen die Kerzen auf goldenen Leuchtern (auroque nocturnis sacris adstare fixos cereos, Peristeph. 2, 71, Migne LX, 300; vgl. Paulin. Nol., Natal. S. Felic. 3, 99 sq.; 9, 390 sq., Migne LXI, 467. 657). Für die reichliche Verwendung von Wachskerzen beim Gottesdienste zeugen Venantius Fortunatus (Carm. 5, 5, Migne LXXXVIII, 187) und die um 386 geschriebene Peregrinatio Silviae (ed. Gamurini, Rom. 1887, 84—109). Der hl. Isidor von Sevilla gibt den Grund hierfür mit den Worten: Sub typo luminis illa lux ostendatur, de qua in Evangelio legitur: Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum (Etymol. 7, 12; 20, 10 et 11, Migne LXXXII, 293. 720 sq.). Das Concil von Carthago im J. 398 verordnet in can. 6, daß bei der Weihe des Akoluthen der Diacon demselben ceroferarium cum cereo überreichen soll; dieß läßt auf den Gebrauch zu Rom schließen, denn in Carthago herrschte die römische Disciplin. Wenn Lactantius denjenigen tadelt, qui auctori et datori luminis candelas ac cerarum lumen offert pro munere (Div. inst. 6, 2, Migne VI, 637—639), so mißbilligt er damit nicht die christliche Sitte seiner Zeit, sondern richtet sich nur gegen die abergläubischen Heiden, welche ihren vermeintlich in Finsterniß lebenden und des Lichtes bedürftigen Göttern Kerzen anzündeten (vgl. Hieron. Adv. Vigilant. l. c. Epist. 108 ad Eustoch., Migne XXII, 878 sq.). Hat doch auch der hl. Augustin, oder wer der Verfasser der betreffenden Rede ist, zu dergleichen Opfern für kirchliche Zwecke aufgefordert: Qui possunt, aut cereolos aut oleum quod in cicindelibus mittatur, exhibeant (Serm. 215 de temp., bei Ducange s. v. cicindele). Schließlich sei noch bemerkt, daß es in den Acten des hl. Cyprian (gest. 258) heißt, er sei praelucentibus cereis begraben worden (Ruinart, Act. Mart., ed. Veronens. 1731, 190).

II. Gegenwärtige Verwendung. Wie aus dem Sacramentar Gregors d. Gr. und den römischen Ordines (Migne, PP. lat. LXXVIII, 88. 317. 339. 505. 939) hervorgeht, brannten die Kerzen während der ganzen Feier der heiligen Messe (vgl. Microl. c. 11, Migne CLI, 984; Amalar., Eclogae, Migne CV, 1317); doch standen die Leuchter nicht auf dem Altare, sondern dort, wo die Akoluthen, nachdem sie mit den Kerzen den Priester zum Altare geführt, ihren Platz hatten (Acolythi ponunt cereostata in pavimento ecclesiae, Ordo Rom. vulgatus, ed. G. Ferrar., Romae 1591). Erst seit dem 12. Jahrhundert finden sich Leuchter neben dem Kreuz auf dem Altare selbst (Innoc. III., De mysterio altar. 2, 21, Migne CCXVII, 811). Wie dann aus der oben angeführten Mittheilung des hl. Hieronymus hervorgeht, wurden für die Vorlesung des Evangeliums eigene Lichter herbeigebracht, und die Vorschrift: post lectum evangelium candelae exstinguuntur (Migne CV, 1323), bezieht sich auf diese zur Lesung herbeigebrachten Kerzen (duo, quae antea fuerant illuminata). In der feierlichen Requiemmesse, wo die Akoluthen keine Kerzen zum Evangelium tragen, war es seit jeher Brauch, daß der concelebrirende Clerus oder der Mönchschor und das Volk brennende Kerzen hielten, und zwar nicht nur zum Evangelium, sondern auch von der Wandlung bis zur Communion und bei der Absolutio ad tumbam. Zu der betreffenden Rubrik des römischen Missale bemerkt Gavanti (In Rubr. Missae P. 2, tit. 13, n. 3): Rite accenduntur candelae a circumstantibus (ad evangelium), quo geniti sunt defuncti; item ad elevationem Sacramenti quo enutriti fuerunt; et ad absolutionem qua in coelos evehi eosdem desideramus. Auf dem Hauptaltare jeder Kirche sollen sechs Leuchter mit Kerzen stehen, auf jeder Seite des Crucifixes drei, auf den Seitenaltären sechs, vier oder wenigstens zwei. In der Privatmesse des Bischofs brennen in festis solemnioribus vier Lichter, in festis non solemnioribus et feriis duo candelabra sufficiunt (Caerim. Episc. l. 1, c. 29, n. 4). Im feierlichen Pontificalamte der Bischöfe sind sieben Leuchter auf den Altar zu stellen. In den übrigen feierlichen Hochämtern (missa solemnis i. e. cum ministris — Diacono et Subdiacono) brennen sechs Kerzen auf dem Altar, in der einfachen missa cantata vier, in der Privatmesse zwei; doch darf bei feierlichen Gelegenheiten die Zahl vermehrt werden (S. R. C. 12. Jul. 1777). In der feierlichen Vesper sollen sechs, bezw. vier Lichter auf dem Altare brennen, an Ferialtagen nur zwei; ebenso je nach der Feierlichkeit beim Officium der Laudes. Während der kleineren Horen sind höchstens zwei Altarkerzen anzuzünden, um dadurch den Vorrang erstgenannter Officien, Laudes und Vesper, vor den übrigen Tagzeiten zu betonen. Nur an den Pfingstfeiertagen sollen schon zur Terz sechs oder sieben Kerzen auf dem Altare brennen, weil zu dieser Stunde der heilige Geist in Gestalt von Feuerflammen über den Aposteln schwebte. Die Leuchter sollen dem Fuße und Schaft des metallenen Crucifixes ähnlich und so eingerichtet sein, daß mit der Höhe der Füße des Heilandes das untere Ende der Wachskerze auf gleicher Linie steht. Wie beim feierlichen Einzuge zum Hochamt die Akoluthen zwei Leuchter mit brennenden Kerzen vorantragen und beim Gesang des Evangeliums

zu beiden Seiten des Diacons ſtehen, ſo auch bei der feierlichen Veſper, in welcher die Akoluthen während des Capitulums, bei der Intonation des Hymnus und wiederum während der Orationen zu beiden Seiten neben, bezw. vor den Celebrans hintreten (Cerimoniale Episc. l. 1, cap. 12; l. 2, cap. 2—4). Der Biſchof bedient ſich außerdem bei faſt allen ſeinen liturgiſchen Verrichtungen noch einer kleinern Wachskerze, der ſogen. bugia, die ihm beim Beten von einem Akoluthen dargehalten wird — ein Sinnbild der Würde, zur Erinnerung, daß der Prälat eine lux super candelabrum posita iſt. Bei den byzantiniſchen Kaiſern zu Conſtantinopel war es Sitte, daß an hohen Feſten dem Monarchen bei ſeinem Gange zur Kirche zwei Akoluthen mit Lichterkronen voranſchritten. Auch dem Patriarchen von Conſtantinopel wurde eine ſolche Krone vorgetragen, ebenſo den Erzbiſchöfen von Cypruſ, Bulgarien und den übrigen Metropoliten, aber nur im Bereiche ihrer Jurisdiction, ein Ehrenrecht, welches ſich ſpäter alle Biſchöfe des Kaiſerreichs zueigneten. In verſchiedenen Gegenden iſt es Brauch, den Erſtcommunicanten zur Erinnerung an die Taufkerze, den Brautleuten bei der kirchlichen Einſegnung der Ehe am Altare und der Leiche auf dem Wege zur letzten Ruheſtätte eine Kerze vorantragen zu laſſen, die der Kirche geopfert wird, wie auch die Cleriker, Prieſter oder Biſchöfe bei ihrer Ordination laut dem Pontificale Romanum eine Kerze opfern, ein Hinweis auf die Pflicht und den Vorſatz des Ordinirten, lucerna lucens et ardens zu ſein. Beim Einzug des Pontifex zur feierlichen Papſtmeſſe wurden laut Ordo Rom. II von jeher ihm ſieben Leuchter vorgetragen, die dann vor dem Altare (quatuor a dextris, tres a sinistris) auf den Boden geſtellt und je nach der heiligen Handlung und den Bewegungen der Officianten in verſchiedenen Linien und Figuren geordnet wurden, während die ſieben auf dem Altare befindlichen Wachslichter unbeweglich ſtehen blieben. Man erkennt darin die Beziehung auf die ſieben Candelaber der Apocalypſe und auf die ſieben Flammengeiſter vor dem Herrn (Mabillon, Museum ital. II, 42, Migne, Patrol. lat. LXXVIII, 970 sq.).

Ohne Lichter zu celebriren, iſt nicht erlaubt. Die Kerzen ſollen vor Beginn der Meſſe brennen und vor Schluß des letzten Evangeliums nicht ausgelöſcht werden; droht der Luftzug ſie zu löſchen, ſo ſind ſie in Laternen einzuſchließen, wie bei der Begleitung des heiligen Sacraments zu Kranken oder bei Proceſſionen geſchieht. Vom Sanctus bis zur Communion ſoll eine Kerze neben oder vor dem Altare, auf der Epiſtelſeite, brennen (Rubr. gener. Miss. Pars 1, tit. 20). Während derſelben Zeit halten im Hochamt Akoluthen zwei oder je nach dem Range der Feſte 4, 6, 8 oder mehr Kerzen (Fackeln, funalia, faces, intortitia), welche nach der Wandlung wieder fortgetragen werden, wenn nicht die heilige Communion auszutheilen oder die Meſſe ein Requiem bezw. Ferialmeſſe in diebus jejunii, Vigiliae, vel Adventus iſt, in welchem Falle die Fackeln erſt nach der Communion ausgelöſcht werden (Ritus celebr. Miss. tit. 7, n. 8). Wird das heilige Opfer coram exposito dargebracht, ſo richtet ſich Zahl und Art der Kerzen, wie überhaupt bei Ausſetzung des hochwürdigſten Gutes und bei Segensandachten, nach der von Papſt Clemens XI. am 21. (20.) Januar 1705 erlaſſenen Verordnung (Instructio Clementina, bei Mühlbauer, Decreta authentica S. R. C. I, 709 sq.), die zwar zunächſt nur für Rom Geſetzeskraft hat, deren Befolgung aber auch außerhalb der heiligen Stadt gewünſcht wird, falls die Biſchöfe nicht andere Beſtimmungen für ihre Diöceſen treffen (S. R. C. 12. Jul. 1749). Es ſind indeß damit dem Eifer für den Glanz der Kirche, ſowie der Freigebigkeit der Gläubigen keine Schranken auferlegt (Decl. Congr. 15. Mart. 1698). Ueber die Frage, in wie weit bei Nothfällen, wie in Grönland, z. B. ſtatt Wachs Oel oder aus anderen Subſtanzen gefertigte Kerzen auf dem Altar gebraucht werden dürfen, vgl. Thalhofer, Liturgik I, 679 ff., und Mühlbauer, Die Wachslichter 37 ff., wo die betreffenden kirchlichen Entſcheidungen mitgetheilt ſind.

Wachskerzen werden ferner bei Spendung der meiſten Sacramente angezündet. Bei der heiligen Taufe iſt die brennende Kerze ſeit den erſten Jahrhunderten ein um ſo weſentlicheres Symbol, weil die Taufhandlung oder das Sacrament ſelbſt bei den Alten φωτισμός, illuminatio, Sacrament der Erleuchtung heißt (vgl. S. Ambros., De lapsu virg. c. 5; S. Greg. Naz., Or. 40 in s. baptism. c. 46). Die Verwendung der Kerzen bei Conſecration der gottgeweihten Jungfrauen, Ausſchließung und Reconciliation der Büßer, Excommunication, Heiligſprechung, Ausſetzung der Reliquien des heiligen Kreuzes und der Heiligen, bei Segnung von Friedhöfen und anderen kirchlichen Cerimonien regelt das Pontificale und Rituale Romanum, ſowie das Cerimoniale Episcoporum. Bei der Conſecration einer Kirche ſollen nicht nur Kerzen vor den im Altare zu bergenden Reliquien brennen, ſondern das römiſche Pontificale ſchreibt vor, daß innerhalb der Kirche an den Wänden oder zwölf Mauerpfeilern, wo der Biſchof die Salbung mit Chriſam vornimmt, Kerzen angebracht werden ſollen, die vom Beginn der heiligen Function an, wie auch am Jahresgedächtniß der Kirchweihe während des Hochamtes und der Veſper brennen (S. R. C. 28. Febr. 1682). Ueber die im Mittelalter den durch dieſe Kerzen verſinnbildeten Apoſteln, „Säulen der Kirche", gezollte Verehrung vgl. Macri, Hierolex. 105. Bei der Weihe des Altars werden auf den vom Biſchof mit Weihwaſſer und heiligen Oelen geſalbten Stellen je fünf kreuzförmige Kerzchen angezündet. Nach griechiſchem Ritus wird hierbei eine brennende Lampe in den Altar geſtellt. Dieſe feierliche Cerimonie verſinnbildet das flammende Liebesopfer, welches am Altare des Kreuzes blutiger-

weise dargebracht wurde und auf dem Altare erneuert wird, während das Feuer des heiligen Geistes die gespendeten Gaben zum vollkommenen Brandopfer macht; der Bischof betet dabei, Gott wolle auch die Gebete der Gläubigen, die dem Opfer beiwohnen, als lieblichen Wohlgeruch und Opferduft aufnehmen. Nach Anderen bezeichnen diese Lichter auf den Ecken und in der Mitte des Altars die heiligen fünf Wunden Christi, quia altare Christus est; wieder nach Anderen den Urquell alles Lichtes, das vom Altare Christi nach den vier Weltgegenden ausstrahlt, um die ganze Menschheit zu erleuchten, und um welches sich in der Kirche die Träger dieses Lichtes von allen Weltgegenden herkommend scharen. Wie die Apostel um ihr Haupt, so drängen sich die Gläubigen um den Altar. Daher die Vorschrift des Pontificale Rom. in Ded. Eccl., daß zu dem gleich nach vollbrachter Weihe zu haltenden feierlichen Hochamte in der Kirche möglichst viele Kerzen brennen sollen (accendantur luminaria multa). So geschah es schon im 4. Jahrhundert, seit der Weihe der Kreuzbasilika zu Jerusalem (Sozom. H. E. 2, 26; Sacrament. Gregor. M. Migne LXXVIII, 152 sq. 413; vgl. Euseb., Vita Const. 4, 43; Socr. H. E. 1, 33; Peregr. Silviae, ed. Gamurini, Rom. 1887, 100—109). Ueber die Kerzenweihe und Lichterprocession am 2. Februar s. Mühlbauer l. c. 147; Binterim, Denkw. V, 1, 326, Migne, PP. lat. CIV, 492—494 in den Noten; Suitbert Bäumer im „Katholik" 1890, I, 24 ff.

Eine besondere Bedeutung hat die Verwendung der Kerzen in den Tenebrä oder Rumpelmetten der Charwoche; laut den ältesten Ordines Romani und dem Cerim. Episcop. 2, 22, § 4 brennen dann eine bestimmte Anzahl von Kerzen (jetzt 15) im Chore oder Presbyterium auf einem Triangel, von denen nach jedem Psalm der Mette und Laudes eine ausgelöscht wird; bei den sechs letzten Versen des Canticum „Benedictus" verschwindet das Licht der sechs Altarkerzen und die oberste Kerze des Triangel wird beim Christus factus est und Miserere verborgen, schließlich beim tumultus wieder auf den Altar gebracht. Die rationalistischen Erklärungen dieser Cerimonie, z. B. durch Claude de Vert u. A., die sich übrigens selbst widersprechen, indem nach denselben zuerst die Lichter ausgelöscht werden, weil es Tag wurde, und nachher wieder ein Licht nöthig gewesen wäre, um in der Dunkelheit den Ausgang zu finden, werden vom Papst Benedict XIV. als dem Geiste des katholischen Cultus wenig entsprechend und mit den Lehren des Concils von Trient (Sess. XXII, cap. 5) unvereinbar bezeichnet. Die beste und zwar traditionell katholische Erklärung gibt Abt Rupert von Deutz (De div. off. 6, 25—29) und nach ihm Beleth (Rat. c. 101 bei Migne, CCII, 105 sq.). (Durandus, Rat. div. off. 6, 72, n. 25; vgl. Benedict. XIV. De festis D. N. J. Chr. et B. M. V. I, 118 sq.; Catalanus, Comm. in Caerim. Episc. 2, 22, § 11.)

Ueber die ganz besondere Bedeutung der Kerze in der Liturgie des Charsamstags (Osterkerze) s. d. Art. Osternigil; über die aus dem Wachse der Osterkerze gefertigten Agnus Dei s. d. Art. Vgl. Martène, De antiq. Eccl. ritib. Index s. v. Cerei; Mühlbauer, Geschichte und Bedeutung der Wachslichter bei den kirchlichen Functionen, Augsb. 1874; Andreas Schmid, Der christl. Altar und sein Schmuck, Regensburg 1871; Thalhofer, Liturgik I u. II, und die rubricistischen Werke von de Herdt, Hartmann, Martinucci. [Bäumer O. S. B.]

Ketteler, Wilhelm Emmanuel, Frhr. v., Bischof von Mainz, entstammte einer altadeligen Familie Westfalens, welche im 16. Jahrhundert mit Gotthard v. Ketteler, zuerst Heermeister des deutschen Ritterordens, dann Herzog von Kurland und Semgallen, den höchsten Glanz erreicht hatte. Wilhelm Emmanuel wurde am 25. December 1811 zu Münster geboren. Er verlebte die ersten Jugendjahre auf dem väterlichen Edelsitze zu Harkotten, besuchte dann die Lateinschule in Münster, hierauf von 1824—1828 das Erziehungsinstitut der Jesuiten zu Brieg im Kanton Wallis und bestand darauf zu Münster die Maturitätsprüfung. Um sich den Rechts- und Staatswissenschaften zu widmen, bezog er 1829 die Universität Göttingen, ward hier infolge eines Wortwechsels in ein Duell verwickelt, bei welchem er die Nasenspitze einbüßte, und setzte dann seine Studien in Berlin, Heidelberg, München und wieder in Berlin fort. Im J. 1835 ward er Regierungsreferendar zu Münster, verließ aber den Staatsdienst 1837 nach Gefangennehmung des Kölner Erzbischofs. Unschlüssig über seine Berufswahl, reiste er nach München, verkehrte daselbst im Hause von Görres und durchstreifte die Thäler Tirols, bis er endlich, dem Rathe des Bischofs Reisach von Eichstätt folgend, sich für den geistlichen Stand entschied, vor dessen Erhabenheit er lange zurückgeschreckt hatte. Von 1842—1843 war er mit seinem Bruder Richard, früherem Husarenlieutenant, Hörer der theologischen Vorlesungen in München und bereitete sich das Jahr darauf in dem Diöcesanseminar zu Münster auf die Priesterweihe vor. Diese empfing er am 1. Juni 1844. Schon auf seiner ersten Stelle als Kaplan zu Beckum, wo er mit seinen zwei Collegen eine vita communis führte, offenbarte er seine ideal angelegte, thatkräftige, für Milderung der socialen Leiden begeisterte Natur. Als Pfarrer von Hopsten (seit 1847) ward er zur Frankfurter Nationalversammlung entsandt, und während derselben begründeten seine ganze Erscheinung, sein freimüthiges Wort am Grabe der ermordeten Lichnowski und Auerswald (gedruckt Leipzig 1848), sowie seine Rede über „die Freiheit der Kirche und die sociale Krisis" auf der ersten Versammlung der katholischen Vereine Deutschlands in Mainz nebst den sechs Predigten über die sociale Frage im Dome daselbst (Mainz 1849 und 1878) seinen Ruf in ganz Deutschland. Nicht ohne Widerstreben wurde er 1849 als Propst

nach Berlin berufen; dort betrieb er die Erweiterung des St.-Hedwig-Krankenhauses, nachdem er schon in Beckum und Hopsten mit Hilfe der christlichen Charitas Krankenhäuser errichtet hatte. Diese Thätigkeit konnte er jedoch nicht lange fortsetzen; denn schon im Juni 1850 wurde er durch Papst Pius IX. zum Bischof von Mainz berufen und am 25. Juli daselbst consecrirt. Als Nachfolger des hl. Willigis entfaltete der imposante und energische Mann eine großartige Thätigkeit. Schon im folgenden Jahre zog er seine Theologen von der Universität Gießen zurück und eröffnete eine theologische Facultät zu Mainz mit vorzüglichen Lehrkräften (Riffel, Heinrich, Moufang, Haffner ꝛc.), berief Schulbrüder aus dem Elsaß, gründete einen katholischen Gesellenverein, siedelte 1853 die Kapuziner an, deren Guardian sein Bruder Richard wurde, reorganisirte die beiden bestehenden religiösen Genossenschaften der Englischen Fräulein und der Finthener Schulschwestern, bewirkte 1854 eine Convention mit der hessischen Regierung, schuf, von Gräfin Hahn unterstützt, eine Zufluchtsstätte für Büßerinnen unter Leitung der Frauen vom guten Hirten, berief Franciscanerinnen für ambulante Krankenpflege, stiftete 1856 zu Neustadt i. O. das St.-Marien-Waisenhaus unter Leitung der Finthener Schulschwestern und in Mainz ein Asyl für Dienstmädchen, eröffnete ein Frauenkloster zur ewigen Anbetung, stiftete 1857 den Dombauverein, führte 1858 die Jesuiten in Mainz ein, errichtete 1863 ein Knabenconvict zu Mainz und 1869 ein solches zu Dieburg, ferner 1864 ein Knabenrettungshaus in Klein-Zimmern und führte 1865 ein neues Gesang- und Gebetbuch ein. Das in Mainz in's Leben gerufene Casino zum Frankfurter Hof ward bald ein Mittelpunkt des katholischen Vereinslebens in Deutschland. Im geselligen Verkehr liebenswürdig und geistreich, heiligte der ascetische, dem dritten Orden des hl. Franciscus angehörende Mann durch jährliche Exercitien und häufige Missionen Priester und Volk. Auf der Kanzel und im Beichtstuhl war er unermüdlich thätig, hielt viele Diöcesan- und Decanatsconferenzen und benützte die Firmungs- und Visitationsreisen zu stundenlangen Katechesen in der Schule. Gewaltig in der Rede und klar im Ausdruck, glänzte er auf den deutschen Katholikenversammlungen und erwarb sich, allezeit schlagfertig, durch seine formgewandte Feder den Titel „der streitbare Bischof".

Außer 50 Hirtenbriefen und einigen kurzen Erlassen richtete Ketteler an seine Diöcesanen sieben größere Schreiben: Soll die Kirche allein rechtlos sein? 1861; Die Jesuiten in Mainz ꝛc., 1864; Ein zweites Wort über die Jesuiten in Mainz, 1864; Die St.-Josephs-Knabenanstalt in Klein-Zimmern, 1866; Das Reichsgesetz vom 4. Juli 1872, betreffend den Orden der Gesellschaft Jesu, 1872; Der Culturkampf gegen die katholische Kirche und die neuen Kirchengesetzentwürfe für Hessen, 1874; Die Gefahren der neuen Schulgesetzgebung für die religiös-sittliche Erziehung der Kinder in den Volksschulen, 1876. Außerdem erschienen von ihm, meist bei Kirchheim in Mainz, 30 zum Theil umfangreiche Broschüren: Das Recht und der Rechtsschutz der katholischen Kirche in Deutschland, 1854; Freiheit, Auctorität und Kirche, 1862; Die Arbeiterfrage und das Christenthum, 1864; Kann ein gläubiger Christ Freimaurer sein? 1865; Ist das Gesetz das öffentliche Gewissen? Frankfurt a. M. 1866; Die Verhandlungen in der ersten Kammer der Stände zu Karlsruhe, Mainz 1866; Deutschland nach dem Kriege von 1866, 1867; Die öffentliche Beschimpfung der katholischen Kirche auf der Bühne, 1868; Die wahren Grundlagen des religiösen Friedens, 1868; Das Recht der Domcapitel und das Veto der Regierungen bei den Bischofswahlen in Preußen und der oberrheinischen Kirchenprovinz, 1868; Stellung und Pflicht der Katholiken im Kampfe der Gegenwart, Freiburg i. B. 1868; Das allgemeine Concil und seine Bedeutung für unsere Zeit, Mainz 1869; Die Angriffe gegen Gury's Moraltheologie, 1869; Die Arbeiterbewegung und ihr Streben im Verhältniß zu Religion und Sittlichkeit, 1869; Was hat der Herr Professor Nippold in Heidelberg bewiesen? 1870; Die Unwahrheiten der römischen Briefe vom Concil, 1870; Die Minorität auf dem Concil, 1870; Das unfehlbare Lehramt des Papstes, 1871; Liberalismus, Socialismus und Christenthum, 1871; Die Centrumsfraction auf dem ersten deutschen Reichstage, 1872; Die preußischen Gesetzentwürfe über die Stellung der Kirche zum Staat, 1873; Ein Brief über die von Dr. Friedrich und Dr. Michelis am 9. Februar 1873 in Konstanz gehaltenen Reden, Freiburg i. B. 1873; Die moderne Tendenzwissenschaft, Mainz 1873; Die Katholiken im Deutschen Reiche, 1873; Die Anschauungen des Cultusministers Herrn Dr. Falk, 1874; Kann ein Jesuit von seinem Obern zu einer Sünde verpflichtet werden? 1874; Worte der Belehrung und Ermahnung an alle christlichen Eltern über ihre Pflichten bei der Vorbereitung ihrer Kinder zur ersten heiligen Communion, 1874; Der Bruch des Religionsfriedens und der einzige Weg zu seiner Wiederherstellung, 1875; Warum können wir zur Ausführung der Kirchengesetze nicht mitwirken? 1876; Die thatsächliche Einführung des bekenntnißlosen Protestantismus in die katholische Kirche, 1877. Viele dieser Schriften erlangten mehrere (bis zu sieben) Auflagen, manche wurden in verschiedene Sprachen übersetzt. Der Kampf gegen die Kirche, 1872, und Die Pflichten der Eltern und des Elternhauses unter den modernen Schulverhältnissen, 1878, sind Predigten, gehalten im Mainzer Dome. Aus einer Reihe öffentlicher Erklärungen, meist in Zeitungen, sind hervorzuheben: seine Erklärung in Betreff eines angeblich katholischen (ungarischen) Glaubensbekenntnisses, Mainz 1852; Zur Charakteristik der Jesuiten und ihrer Gegner, ebd. 1866; Die Gefahren der exemten Militärseelsorge, ebd. 1869

(abgedruckt in Berings Archiv XLVIII, 434). Die von ihm mit einem Vorworte versehene und dem gesammten christlichen Adel Deutschlands gewidmete Schrift: „Die Pflichten des Adels. Eine Stimme aus den Tagen des hl. Thomas von Aquin“ rührt von H. Bone her. Eine Gesammtausgabe der Schriften Kettelers ist bisher nicht erfolgt. Aus seinem Nachlasse gab Raich 2 Bände Predigten, Mainz 1878, und einen Band Briefe, ebd. 1879, heraus; Heinrich veröffentlichte die Aufzeichnungen seiner ersten Exercitien vor Beginn seiner theologischen Studien, Mainz 1877.

Schon auf dem Frankfurter Parlament war Ketteler bei Berathung der Grundrechte begeistert für die Befreiung der Kirche aus den Fesseln des Staates eingetreten. Zum Bischofe ernannt, betrieb er mit Nachdruck die Rückforderung der bischöflichen Rechte in der oberrheinischen Kirchenprovinz. Ihm wird die Abfassung der bischöflichen Denkschriften von 1851 und 1853 zugeschrieben. Wie erwähnt, gelang es ihm rasch, mit der hessischen Regierung unter dem Minister Dalwigk die Convention vom 23. August 1854 abzuschließen, auf welche er jedoch nach dem Kriege von 1866 auf Wunsch des Landesfürsten verzichtete. Bei Gründung des neuen deutschen Reiches empfahl er in einem nach Versailles an Graf Bismarck gerichteten Schreiben vom 1. October 1870 die Aufnahme der preußischen Verfassungsbestimmungen über das Verhältniß des Staates zur Kirche in die deutsche Reichsverfassung. In diesen Bestimmungen erblickte er nämlich für die confessionell gemischten Länder Deutschlands eine erprobte Rechtsordnung zur Erhaltung des religiösen Friedens und zu gedeihlicher Pflege und Entfaltung christlicher Geistesrichtung und Volkssitte. Dafür trat er auch als Abgeordneter des badischen Wahlkreises Tauberbischofsheim im deutschen Reichstage, als hervorragendes Mitglied der bischöflichen Conferenzen in Fulda und in den bereits erwähnten zahlreichen Schriften ein, in welchen er die preußischen und später auch hessischen sog. Culturkampfgesetze Schritt für Schritt bekämpfte. Freilich blieb es ohne Folgen; mußte er doch in seiner eigenen Diöcese noch erleben, daß eine Reihe der von ihm gegründeten Werke und Anstalten der Zerstörung preisgegeben wurden. Mitten in diesem Schmerze feierte er 1875 sein 25jähriges Bischofsjubiläum, sein letztes großes kirchliches Fest in Mainz; bei demselben fanden seine hervorragenden Verdienste die gebührende Anerkennung. — Schon 1853 war er in erster Linie als Candidat für das Fürstbisthum Breslau und später für das Erzstift Köln in's Auge gefaßt worden, konnte jedoch die Zustimmung der preußischen Regierung nicht finden. Dagegen ließ ihm letztere den erzbischöflichen Stuhl von Gnesen und Posen antragen; doch lehnte er diese Würde schon wegen seiner Unkenntniß der polnischen Sprache entschieden ab. Außerdem hatte ihn der Erzbischof Hermann von Freiburg, in dessen Diöcese er von Jahr zu Jahr bischöfliche Functionen vorgenommen, wiederholt als Coadjutor und Nachfolger in Aussicht genommen, vermochte jedoch mit seinen Wünschen bei der badischen Regierung nicht durchzudringen.

Eng verbunden mit dem apostolischen Stuhle und ein großer Verehrer des Papstes Pius IX., reiste er 1854, 1862 und 1867 nach Rom und gehörte 1869 zu den Mitgliedern des vaticanischen Concils, auf welchem er sich der sog. Minorität anschloß. Zu dem 50jährigen Bischofsjubiläum Pius' IX. zog er 1877 abermals nach Rom. Auf der Rückreise wurde er in dem Kapuzinerkloster zu Burghausen in Oberbayern, wo er seinen Jugendfreund P. Bruno von Korff besuchte, nach fünfwöchentlichem Leiden am 13. Juli von einem tückischen Fieber dahingerafft, tief betrauert von der katholischen Welt und selbst von seinen Gegnern hochgeachtet. Sein Leichnam ruht im Mainzer Dome. Vermögen hinterließ Ketteler, der sein Leben lang ein Vater der Armen gewesen, keines. Abgesehen von zahlreichen Necrologen in der Tagespresse und kurzen Lebensskizzen, haben über Ketteler geschrieben: P. Münz in dem Buche Deutschlands Episcopat in Lebensbildern, II, Heft 3, Würzburg 1874 (auch separat); sein treuer Freund J. B. Heinrich im Katholik 1877, II, 113. 225; Das Jahr 1877, Verlagsbuchhandlung von Duncker und Humblot, Leipzig 1877, 46; Fr. Nippold in Deutsch-evangel. Blätter, Berlin 1878, Heft 3. 5. 6 — ein von blindem Hasse eingegebenes Zerrbild. Der Artikel Ketteler in der Allgem. deutschen Biographie XV, 670 wurde leider dem Altkatholiken Reusch anvertraut. Dagegen verdanken wir dem protestantischen Theologen B. Pünjer in der Allgem. Encykl. von Ersch und Gruber, 2. Sect., XXXV, 306, ein sehr objectives Lebensbild. Ueber einzelne Lebensabschnitte siehe: Beschreibung des Empfanges und der Consecration, Mainz 1850; Die Feier des 25jährigen Jubiläums, Mainz 1875; B. Liesen, Letzte Lebenswochen, Mainz 1877, und Bischof Ketteler und die sociale Frage, Frankf. Brosch. 1882, III, H. 12. Eine ausführliche Biographie ist eben in Arbeit. [Raich.]

Kettenfeier Petri, s. Petrus.

Ketzerei, s. Häresie.

Ketzerrichter, s. Inquisition.

Ketzertaufe heißt nach gewöhnlichem Sprachgebrauch die von Häretikern an Ungetaufte gespendete Taufe.

Ketzertaufstreit ist der im 3. Jahrhundert geführte Streit über die Frage, ob die von den Ketzern ertheilte Taufe gültig sei, oder ob diejenigen, welche aus einer häretischen Gemeinschaft zur Kirche übertreten, wieder getauft werden müßten, falls sie in jener die Taufe empfangen hätten. In den beiden ersten Jahrhunderten der christlichen Zeitrechnung scheint in Betreff der Lehre von der Taufe eine Controverse nicht entstanden zu sein; ebenso wenig war dieselbe Gegenstand einer wissenschaftlichen Behandlung geworden. Tertullian war im A-

fange des 3. Jahrhunderts der erste, welcher in seiner Schrift De baptismo diese Lehre eingehend behandelte. Im fünfzehnten Kapitel dieser Schrift kommt Tertullian auf die Taufe der Häretiker zu sprechen. Bei seinen rigoristischen Anschauungen neigte er naturgemäß dazu, der von Häretikern ertheilten Taufe die Gültigkeit abzusprechen, und seine Entscheidung fällt denn auch in diesem Sinne aus. Wir haben nur Eine Taufe, sagt er, sowohl nach dem Evangelium des Herrn, als nach den Briefen der Apostel, weil nur Ein Gott, Eine Taufe und Eine Kirche im Himmel ist. Die Häretiker aber haben keinen Antheil an unserer Gemeinschaft, sie haben nicht denselben Gott mit uns und nicht den Einen, d. h. den nämlichen Christus, und deßhalb haben sie auch nicht die Eine Taufe, weil nicht die nämliche; da sie dieselbe nicht in der rechten Weise haben, so haben sie dieselbe ohne Zweifel gar nicht (vgl. De pudic. 19; De praescr. 12). Das hohe Ansehen des carthagischen Lehrers gewann nun auch manche afrikanische Bischöfe für die Ansicht von der Nothwendigkeit, die Häretiker wieder zu taufen. Allein da eine solche Wiedertaufe dem Herkommen nicht entsprach, wird sie auch mehrfach auf Widerspruch gestoßen sein; denn jedenfalls, um eine hierüber entstandene Controverse zu schlichten, versammelte der Bischof Agrippinus von Carthago um das Jahr 220 die Bischöfe von Africa proconsularis und Numidien zu einer Synode um sich. Die Synode erklärte die von den Ketzern ertheilte Taufe für ungültig und befahl, die von der Häresie zur Kirche Zurückkehrenden von Neuem zu taufen. Dieser Synodalbeschluß leistete natürlich der rigorosen Ansicht Tertullians in der afrikanischen Kirche bedeutenden Vorschub, allein alle Zweifel in dieser Angelegenheit vermochte er doch nicht zu zerstreuen. — Nicht lange nachher wurde die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe auch Gegenstand der Controverse in Kleinasien. Etwa in der Zeit von 230—240 versammelte sich nämlich eine Reihe von Bischöfen zu Iconium unter dem Vorsitze des Bischofs Firmilian von Cäsarea zu Cappadocien, eine andere Anzahl zu Synnada in Phrygien, um über die Ketzertaufe zu verhandeln. Beide Concilien erklärten sich gegen die Gültigkeit derselben (Euseb. H. E. 7, 7, 5; Firmiliani Epist., int. Cypr. 75; Cypriani Opera, ed. Hartel 814 sq. et 823). Es ist nicht unwahrscheinlich, daß Tertullian auch auf die Ansichten in der kleinasiatischen Kirche Einfluß ausgeübt hat, zumal da er über die schwebende Angelegenheit auch eine griechische Schrift verfaßt hat (De baptismo c. 15). Weder in Afrika noch in Kleinasien gefährdeten die gefaßten Beschlüsse augenblicklich den kirchlichen Frieden; anders aber sollte es werden, als der hl. Cyprian als Verfechter derselben auftrat.

Im mißverstandenen Interesse der guten Sache ist von Verschiedenen, in neuerer Zeit noch von dem Erzbischof Tizzani (Vinc. Tizzani, La celebre contesa fra S. Stefano e S. Cipriano, Roma 1862) der Versuch gemacht worden, die auf den Ketzertaufstreit bezüglichen Actenstücke, wie sie sich unter den Schriften des hl. Cyprian finden, ganz oder theilweise als apocryph zu erweisen. Allein die Beweisführung war hierbei stets eine solche, daß die gesunde Kritik sich ihr gegenüber entschieden ablehnend verhalten mußte. Diese Versuche haben daher auch so wenig Erfolg gehabt, daß eine Widerlegung der vorgebrachten Argumente hier unnöthig erscheint.

Wahrscheinlich war die genannte Frage vorerst nur selten praktisch geworden und daher die Divergenz der Meinungen nicht so scharf hervorgetreten. Dieß geschah aber, als die Novatianer vielfach um Wiederaufnahme in die katholische Kirche baten. Einige afrikanische Bischöfe waren der Ansicht, die Novatianer könnten gültig die Taufe spenden, da sie im Glauben mit den Katholiken übereinstimmten; sie hätten dasselbe Gesetz, wie die katholische Kirche, dasselbe Symbolum und verehrten denselben Gott Vater, denselben Sohn Christus und denselben heiligen Geist (Cypriani Ep. 69, 7, p. 756; vgl. n. 10, p. 759). In seinem Zweifel über diesen Punkt wandte sich ein gewisser Magnus, wohl im Anfange des Jahres 255, an Cyprian mit der Frage, ob auch die Novatianer bei ihrer Rückkehr zur Kirche die Taufe empfangen müßten. Cyprian, dem Häretiker und Schismatiker gleich galten, hatte schon verschiedentlich den letzteren gegenüber die Einheit der Kirche so stark betont, daß sich ihm als nothwendige Consequenz daraus die Nichtigkeit aller von den Novatianern vorgenommenen Heilshandlungen ergeben mußte; ja er hatte schon in seiner Schrift De catholicae ecclesiae unitate (c. 11) die außerhalb der Kirche ertheilte Taufe geradezu für ungültig erklärt. Die Argumentation seines „Meisters" Tertullian war ihm in Fleisch und Blut übergegangen. So entschied er denn auch auf die Anfrage des Magnus (Ep. 69), kein Häretiker und kein Schismatiker habe irgend eine Gewalt und ein Recht. Der Herr habe nicht eine besondere Art von Häresie gemeint, wenn er sage: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich", sondern er habe dadurch alle und jede, welche nicht mit ihm sind und mit ihm sammeln, für seine Feinde erklärt. Die Kirche sei nur eine einzige, von welcher er sage: „Eine ist meine Taube, meine Vollendete", welche er den verschlossenen Garten, seine Schwester, seine Braut, den versiegelten Quell und den Brunnen des lebendigen Wassers nenne. Wenn aber die Braut Christi, d. i. die Kirche, ein verschlossener Garten sei, so könne dieser für die Fremden nicht offen stehen, und wenn sie ein versiegelter Quell sei, so könne aus demselben derjenige nicht trinken noch bezeichnet werden, der sich außerhalb befinde und keinen Zutritt habe. Und wenn der Brunnen des lebendigen Wassers Feuer sei, so könne der draußen Stehende durch jenes Wasser nicht lebendig gemacht und geheiligt werden. Der Einen Kirche allein sei die Taufe gegeben; wie könne derjenige, der nicht in der Kirche ist, durch ihr Bad abgewaschen und gereinigt werden? —

Der hier ausgesprochene Gedankengang, daß die Kirche nur eine einzige, in sich abgeschlossene Gemeinschaft sei, der allein vom Herrn Alles übergeben worden sei, und daß jemand, welcher sich durch Häresie oder durch Schisma von ihr abtrenne, keinen Antheil an ihren Gaben und Gnaden haben und demnach auch nichts davon mittheilen könne, kehrt bei dem ganzen Streite in Cyprians Argumentation unter den verschiedensten Formen und Wendungen wieder. Durch seine Entscheidung ward jedoch die Meinungsverschiedenheit in der afrikanischen Kirche nicht aufgehoben, ja es scheint, als sei erst jetzt die Opposition gegen die Wiederholung der von den Ketzern ertheilten Taufe in Fluß gekommen. Denn schon bald nachher wünschten 18 numidische Bischöfe ebenfalls von Cyprian Belehrung darüber, wie es mit denen zu halten sei, welche von der Häresie zur Kirche überträten. Diese waren zwar in der Sache mit ihm einverstanden, hatten sich aber, wie seine Antwort zeigt, durch gegnerische Behauptungen bedenklich machen lassen. Cyprian berief nunmehr zum ersten Male wegen dieser Angelegenheit eine Synode im J. 255. Die 30 Bischöfe, die er um sich versammelt hatte, entschieden ganz in seinem Sinne, wovon ein Synodalschreiben (Ep. 70, p. 766 sqq.) die Fragesteller alsbald in Kenntniß setzte. Nicht lange nachher mußte Cyprian schon wieder für seine Ansicht eintreten. Ein mauretanischer Bischof Quintus hatte durch einen Presbyter Lucian sich vom Bischof von Carthago Belehrung über die Ketzertaufe erbeten. In der Antwort (Ep. 71, p. 771 sqq.) zeigt sich schon einige Gereiztheit Cyprians, und aus der ganzen Haltung derselben geht deutlich hervor, daß, als er dieselbe verfaßte, die afrikanische Controverse, sei es durch zufällig in Rom anwesende Afrikaner, sei es durch eine specielle Anfrage in Betreff dieses Punktes, dem Papste Stephanus zu Ohren gekommen war, und daß dieser alsbald, wie es zu seinem energischen Charakter paßte, unter Berufung auf das alte Herkommen vermöge seiner Auctorität gefordert hatte, man solle die von Häretikern Getauften nicht nochmals taufen, sondern ihnen bloß zur Buße die Hände auflegen. Da hiernach kein Geringerer als der Nachfolger Petri die Opposition gegen seine Theorie stärkte, mußte Cyprian Alles daran gelegen sein, bei den afrikanischen Bischöfen möglichste Uebereinstimmung mit seiner ihm ebenso wichtig als einleuchtend erscheinenden Meinung herbeizuführen. Wahrscheinlich im Frühjahr 256 stellte er daher auf einer Synode zu Carthago, auf welcher die ansehnliche Schaar von 71 Bischöfen erschienen war, wiederum die Frage nach der Gültigkeit der Ketzertaufe zur Berathung. Wiederum fiel die Entscheidung des Concils gegen jede Taufe aus, die außerhalb der Kirche ertheilt war. Den Beschluß theilte Cyprian dem Papste mit (Ep. 72, p. 775 sqq.), damit er „mit seiner Würde und Weisheit zu Rathe gehe". Um dem Papste noch mehr Material zur Prüfung dieser Frage zu geben, übersandte er ihm Abschriften von seinem Briefe an Quintus und von dem Synodalschreiben an die 18 numidischen Bischöfe. Der Schluß dieses Briefes läßt wiederum klar genug durchblicken, daß Cyprian um Stephanus' entgegengesetzte Ansicht recht gut wußte. Denn nach der feinen captatio benevolentiae: „Dieß, lieber Bruder, haben wir gemäß unserer gemeinschaftlichen Würde und unserer aufrichtigen Liebe zu deiner Kenntniß gebracht, und wir glauben, daß auch dir in deiner wahren Religiosität und deinem wahren Glauben das gefalle, was ebenso religiös als der Wahrheit entsprechend ist", fährt er fort: „Im Uebrigen wissen wir, daß einige von dem, was sie einmal eingesogen, nicht abgehen wollen und ihre Ansicht nicht leicht ändern, sondern, ohne das Band des Friedens und der Eintracht unter den Collegen zu verletzen, einzelne Eigenthümlichkeiten, welche einmal im Gebrauch sind, beibehalten. Hierin thun auch wir niemandem Gewalt an und schreiben niemandem ein Gesetz vor, da jeder Vorgesetzte in der Verwaltung der Kirche seinen freien Willen hat, indem er dem Herrn Rechenschaft von seinem Handeln ablegen muß." Es war offenbar Inconsequenz von Cyprian, daß er, wie er noch öfter ausspricht (vgl. Ep. 69, 17, p. 765; Ep. 73, 26, p. 798), eine der seinigen entgegengesetzte Praxis unbehelligt bestehen lassen wollte und die obschwebende Frage also als rein disciplinäre betrachtete, obschon er der Ansicht war, daß dem reuigen Häretiker die Taufe der katholischen Kirche zum Heile unbedingt nothwendig sei. Eine solche Verwirrung der Anschauungen konnte nur in seiner unbegrenzten Begeisterung für die hier allerdings von ihm völlig mißverstandene Einheit der Kirche ihren Grund haben. Auch in der afrikanischen Kirche hatte Cyprian noch mit der Opposition zu kämpfen. Daß er diese nicht gering anschlagen zu dürfen glaubte, zeigt der umfangreiche Brief (Ep. 73), welchen er an einen afrikanischen Bischof Jubajanus erließ, und die große Mühe, die er sich in demselben gibt, die Argumente seiner Widersacher zu entkräften. Nicht nur mündlich, sondern auch schriftlich wurde bereits Cyprians Ansicht angegriffen, und Jubajan hatte in seinem Zweifel, nach welcher Seite er sich wenden sollte, mit seinen eigenen Bedenken das gegen jenen in Umlauf gesetzte Schreiben ihm übersandt (Ep. 73, 4, p. 781). In der Antwort an Jubajanus richtet sich Cyprian im Anfang und am Schlusse auch gegen den Vorwurf, er sei ein Verfechter der Wiedertaufe. Von seinem Gesichtspunkte aus ist es ihm nicht schwer, den Vorwurf zurückzuweisen. Ihm ist die Taufe der Häretiker eben keine ächte, christliche Taufe, ebenso wenig wie die Taufe des hl. Johannes, und er will deßhalb nicht, daß die Taufe zum zweiten Male, sondern daß die Eine Taufe der Einen Kirche ertheilt werde. Von Wiedertaufe könne da also keine Rede sein. Auch mit dem Einwurf, daß die traditionelle Praxis der Kirche die von Ketzern ertheilte Taufe für gültig erachte, beschäftigt er sich in diese

Briefe. Zunächst weist er die Anschuldigung zurück, als sei jetzt plötzlich in dieser Frage eine Neuerung eingeführt worden. Weiter indeß, als bis auf seinen mittelbaren Vorgänger Agrippinus, konnte er die Praxis, die in der Häresie Getauften in der Kirche wiederzutaufen, nicht zurückführen; er meint aber, die Wahrheit habe größeres Gewicht als die Gewohnheit. Für die Beweiskraft, welche in der Einhelligkeit der alten Kirche lag, hatte er kein Verständniß.

Als Cyprian den Brief an Jubajan schrieb, hatte der Streit bereits in bedenklichem Grade die Gemüther zu erhitzen angefangen, denn schon hatte man ihn einen Verfälscher der Wahrheit und Verräther der Einheit genannt. Bedenklicher wurde die Sache noch, als Papst Stephan, wohl im Sommer 256, auf das Schreiben Cyprians seine Antwort erließ. Leider ist uns der Brief des Papstes nicht erhalten, und wir kennen seine Ausführungen nur theilweise aus einem Briefe Cyprians an Pompejus (Ep. 74) und aus einem Schreiben Firmilians von Cäsarea an Cyprian (Ep. 75 int. Cyprian.). Als Ausspruch Stephans wird in der Antwort an Pompejus angeführt: Si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis inponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum (n. 1, p. 799; vgl. n. 4, p. 802). Den Grund, welchen Stephan hier angibt, finden wir in dem Briefe Firmilians in dieser Fassung: Stephanus in epistula sua dixit, haereticos quoque ipsos in baptismo convenire et quod alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum (n. 7, p. 814). Die Differenz zwischen beiden Angaben ändert den Sinn nicht. Stephanus forderte also, man solle in Betreff der Ketzertaufe der Tradition folgen. Die Tradition war der unverrückbare Fels, auf den er sich stellte, und diese Tradition war ihm eine von den Aposteln, insbesondere von Petrus und Paulus selbst überkommene (vgl. Ep. 75, 5 et 6, p. 813). Als ein nicht zu unterschätzendes Moment in der Herstellung des Traditionsbeweises weist Stephan auf die Gewohnheit der Häretiker hin, von denen niemand die in einer andern Secte ertheilte Taufe für ungültig halte. Die Häretiker, sagt er, taufen die von einer andern Secte zu ihnen Uebertretenden nicht noch einmal, sondern treten bloß mit ihnen in Gemeinschaft. Mögen die Häretiker, das ist der Sinn dieser Worte, sonst noch so sehr von einander abweichen, in Betreff des Einen Punktes stimmen sie mit einander überein, daß sie die irgendwo gespendete Taufe als gültig ansehen. Die Einigkeit in dieser Anschauung läßt sich nur dadurch erklären, daß sie dieselbe aus der Kirche mitgebracht haben: mithin hat sie stets in der Kirche bestanden. Cyprian sowohl wie Firmilian verkannten vollständig die Beweiskraft dieses Arguments und machten Stephan sogar den Vorwurf, es sei soweit mit ihm gekommen, daß er das Beispiel der Ketzer nachahme. Stephanus führte zur Motivirung seiner Forderung freilich außer der Tradition auch noch andere aus dem Wesen des Sacramentes hergenommene Gründe an (vgl. Ep. 74, 5; Ep. 75, 8. 9. 12. 14. 18), und es schwebten ihm wohl die richtigen Ideen vor; aber er brachte es weder zu einer scharfen Auffassung, noch zu einer klaren Darstellung derselben, wie schon Augustinus ausgesprochen hat (De baptismo contra Donatistas 2, 9). Hierin liegt immerhin eine gewisse Entschuldigung für die hartnäckige Opposition Cyprians gegen die kirchliche Wahrheit.

Daß Papst Stephan die kirchliche Tradition für sich hatte, ist unzweifelhaft, aber es fragt sich, ob er nicht in Bezug auf Materie und Form einen Irrthum sich hat zu Schulden kommen lassen. Offenbar wollte er oder setzte er voraus, daß die Taufe mit Anwendung von Wasser gespendet werde, denn die Ausdrücke tingi, lavacrum, fons, welche sich durch die ganze Polemik hindurchziehen, lassen darüber keinen Zweifel übrig. In Betreff der Form könnten allerdings die Worte, deren er sich bedient: si qui ergo a quacumque haeresi venient ad vos, nihil innovetur, die Ansicht erwecken, er habe von einer bestimmten Form die Gültigkeit der Taufe nicht abhängig gemacht. Allein wenn man auf seine Argumentation, wie sie sich in den beiden mehrfach angeführten Briefen findet, tiefer eingeht, muß man nothwendig zu dem Schlusse kommen, daß er nur die mit der vollen Taufformel gespendete Taufe als gültig anerkannte (vgl. Fechtrup, Der hl. Cyprian I, 221 ff.). Noch erübrigt die Antwort auf die Frage, was denn Stephan eigentlich forderte, als er die Entscheidung erließ, deren Wortlaut oben nach Cyprian angeführt ist. Es ist klar, daß die Worte: ut manus illis inponatur in paenitentiam, eine Epexegese des Ausdrucks quod traditum est sind. Schwierigkeit macht das nihil innovetur nisi quod traditum est. Soll das heißen, „es werde nichts erneuert, als was der Ueberlieferung gemäß erneuert werden muß"; oder aber, „es werde keine Neuerung gemacht, sondern nur beobachtet, was überliefert ist"? Die Vertreter der erstern Auffassung schreiben dem Papste die Anschauung zu, daß bei der Conversion eines Häretikers wirklich etwas zu erneuern, also an ihm etwas vorzunehmen sei, was vorher schon an ihm vorgenommen worden war; doch gehen sie wieder insofern auseinander, als die Einen das zu Erneuernde in der Handauflegung zur Firmung, die Anderen dagegen in der Handauflegung allein finden, die insofern erneuert werde, als sie schon einmal, nämlich bei der Taufe, vorgekommen sei. Allein muß das innovetur in dem Sinne von Wiederholung eines früher bei den Häretikern Vorgenommenen verstanden werden, so kann dem klaren Wortlaute gemäß das, was innovirt werden soll, nur die manus inpositio in paenitentiam sein. Nur deßhalb wird etwas Anderes als innovandum eingeführt, weil die Grammatik fordert, daß innovare hier „erneuern" bedeuten muß, und die

Handauflegung zur Buße, als etwas noch niemals Vorgenommenes, nicht erneuert werden kann. Allerdings hat Stephan, wenn wir annehmen, daß er habe sagen wollen, es solle keine Neuerung gemacht, sondern nur das Ueberlieferte beobachtet werden, seinen Gedanken nicht streng logisch ausgedrückt; allein dieß kann keinen Grund für die Behauptung abgeben, Stephan habe das nicht sagen wollen; finden sich doch selbst bei classischen Schriftstellern ähnliche Ausdrucksweisen. Hätte der Papst den andern Gedanken zum Ausdruck bringen wollen, so wäre das auf noch incorrectere Weise geschehen. Wenn überdieß die Alten, selbst Cyprian (Ep. 74, 2), der doch den ganzen Brief Stephans vor sich hatte, Eusebius (H. E. 7, 3), Augustinus (De baptism. 5, 25) und Vincentius von Lerin (Commonit. c. 9) den in Rede stehenden Satz so verstehen, als habe der Papst verboten, Neuerungen einzuführen und von der alten kirchlichen Regel abzuweichen, so kann die grammatische Uncorrectheit keinen Grund mehr gegen diese Auffassung abgeben.

Papst Stephan hatte mit dieser auctoritativen Entscheidung zugleich die Drohung an Cyprian ergehen lassen, ihn aus der Kirchengemeinschaft auszuschließen, wenn er sich seinem Ausspruche nicht unterwerfen wolle (Ep. 74, 8). Dieses entschiedene Auftreten des Papstes reizte Cyprian noch mehr, und die Vertheidigung seiner Meinung blieb nicht mehr frei von persönlicher Animosität gegen seinen Gegner. Wenn er in dem Briefe an Pompejus die Tradition, auf welche Stephan sich berufen hatte, ironisch eine legitima und praeclara nennt, so ist das noch gering zu achten im Vergleiche mit der Beschuldigung, der Papst häufe, da jede Häresie eine besondere Taufe und verschiedene Sünden habe, durch seine Theilnahme an der Taufe Aller auch die Sünden Aller in seinem Schooß zusammen. Er beklagt sich über seine Geistesblindheit und Herzenshärte, selbst Anmaßung und Widerspänstigkeit wirft er ihm vor und erinnert an das Wort des Apostels, daß der Bischof bereitwillig sein solle, sich belehren zu lassen. Der Widerstand Cyprians wurde noch dadurch verstärkt, daß er gerade jetzt in der asiatischen Kirche Bundesgenossen fand. Unter Anführung Helenus' von Tarsus und Firmilians von Cäsarea verwarfen nämlich die Bischöfe Ciliciens, Cappadociens und der angrenzenden Provinzen, ebenso wie Cyprian, die Ketzertaufe. Sobald Stephan hiervon Nachricht erhalten hatte, erließ er einen Brief an die dissentirenden Orientalen, in welchem er, unter Androhung der Excommunication, forderte, die bei ihnen eingeführte Praxis zu verlassen und die römische anzunehmen. Der friedliebende Dionysius von Alexandrien suchte die Gefahr des Friedensbruches abzuwenden und legte deßhalb Fürbitte für die bedrohten asiatischen Bischöfe ein. Er betonte Stephan gegenüber besonders, daß er jetzt, nachdem die üblen Folgen der decischen Verfolgung und des novatianischen Schismas eben überwunden seien und alle Bischöfe im besten Frieden mit einander lebten, doch nicht von Neuem wieder Unruhe und Zwiespalt stiften möge (Euseb. H. E. 7, 5). Allein ebenso wenig, wie Stephans Brief die Orientalen zum Gehorsam zu führen vermochte, gelang es Dionysius, den Papst zum Nachgeben zu bewegen. Vielmehr scheint dieser wirklich, als er die Widersetzlichkeit der Orientalen erfuhr, die Kirchengemeinschaft mit ihnen abgebrochen zu haben. Denn es paßt schlecht zu dem entschiedenen und energischen Charakter des Papstes, sich mit der bloßen Drohung zu begnügen, und Firmilian sagt ausdrücklich, daß er mit ihnen den Frieden gebrochen habe (Ep. 75, 25). Cyprian mußte in seinem Widerstande gegen die päpstliche Forderung vor Allem daran gelegen sein, die afrikanischen Bischöfe in voller Eintracht und Einigkeit um sich zu sammeln, und deßhalb berief er auf den 1. September des Jahres 256 die Bischöfe von Africa proconsularis, Numidien und Mauretanien zu einer Synode nach Carthago. (Die Acten dieser Synode bei Hartel 435 sqq.; auch bei Augustinus finden sie sich in der Schrift De baptismo II. 6. 7.) Auf dem Concil waren nicht weniger als 87 Bischöfe vertreten, 85 in Person und 2 durch den Bischof von Osa; außerdem waren viele Priester und Diaconen und eine große Menge Laien erschienen. Cyprian forderte die anwesenden Bischöfe mit folgenden Worten, deren Spitze unverkennbar gegen Stephan gerichtet war, auf, frei und unumwunden ihre Meinung zu sagen: „Es erübrigt noch, daß ein Jeder von uns über diesen Gegenstand seine Ansicht vortrage, ohne ein Urtheil über jemanden auszusprechen, oder jemanden, der eine entgegengesetzte Ansicht hat, von dem Rechte der Kirchengemeinschaft auszuschließen. Denn niemand von uns stellt sich zum Bischof der Bischöfe auf oder treibt seine Collegen durch tyrannischen Schrecken zum erzwungenen Gehorsam, da ein jeder Bischof vermöge seiner Freiheit und Macht seinen eigenen Willen hat und von einem andern ebenso wenig gerichtet werden kann, als er selbst einen andern zu richten befugt ist. Wir wollen vielmehr alle das Urtheil unseres Herrn Jesu Christi abwarten, welcher einzig und allein das Recht hat, uns in der Leitung seiner Kirche zu Vorgesetzten zu machen und über unser Handeln zu richten." Mit größter Uebereinstimmung gaben nunmehr alle anwesenden Bischöfe ihre Stimme gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe ab, meist unter Beifügung einer kurzen Argumentation; als der letzte stimmte Cyprian selbst. Derselbe ließ das Resultat dieser Synode, auf welcher die afrikanische Kirche sich einig gezeigt hatte, alsbald Stephanus mittheilen. Allein wenn er gehofft hatte, durch die Einigkeit der afrikanischen Kirche auf den Papst Eindruck zu machen, so sah er sich bitter getäuscht. Stephanus war über die fortgesetzte Opposition Cyprians so unwillig, daß er dessen Gesandten nicht nur keine Unterhandlung gestattete, sondern auch der ganzen römischen Gemeinde verbot, dieselben in ihre Häuser aufzunehmen. Gegen Cyprian schleuderte er den har-

ten Vorwurf, er sei ein pseudochristus, pseudoapostolus und dolosus operarius (Ep. 75, 25, p. 826 sq.). Auf diese Weise hatte Stephan de facto die Kirchengemeinschaft mit Cyprian aufgehoben. Ob er aber auch einen förmlichen Absagebrief, welcher die verletzenden Ausdrücke enthielt, erlassen habe, wie Mehrere annehmen, muß dahingestellt bleiben; möglich wäre es, daß er es bei mündlichen Aeußerungen der zweiten Gesandtschaft gegenüber hätte bewenden lassen. Vielfach hat man andererseits zu beweisen gesucht, Cyprian sei von Stephan nicht excommunicirt worden. Man darf allerdings in dieser Zeit unter Excommunication nicht eine päpstliche Bannerklärung im Sinne späterer Zeiten verstehen; dieselbe bestand in dem Abbruche der kirchlichen Beziehungen zwischen der Kirche des excommunicirenden Bischofs und dem Excommunicirten, welche möglicherweise auch ohne einen förmlichen Widerruf des letztern wieder angeknüpft werden konnten. Es kann sich aber kaum in schrofferer Weise die Kündigung der Kirchengemeinschaft aussprechen, als in dem Verhalten Stephans den Gesandten Cyprians gegenüber. Auch sagt Firmilian (l. c. 826) ausdrücklich, Stephan habe den Frieden mit Cyprian gebrochen. Daß diese Worte aber nicht von einer Androhung der Excommunication verstanden werden können, beweist wohl ganz bestimmt das 24. Kapitel des Firmilianischen Briefes. Wenn daher der hl. Augustinus sagt, es sei zwischen Stephanus und Cyprian kein Schisma entstanden (De baptismo 5, 25), so hat er sich geirrt, was um so leichter geschehen konnte, als in der schon bald ausbrechenden valerianischen Verfolgung die Differenz in den Hintergrund trat und schon unter Stephans Nachfolger die Kirchengemeinschaft wiederhergestellt wurde. — Auch dieser entscheidende Schritt des Papstes konnte den Widerstand gegen seine Forderung bei Cyprian nicht brechen. Um vielmehr die orientalische und afrikanische Opposition einheitlich zu organisiren, sandte derselbe sofort nach der Rückkehr der römischen Gesandtschaft seinen Diacon Rogatian mit einem leider verloren gegangenen Briefe an Firmilian. Firmilian antwortete mit einem längern Schreiben, in welchem er das Thörichte der Anschauungen Stephans darzulegen sucht. Seine Argumentation ist fast nichts Anderes als eine Wiederholung der Gründe, welche Cyprian geltend gemacht hatte. Dagegen übertrifft der Brief an leidenschaftlicher Gereiztheit gegen Stephanus diejenigen, welche wir von Cyprian besitzen, noch bei Weitem. Er macht ihm audacia, insolentia, stultitia, vanitas zum Vorwurfe und apostrophirt ihn Kap. 23—25 mit geradezu zornsprühenden Worten. Der Brief Firmilians ist das letzte der den Streit in dieser Zeit betreffenden Actenstücke.

Es war eine natürliche Folge der bald nach diesen Vorgängen beginnenden valerianischen Christenverfolgung, daß die Behandlung der Streitfrage wichtigeren praktischen Angelegenheiten weichen mußte, und daß so die Aufregung der Streitenden sich milderte; ein Umstand, welcher der Wiederanknüpfung der kirchlichen Gemeinschaft nur günstig sein konnte. Unter Stephans Nachfolger Xystus II. entfaltete Dionysius von Alexandrien, dessen eigene Ansicht über die Ketzertaufe sich nicht recht ermitteln läßt, einen regen Eifer, um die Wiederherstellung des Friedens anzubahnen. Er erließ zu dem Zwecke drei Briefe an den Papst selbst und noch je einen an die römischen Priester Philemon und Dionysius (Euseb. H. E. 7, 5). Ohne Zweifel hatte er die Freude, seine Bemühungen mit Erfolg gekrönt zu sehen. Da nämlich zwischen Xystus und Cyprian der kirchliche Friede sicher wieder bestand, so müssen wir annehmen, daß auch zwischen der römischen Kirche und den Orientalen eine Versöhnung zu Stande gekommen sei. Daß aber Cyprian mit der römischen Kirche und ihrem Bischofe Xystus wieder in kirchlicher Gemeinschaft gestanden habe, bezeugt er selbst (Ep. 80, 1, p. 839), sowie sein Biograph Pontius (Vita c. 14, p. CV) ausdrücklich. Auch läßt es sich nur aus der wieder hergestellten Kirchengemeinschaft erklären, daß der Name des Papstes Xystus in die Diptychen der afrikanischen Kirche, der des hl. Cyprian in den Canon der römischen Meßliturgie aufgenommen wurde. Auf welchem Wege der Verkehr zwischen der carthagischen und der römischen Kirche wieder angebahnt wurde, darüber haben wir keine Nachrichten. Indeß können wir nicht annehmen, Cyprian habe seinen Irrthum retractirt; eine solche Annahme verbietet die ganze Stellung, welche er zu der Frage einnahm. Er ist in diesem Punkte zur Wahrheit nicht vorgedrungen. Allein wenn man ihm dieserhalb einen Vorwurf machen wollte, so hat schon der hl. Augustinus ihn hinreichend entschuldigt durch die Schwierigkeit des Gegenstandes und durch den Mangel einer allgemein übereinstimmenden Tradition oder der Bestimmung eines Plenarconcils. Im Uebrigen wird in der afrikanischen Kirche, wo ja schon zu Cyprians Zeiten Widerspruch gegen seine Theorie laut wurde, nach dem Tode des feurigen Vertheidigers der Ungültigkeit der Ketzertaufe schon bald ein Umschwung der Meinungen zu Gunsten der römischen und wahren Anschauungen sich geltend gemacht haben, wenn auch die Nachricht des hl. Hieronymus, daß eben die Bischöfe, welche zu Cyprian gestanden hätten, später dem Irrthume feierlich entsagt hätten (Dialog. adv. Lucifer. c. 23, Migne XXIII, 178), eher eine Vermuthung als eine geschichtliche Thatsache enthält. Sicher ist, daß dem Concil zu Arles (314), welches den Novatianern gegenüber die römische Ueberlieferung als katholische Lehre aussprach, auch viele afrikanische Bischöfe beiwohnten. Im 8. Canon entschied dieses Concil: „Wenn jemand von einer Häresie zur Kirche kommt, so soll man ihn nach dem Symbol fragen; und überzeugt man sich, daß er auf den Vater und Sohn und heiligen Geist getauft ist, so soll ihm bloß die Hand aufgelegt werden, damit er den heiligen Geist empfange. Bekennt er aber auf die ihm vorgelegte

frage nicht diese Trinität, so soll er getauft werden." Das erste allgemeine Concil von Nicäa bestimmte im 8. Canon, daß die novatianischen Cleriker, wenn sie zur katholischen Kirche zurückkehren, nicht von Neuem geweiht werden, sondern nur die Handauflegung empfangen und dann im Clerus verbleiben sollten. Die Taufe der Ketzer sah dasselbe also sicher als gültig an. Wenn dieselbe Synode dann im 19. Canon vorschreibt, die zur katholischen Kirche zurückkehrenden Paulianisten (Anhänger des Paulus von Samosata) müßten wiedergetauft werden, so vermuthet jedenfalls der hl. Augustinus richtig als Grund für diese Vorschrift, daß die Paulianisten die Taufformel verfälscht hätten (De haeres. 44), wie denn auch Papst Innocenz I. ausdrücklich sagt, daß sie nicht im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes getauft hätten (Ep. 22, 6). Allein im Oriente finden wir noch verschiedentlich die verkehrte Ansicht über die Ketzertaufe. So meint der hl. Athanasius (Orat. II, 43, ed. Maurin.), die von den Manichäern, Phrygiern und Samosatenern ertheilte Taufe sei nichtig, obschon sie die rechte Taufformel gebrauchten, da sie den Worten derselben einen unrichtigen Sinn beilegten. Cyrill von Jerusalem verwirft jede Ketzertaufe als nichtig (Praef. in Catech.), ebenso die apostolischen Canones (can. 46. 47. 63) und Constitutionen (6, 15), während Basilius der Große die Taufe der Pepuzener und Enkratiten für ungültig gehalten haben will (Epist. ad Amphilochium canonica 1. 2, can. 1. 47). Das Verdienst, die katholische Praxis durch schlagende dogmatische Gründe gerechtfertigt zu haben, gebührt dem hl. Augustinus. Gegen die Donatisten, welche aus dem Grunde, daß die Gültigkeit der Sacramente durch den Glauben und die Sittlichkeit des Spenders bedingt sei, die zu ihnen übergehenden Katholiken wiedertauften und sich hierfür auf die Auctorität des hl. Cyprian beriefen, führt er in dem mehrfach citirten Werke De baptismo contra Donatistas LL. 7 folgende Gedanken aus. Der eigentliche und wahre Verwalter des Sacramentes und Spender der Gnade ist, wo auch das Sacrament gespendet wird, der göttliche Heiland Jesus Christus. Die durch diesen ersten Spender bewirkte objective Dignität des Sacramentes kann durch die subjective Unwürdigkeit des Ministers, des Stellvertreters Christi, in keiner Weise gefährdet werden. Die Häretiker sind von der Kirche ausgegangen und haben die Taufe aus der Kirche mit herübergenommen; ihre Taufe ist daher nicht eigentlich die häretische, sondern die kirchliche. Auch der sündhafte Rechtgläubige ist, wenn schon nur spiritualiter, von der Kirche getrennt, doch wahrhaft außerhalb der Kirche, ebenso wie der Ketzer, welcher freilich auch corporaliter von der Kirche ausgeschlossen ist. Kann deßhalb der Ketzer nicht gültig taufen, so kann es auch der sündhafte Rechtgläubige nicht. Damit wäre aber die Gültigkeit des Sacramentes völlig von der Subjectivität des Spenders abhängig gemacht und allem Zweifel Thür und Thor geöffnet. Es ist zu unterscheiden zwischen der Taufhandlung und der Taufgnade; erstere nimmt der Minister vor, letztere spendet Christus, und er kann sie auch durch ein unwürdiges Werkzeug spenden. Es wird allerdings, wenn auf Seiten des Täuflings eine schwere Schuld vorliegt, durch die Taufe eines Häretikers keine Sündenvergebung und Mittheilung des heiligen Geistes bewirkt, das Sacrament wird aber gültig gespendet, und seine Wirkung lebt bei der Rückkehr zur Kirche durch aufrichtige Bekehrung auf. — Die Gedanken dieser Argumentation des hl. Augustinus finden sich, wenn auch weiter ausgeführt, bei allen späteren Dogmatikern wieder, angefangen von Thomas von Aquin bis auf unsere Zeit. Die Kirche sah sich veranlaßt, auf der vierten Lateransynode (1215) den im 12. Jahrhundert entstandenen schwärmerischen Secten der Katharer gegenüber, welche alle von der katholischen Kirche gespendeten Sacramente verwarfen, zu erklären: Sacramentum vero baptismi, quod ad invocationem individuae Trinitatis, videlicet Patris et Filii et Spiritus Sancti, consecratur in aqua, tam parvulis quam adultis in forma ecclesiae a quocunque rite collatum proficit ad salutem (cap. I. Firmiter). Im 14. Jahrhundert erklärten wiederum die Wiclifiten und Husiten die Ketzertaufe für ungültig, und gegen diese Neuerer richtet sich das Concil von Trient. Dasselbe entscheidet auch eine bis dahin kirchlich noch nicht entschiedene Frage, nämlich die nach der Intention des Spenders, ohne welche die sacramentale Handlung keine wahrhaft menschliche Handlung wäre. Selbst der hl. Augustin war sich über diesen Punkt noch nicht klar und wollte denselben der Entscheidung eines allgemeinen Concils vorbehalten wissen (De baptismo 7, 53). Das Concil von Trient erklärt nun (Sess. VII, c. 4): S. q. d., baptismum, qui etiam datur ab haereticis in nomine Patris etc., cum intentione faciendi quod facit ecclesia, non esse verum baptismum, a. s. — Was die getrennten Confessionen betrifft, so haben sie hinsichtlich der Ketzertaufe mehr als in anderen Glaubenspunkten das christliche Bewußtsein mit hinübergenommen. Die Lutherischen und die Reformirten erkennen die Gültigkeit der Ketzertaufe an, wenn sie im Namen der drei göttlichen Personen ertheilt wird, und taufen bloß übertretende Socinianer und Unitarier jedweder Art (Guericke, Allgem. christl. Symbolik, 3. Aufl., 511). Die nicht unirte griechische Kirche stimmt in dieser Frage mit der katholischen vollkommen überein; doch hat man in der russischen Kirche geraume Zeit alle zu ihr übertretenden Christen von Neuem getauft (vgl. Heineccius, Abbildung der alten und neuen griechischen Kirche 256). Was die pastorale Seite der behandelten Frage angeht, so hat der katholische Seelsorger, da in den modernen protestantischen Gemeinden die Gleichgültigkeit gegen die Taufe mehr und mehr zunimmt, bei Conversionen große Vorsicht anzuwenden, damit einerseits die Würde des Sacraments nicht

verletzt werde, andererseits der Convertit der Gnade der heiligen Taufe nicht verlustig gehe. Es ist dringend zu rathen, in jedem Falle der Vorschrift des Kölner Provinzialconcils vom Jahre 1860 zu folgen: Si dubium, validene baptismus sit collatus, in rem inquirendum est, et solum si ratio prudenter dubitandi reperiatur, sub conditione repetendus est, consulto tamen prius Episcopo, nisi periculum mortis immineat (P. II, c. 11, 109). — Die Quellen für die Geschichte und Lehre der Ketzertaufe sind im Vorhergehenden angegeben. Behandelt ist der Gegenstand oft; es genügt hier, folgende Bearbeitungen anzuführen: Maranus, Praefatio ad opp. S. Cypriani, ed. Baluzii; Marchetti, Esercitazioni Ciprianiche, Rom. 1787; Mattes, Die Ketzertaufe, Tüb. Quartalschr. 1849. 1850; Schwane, Controversia de valore baptismi haeretic., Monast. 1860; Derselbe, Dogmengeschichte der vornicänischen Zeit, Münster 1862, 730 ff.; Dogmengeschichte der patristischen Zeit, Münster 1869, 930 ff.; Oswald, Die dogmatische Lehre von den Sacramenten, 2. Aufl., Münster 1864, 174 ff.; Hefele, Conciliengeschichte II, 117 ff.; Peters, Der hl. Cyprian, Regensburg 1877, 495 ff.; Fechtrup, Der hl. Cyprian, Münster 1878, 192 ff. [Fechtrup.]

Keuschheit (ἁγνεία, castitas) ist eine zur Cardinaltugend der Mäßigkeit, durch welche das Begehren irdischen Glückes nach der Ordnung der Vernunft und des göttlichen Willens geregelt wird (S. Th. 2, 2, q. 141, a. 2), gehörige Tugendspecies (pars subjectiva temperantiae). Zumeist bedarf solcher Regelung der Sinnengenuß, und die Mäßigkeit im engern Sinne (als specielle Tugend) bezeichnet daher auch die Tugend, durch welche die rechte Ordnung des sinnlichen Genusses gewahrt wird (temperantia qua specialis virtus est solum circa concupiscentias et delectationes, S. Th. l. c. a. 3—5). Sie äußert sich als Enthaltsamkeit (abstinentia) und Nüchternheit (sobrietas) (qq. 146 u. 149), d. h. als rechte Ordnung im Genusse dessen, was zur Erhaltung des Lebens dient, der Speise und des Trankes, — und als Keuschheit (castitas), d. h. als rechte Ordnung in Befriedigung des Geschlechtstriebes, welcher zur Fortpflanzung und Erhaltung des menschlichen Geschlechtes dient (ib. q. 151). Beide Tugenden sind specifisch von einander verschieden (a. 3). Die Keuschheit als allgemein nothwendige Tugend besteht darin, daß von der freien Seelenthätigkeit (Gedanken und Begehren) und vom ganzen äußern freien Thun alles ferngehalten wird, was Gott in Ansehung des Geschlechtsgenusses verboten hat. Weil Gott den Gebrauch der Zeugungsfähigkeit nur in der rechtmäßigen Ehe erlaubt und die dadurch erzielte Fortpflanzung des menschlichen Geschlechtes zum primären Zweck der Ehe gesetzt hat, so ist mit der Keuschheit im ehelosen Leben jede Art von Geschlechtsgemeinschaft und jedes freie Begehren danach, im Ehestande aber jede Geschlechtsgemeinschaft mit anderen Personen als dem Gatten, und jedes freie Begehren danach, und mit dem Gatten jeder geschlechtliche Verkehr, welcher nach der Natur des Actes weder mittelbar noch unmittelbar dem Zwecke der Ehe dienen kann, unvereinbar. Aus dem nämlichen Grunde steht jede Art von Sünde gegen die Keuschheit im Widerspruche mit der heiligen Ordnung der Ehe. Daher faßt das göttliche Verbot alle zusammen mit dem einen Worte „Du sollst nicht ehebrechen". Die Keuschheit der Unverheirateten muß Jungfräulichkeit sein, — die der Verheirateten ist Heilighaltung der von Gott als Urheber der Natur gesetzten und von Gott als Urheber der Gnade geheiligten Ordnung zur Vermittlung des Lebens an Kinder. Nur wenn die Ehegatten von dieser Keuschheitspflicht in ihren gegenseitigen Beziehungen geleitet sind, bleiben sie frei von der Herrschaft niederer Leidenschaften, nur dann beruht ihre Liebe auf sittlichen Motiven, und nur dann bleibt ihre Ehe eine Quelle reinen, gesunden, kraftvollen Lebens des Leibes und der Seele. Uebung des an sich erlaubten ehelichen Lebens nur um der sinnlichen Befriedigung willen ist niemals erlaubt, sondern wäre jedenfalls wenigstens läßliche Sünde.

Begleiterin der Keuschheit, ohne welche sie nicht Bestand haben kann, ist die Schamhaftigkeit (pudicitia), d. h. diejenige Tugend, welche von den eigenen Sinnen sowohl als von denen anderer Personen alles ferne hält, was zur Verletzung der Keuschheit anlocken könnte. Tugendhafte Anlagen, welche die Uebung der Mäßigkeit überhaupt und der Keuschheit insbesonders erleichtern, und hinwieder durch diese bestärkt werden, sind Ehrbarkeit (verecundia), d. i. Scheu vor allem, was irgendwie ungeziemend ist, und Zartsinn (honestas), feines Gefühl für alles, was schicklich und rein ist (S. Th. 2, 2, qq. 144 sq.). Die vorzüglichste Tugend (virtus potentialis) der Mäßigkeit und Keuschheit, welche zu ihrer vollkommenen Uebung führt, ist die Selbstbeherrschung (continentia). Insoferne sie sich im Kampfe gegen die Leidenschaft zu behaupten hat, welche noch nicht vollkommen niedergekämpft ist, ist sie erst eine Vorstufe der Mäßigkeit und Keuschheit und steht diesen im Range nach (l. c. q. 155). Die höchste Vollendung der Keuschheit ist der freiwillige, aus wahrem Tugendmotive geleistete Verzicht auf alle und jede geschlechtliche Befriedigung nach Leib und Seele, die Tugend der Jungfräulichkeit (s. d. Art.). Ihr eignet eine besondere übernatürliche Kraft und Opferfreudigkeit, weil sie den stärksten Naturtrieb besiegt hat, und eine engelgleiche Schönheit, weil sie Leib und Seele von jeder Befleckung durch Sinnlichkeit frei erhält. Damit ist durch sie zugleich das hauptsächlichste Hinderniß für den Verkehr der Seele mit Gott und die Vereinigung mit ihm entfernt (1 Cor. 7, 32 ff.). — Die Tugend der Keuschheit wird vom göttlichen Worte hoch gepriesen. Dieß geschieht schon im Alten Bunde (Weish. 4, 1 f. Eccli. 26, 20), noch mehr aber

im Neuen. Der göttliche Heiland zählt sie unter jene Bethätigungen des christlichen Tugendlebens, welche zumeist der Seligkeit würdig machen (Matth. 5, 8). Die heiligen Apostel bezeichnen sie als besondere Wirkung (1 Thess. 4, 8) und Frucht des heiligen Geistes (Gal. 5, 23); als ein hauptsächliches Kennzeichen des christlich evangelischen Lebens (1 Thess. 4, 3 ff. Röm. 6, 12 ff. Gal. 5, 16 ff. 2 Cor. 7, 1. 1 Petr. 2, 11. 2 Tim. 2, 22). Dem entsprechend sind auch alle Schriften der heiligen Väter und Lehrer der Kirche und der Heiligen voll des Lobes über die „Engeltugend". Gleichwohl steht sie an innerem Werthe denjenigen Tugenden nach, deren Object unmittelbare Vereinigung mit Gott (theologische Tugend) oder unmittelbare Weihung des Geschöpfes an Gott (Religion), oder Hinopferung der höheren Güter des Lebens (Martyrium) und des eigenen Willens (Gehorsamsgelübde) (vgl. S. Th. 2, 2, q. 152, a. 5) ist.

Das der Keuschheit entgegengesetzte Laster, die **Unkeuschheit** (luxuria), ist der gerade Gegensatz zu dem oben erklärten Tugendcharakter derselben. Es ist in allen seinen Aeußerungen direct oder indirect Angriff auf die heilige Ehe. Es ist Entweihung und Schändung des vom dreieinigen Gotte zu hoher Würde erhobenen Menschen. Der Leib des Unkeuschen steht nicht mehr, wie der göttliche Schöpfer es will, im Dienste des Geistes, und wird nicht mehr dadurch selbst erhöht und vergeistigt (1 Cor. 6, 13), sondern die Seele wird Sklavin der schnöden Lust und dadurch der Materie, dem unvernünftigen Wesen ähnlich (Ps. 48, 13. Gen. 6, 3). Der Unreine hat keinen Sinn mehr für die dem Menschen durch die Menschwerdung des Sohnes Gottes zu Theil gewordene Würde und seine Einverleibung in ihn durch die Annahme an Kindes Statt von Seiten Gottes (1 Cor. 6, 15). Das Werk des heiligen Geistes, welcher durch die Rechtfertigung Leib und Seele des Menschen zu seinem Tempel geweiht und geheiligt hat, wird zerstört (1 Cor. 6, 19 ff.). Ist auch jede Sünde der dem Kinde Gottes eigenen Heiligkeit entgegen, so kann doch keine so wie die Unkeuschheit die Person des Menschen entehren, weil sie diese selbst zu ihrem Gegenstande macht (1 Cor. 6, 18). Die Sünden der Unkeuschheit haben daher auch schon ihrer Natur nach die traurigsten Folgen für den Einzelnen und damit für die Familie. Der hl. Thomas (2, 2, q. 153, a. 5) führt als solche auf: geistige Blindheit (caecitas mentis), Rohheit und Stumpfsinn für alle Wahrheit, besonders für die religiösen Wahrheiten (1 Cor. 2, 14), Unbeständigkeit (inconsideratio, inconstantia), insofern dem Geiste des Unreinen das Gepräge der Schwäche aufgedrückt ist; ferner von Seiten des Willens: Haß Gottes, Anhänglichkeit an das Irdische, Scheu vor dem Ewigen (odium Dei, affectus praesentis saeculi et horror futuri); er hegt Gleichgültigkeit, Widerwillen, Haß gegen alles, was ihn hindern will, die schnöde Lust zu genießen. Indem diese Sünden derartige Schwächung des Geistes und Ueberwucht der Leidenschaft bewirken, werden sie schnell zur Gewohnheit. Dann verliert der Glaube seinen Einfluß auf die Seele, ja er wird von ihr als lästige Schranke abgeworfen; die Gnade wird verachtet, die heiligen Sacramente werden vernachlässigt oder sacrilegisch behandelt. Unbußfertigkeit bis zum Tode, Verzweiflung, Selbstmord sind häufig das Ende eines unkeuschen Lebens. Für den Leib hat die Ausschweifung die Schwächung des Nervensystems, Zerrüttung des Organismus zur Folge und führt langsame Zerstörung des Lebens herbei. Was wird aus der Familie, wenn Väter und Mütter vor der Ehe sich in Gottentfremdung durch Unkeuschheit zu derartigen Schwächlingen an Leib und Seele gemacht haben? Was wird aus der Gesellschaft, wenn Sittenlosigkeit in weite Kreise eingedrungen ist? Zur Zerstörung des leiblichen, geistigen, übernatürlichen und socialen Lebens führt die Unkeuschheit (Spr. 5, 2 ff. Job 31, 1 ff.; 34, 26 ff. Eccli. 19, 2 f.). Tod ist auch die Strafe, welche die göttliche Gerechtigkeit über dieses Laster verhängt in der Sintflut (Gen. 7), im Untergange der Pentapolis (Gen. 19), im plötzlichen Tode Onans (Gen. 38, 9. 10). Todesstrafe spricht das mosaische Gesetz aus über die Verbrechen der Unzucht (Lev. 18, 29; 20, 10—18; 21, 9. Deut. 22, 20—25; 27, 20—23). In der Ewigkeit erwartet der Tod höllischer Unseligkeit unter allen Sünden in erster Linie den Unreinen (1 Cor. 6, 9. Gal. 5, 19 ff. 2 Petr. 2, 9 ff.).

Nach katholischer Lehre gehören die Sünden gegen die Tugend der Reinheit unter die peccata mortalia ex genere suo toto; ihr Object ist nie der Art, daß es nach dem Ausdrucke der Schule parvitas materiae bilden könnte. Leibes- und Seelenthätigkeit sind bei jedem vollkommen freien, auf sexuelle Befriedigung in irgend einer Weise gerichteten Act so an einander gebunden, daß die ganze Seelenkraft im Sinnengenusse absorbirt und ungetheilt ihm hingegeben wird (Matth. 5, 28). Läßliche Sünde gegen die Keuschheit ist nur möglich, insolange es an voller Einwilligung oder an genügender Zurechenbarkeit fehlt (Prop. 40 damn. ab Alexandro VII). Häretische Behauptung ist es, die Geschlechtsgemeinschaft sei nie Sünde, weil sie nur der Neigung der Natur entspreche (verurtheilt von Clemens V. auf dem Concil von Vienne 1312; c. 3, Clem. De haer. 5, 3); ebenso die Lehre, es gebe einen Zustand christlicher Vollkommenheit, in welchem dem Leibe Alles zu gestatten sei, weil die Seele vollkommen mit Gott geeinigt sei und unstörbarer Ruhe in ihm genieße (so einige aftermystische Secten des Mittelalters; die jansenistische Mystik [Quietismus] Propp. M. de Molinos 17. 41—43. 47—52 ab Innoc. XI damn.). Dagegen ist es auch ein jansenistischer Irrthum, daß selbst die an sich ganz unfreien Regungen der Begierlichkeit den Sünden beizuzählen seien.

Specifiſch werden die Sünden der Unkeuſchheit unterſchieden vor Allem in ihrem Gegenſatze gegen die drei Güter der Ehe: proles (Mißbrauch des Geſchlechtes in einer Weiſe, die ganz und gar den natürlichen Zweck der Ehe, die Zeugung, ausſchließt; widernatürliche Sünden); — fides (Geſchlechtsgemeinſchaft unter Einhaltung der Ordnung der Natur, aber in einer auf unſittlichen Motiven beruhenden Verbindung der Perſonen); — sacramentum (Verſündigung unter Verletzung der aus der ſacramentalen, unauflöslichen ehelichen Verbindung hervorgehenden gegenſeitigen Treuepflicht). 1. Widernatürliche Sünden begreifen unter ſich, von der geringern zur größern Sündhaftigkeit aufſteigend, die Species: mollities sive pollutio sive onania (für ſich allein — unter Mitwirkung einer Perſon desſelben Geſchlechtes — verſchiedenen Geſchlechtes ohne Concubitus — verſchiedenen Geſchlechtes durch copula naturalis, sed prohibendo generationem prolis); sodomia (imperfecta sive copula cum persona diversi sexus non servato vase naturali oder perfecta sive copula cum persona ejusdem sexus); bestialitas (copula cum creatura irrationali). — Dieſer ganzen Klaſſe von unreinen Sünden eignen zumeiſt die oben aufgeführten Eigenſchaften und Folgen unreiner Sünden (c. 12 ad 14, C. XXXII, q. 7). Sie bilden den äußerſten Gegenſatz gegen die Ehe, deren Zweck ſie gänzlich vereiteln, ziehen die menſchliche Perſon in die tiefſte Entwürdigung herab und erzeugen als Folge der Entnervung in ihr Widerwillen gegen jede heilige eheliche Verbindung und Unfähigkeit hierfür. Als totale Verkehrung der Ordnung fordern ſie den Schöpfer zur Strafe heraus (S. Th. 2, 2, q. 154, a. 12) und gehören daher unter die gegen den Himmel ſchreienden Sünden (Gen. 37, 2; 18, 20 ff.; vgl. 19, 13. Lev. 20, 13). Nach dem hl. Paulus (Röm. 1, 21—32) ſind ſie die äußerſte Grenze von Erniedrigung des von Gott abgefallenen und ſich ſelbſt vergöttlichenden Menſchengeiſtes. Die alten Bußcanones verhängen über die Sünden gegen die Natur die ſtrengſten Strafen (Eus. Amort, Theol. eclect., App. ad tract. de poenit.). Die Behauptung, die Selbſtbefleckung ſei nicht naturrechtlich, ſondern nur durch poſitiv göttliches Geſetz verboten, iſt von Innocenz XI. 1679 verworfen (Prop. 49). 2. Sünden intra naturam (außereheliche, nicht widernatürliche Geſchlechtsgemeinſchaft). Unter dieſe Klaſſe gehören die Sünden: fornicatio, incestus, sacrilegium. Auch die Sünden dieſer Klaſſe ſind gegen das Naturgeſetz und nicht etwa bloß gegen das poſitiv göttliche Verbot (Prop. 48 damn. ab Innoc. XI), und ſehr ſchwer (Röm. 1, 29. 1 Cor. 5, 9 ff.; 6, 9. Eph. 5, 3. 5. Hebr. 13, 4. Off. 21, 8). Die in der ſündhaften Verbindung erzeugten Kinder ſind immer mehr oder weniger gefährdet am Leibe (häufig Abortus und Mord) und an der Seele (ererbte böſe Neigungen, mangelhafte Erziehung, oft gänzliche Verwahrloſung), an der Ehre und dem ſocialen Wohle. Es concurrirt ſodann bei dieſen Sünden immer Schuld des einen und Mitſchuld des andern Theiles. Die Complicen ſind endlich verantwortlich für alle den beiderſeitigen Familien zugehenden Nachtheile und alles gegebene Aergerniß. Eine beſondere Steigerung von Schuld nehmen die Sünden dieſer Klaſſe an, wenn die Gelegenheit zu denſelben freiwillig zu einer immerwährenden gemacht und beibehalten wird im Concubinat. (Kirchliche Strafen dagegen ſ. Trid. Sess. XXIV, De ref. matrim. cap. 8.) 3. Ehebruch. Unter dieſe Klaſſe gehören a. alle unreinen Sünden einer verheirateten Perſon mit einer ihr nicht angetrauten; iſt auch dieſe verheiratet, ſo iſt die Sünde doppelter Ehebruch (c. 4, C. XXXII, q. 4). Beide Theile tragen außer ihrer eigenen Schuld und Mitſchuld an der Sünde des Andern die Verantwortung für alle Nachtheile, welche dritten Perſonen und namentlich dem ſchwer gekränkten Gatten und ſeiner Familie aus der Sünde erwachſen. b. Alle widernatürlichen Acte der Ehegatten für ſich allein und unter einander. Auch dieſen iſt der Charakter der Entweihung des Sacraments der Ehe eigen, welches die Gatten an ſich tragen, und ſie ſind weit ſchwerer, als die gleichen Sünden nicht verheirateter Perſonen, von welchen ſie auch der Species nach verſchieden ſind (c. 11, C. XXXII, q. 7). Der Ehebruch unter Chriſten iſt eine Art Sacrileg, weil ein Attentat gegen den durch das heilige Sacrament der Ehe unauflöslich gewordenen Bund der Gatten, — der Bruch eines heiligen, vor Gott und der Kirche feierlich erklärten Gelöbniſſes, — die größte Ungerechtigkeit gegen den andern Gatten (1 Cor. 7, 2—4; vgl. Eccli. 23, 25 ff.; Spr. 6, 30 ff.; Num. 5, 12—31). 4. Schwere Sünde der Unkeuſchheit iſt aber auch alles, was entweder der Abſicht des Handelnden nach oder gemäß der Natur des Actes, vorausgeſetzt, daß er freiwillig und ohne rechtfertigenden Grund geſetzt wird, eine zur geſchlechtlichen Befriedigung drängende Erregung in ſich ſelbſt oder in Anderen hervorruft. Dahin gehören innere Sünden, wie freiwillige Gedanken und Vorſtellungen, frei genährtes Wohlgefallen daran, freiwillig geweckte Begierde, demgemäß zu handeln; dann das Reden, Leſen, Hören von Dingen, welche unreine Luſt zu wecken geeignet ſind, wenn die Gefahr der Einwilligung in die erweckte Luſt vorhanden iſt (Eph. 5, 3—12). Sie können auch ſchwere Sünde werden durch großes damit gegebenes Aergerniß. Ferner äußeres Benehmen und Handeln, das die böſe Luſt reizt, als Blicke (Matth. 5, 28), Berührungen, Küſſe und Umarmungen, welche zufolge ihrer Natur oder abſichtlicher längerer Andauer oder der beſondern Leidenſchaftlichkeit ſtarken Reiz üben. — Die Sünden aller aufgeführten Species obiger vier Klaſſen von Unkeuſchheit nehmen noch eine weitere ſpecifiſch von der Unkeuſchheit als ſolcher verſchiedene Sündhaftigkeit an, wenn ſie begangen werden von Perſonen, welche durch das Gelübde der Reinheit oder durch heilige Weihen

Gott geweiht sind, oder wenn sie solche Personen zum Gegenstande haben (Gottesraub, sacrilegium); ferner wenn sie zum Gegenstande haben eine innerhalb der ersten vier Grade verwandte Person. Ist sie im ersten Grade der geraden Linie blutsverwandt (Eltern und Kinder), so bildet dieß eine besondere Species von Blutschande. Ist sie geistlich verwandt, so ist die Sünde gleichfalls eine eigene Species von Incest; — wenn die Sünde herbeigeführt wurde durch Anwendung stricter Ungerechtigkeit welcher Art nur immer unmittelbar gegen die zur Sünde verführte Person, wie durch physische Vergewaltigung oder schwere Bedrohung (stuprum), oder durch Lüge, Betrug, moralischen Zwang, dem schwer zu widerstehen war, Mißbrauch der Auctorität.

Im Hinblicke auf die Macht des Naturtriebes zu geschlechtlicher Befriedigung ist es eines Jeden Pflicht, durch die geeigneten **Mittel** sich gegen dieselbe zu schützen. Das erste und nothwendigste Mittel ist, jede Vorstellung des Unreinen der Phantasie und dem Gedankenkreise ferne zu halten, sowie alles und jedes, was eine solche hervorzurufen vermag. Man darf sich nicht einmal lange mit Erforschung des Gewissens über das Verhalten bei vorher gehabten Versuchungen aufhalten, weil diese dadurch leicht wieder herbeigerufen werden könnten. Ebenso wenig darf man aus Furcht viel an Versuchungen denken, weil sie dadurch leicht herbeigeführt werden. Dieser Feind wird nur besiegt durch die Flucht, durch möglichste Abwendung der Sinne und der Gedanken und Einbildungen von den unreinen Vorstellungen (S. Greg. Nyss. De fug. fornicat.: Quando jacit telum forma meretricia, honestum est tergum vertere et adversum vultum fugere). Daher das zweite Mittel: Flucht jeder Gelegenheit, durch welche unreine Begierlichkeit angeregt wird; solche sind namentlich: a. unbewachte Blicke auf Personen des andern Geschlechtes (Eccli. 42, 12 f.; 23, 4; 9, 1—13. Job 31, 1. 2); b. Freiheit in Unterredung und Umgang mit denselben (2 Sam. 11, 2 ff. Gen. 34, 2. Dan. 13, 8 ff. 1 Petr. 3, 3. 1 Tim. 2, 9); Ambros. Expos. in ps. 118, serm. 16, n. 3; Chrys. Hom. in Matth. 17, n. 2; August. Ep. 211, n. 10; Enarr. in ps. 50; Greg. Mor. 21, 2); c. seiner Natur nach allgemein verderblicher Verkehr mit dem andern Geschlechte in Tänzen (Ambros. De virgg. 3, 5, n. 25; Chrysost. Hom. 48 in Matth., n. 2 sq.) und Liebesverhältnissen (Spr. 7, 5); d. Beschauen unreiner Bilder, Lectüre sinnlicher literarischer Darstellungen (Clem. Alex. Coh. ad gentes c. 4; Chrys. Exp. in ps. 113, n. 4; August. Confess. 1, 16), Theilnahme an Theatern, welche zur Sinnlichkeit reizen, oder Anwohnung bei denselben (Tertull., De spect. c. 10. 13). In Ansehung aller dieser Dinge darf man nicht der Praxis der Welt und der verkehrten sogen. öffentlichen Meinung huldigen, sondern nur dem Grundsatze Christi: Si oculus tuus dexter scandalizat te, erue eum et projice abs te. Das dritte Mittel ist Flucht des Müßiggangs. Die immerwährende Erfahrung bestätigt die Regel des hl. Hieronymus (Ep. 125 ad Rust., n. 11: Facito aliquod operis, ut te semper diabolus inveniat occupatum; vgl. Epp. 22 ad Eustoch.). Er bekennt darin, daß ihn der rege auf Studium der Sprachen verwendete Fleiß am wirksamsten gegen die unreinen Versuchungen geschützt habe. Das vierte ist Nüchternheit und Mäßigkeit (Röm. 13, 14. Eph. 5, 18. Luc. 21, 34. Jer. 5, 7; Tertull. De jejun. c. 1; Hieron. Adv. Jovin. 2, 8; Greg. M. Reg. past. P. 3, adm. 20). Das fünfte ist Demuth und Selbstverläugnung; wer zuerst das eigene Ich besiegt hat und zu beherrschen versteht, wird auch das Fleisch besiegen. Keuschheit und Demuth, sowie die auf der Demuth zumeist beruhenden Tugenden Gebetseifer und Glaube, stehen in innigster Verbindung (S. Greg. Mor. 21, 3). In der Regel geht dem Abfall vom Glauben Unsittlichkeit vorher. Ubi incipit quis luxuriari, incipiet deviare a vera fide (S. Ambr. Ep. ad Labien.). Häufig aber ist auch Unkeuschheit die Strafe des Stolzes und des Unglaubens (Röm. 1, 26; S. Greg. Mor. 32, 14). Das sechste Mittel ist beharrliche Uebung der Abtödtung und Selbstbeherrschung auch in kleinen Dingen. Es wird daraus die nöthige Kraft gewonnen, auch in schweren Kämpfen zu siegen (1 Cor. 9, 25 ff. Ez. 16, 49). Das siebente ist Gebet (Weish. 8, 21; Orig. Comm. in Matth. 19, 11; Chrysost. De virgin. c. 36; August. Conf. 6, 11; 20, 30; Serm. 343, n. 4) und häufiger würdiger Empfang der heiligen Sacramente der Buße und des Altars (Catech. Rom. P. 3, c. 7, q. 4—7). (Vgl. Summa Theol. S. Thomae 2, 2, q. 151—156; Lehmkuhl, Theol. Mor. P. 1, div. 3, tr. 3; Aeg. Jais, Das Wichtigste für Eltern, Schullehrer und Aufseher der Jugend, besonders für Seelsorger, 5. Aufl., München 1833; J. Zwerger, Die schönste Tugend und das häßlichste Laster, Graz 1876; Bossuet, Sermon sur l'amour des plaisirs; Debreyne, Essai sur la théologie morale, 2e partie, chap. 1—2, und Précis de physiologie humaine, Bruxelles 1848; Hufeland, Makrobiotik, 8. Aufl. Berlin 1860; C. Kappellmann, Pastoralmedicin, 6. Aufl. Aachen 1887; J. R. Schmitz, Die Moralität der Bekanntschaften, beleuchtet vom Charakter der Ehe, Crefeld 1855; J. P. Vatter, Die Bekanntschaften, eine Pest der Jugend, Würzburg 1846.) [Pruner.]

Khalif heißt „Stellvertreter, Nachfolger" und bezeichnet vorzugsweise die Erben der Gewalt Mohammeds. Dieser nahm außer der Prophetenwürde bekanntlich die höchste geistliche und weltliche Auctorität in Anspruch. Er war Gesetzgeber, Richter, Feldherr, König und Vorbeter (Imam) seiner Anhänger. Im ersten Menschenalter nach seinem Tode traten der Reihe nach Abu Bekr, Omar, Osman und Ali an die Spitze der Moslemin, und diesen vier Männern erkennt das mohammedan

Recht die unbeschränkte Würde des Khalifats zu. In Nesefi's um 1130 verfaßten Katechismus heißt es: „Das vollkommene Khalifat dauerte nur 30 Jahre, und nach dieser Zeit gab es bloß Herrscher, Emire" (Muradgea d'Ohsson, Tableaux I, 212, kl. Ausg.). Mohammed selbst soll ausgesprochen haben, daß das Khalifat nur 30 Jahre dauere, und daß von da an nur weltliche Gewalthaber regieren würden. Schon Omar hatte den Titel: „Emir, oder Fürst der Gläubigen" angenommen, während Abu Bekr sich „Khalif des Gesandten Gottes" nennen ließ (Abulfeda, ed. Reiske I, 222). Indessen nannte man jene mohammedanischen Fürsten aus der ommijadischen Familie, welche zu Damascus von 661—750, und die abbassidischen Herrscher, welche von da an bis 1258 am Euphrat und Tigris ihre Residenz aufschlugen, Khalifen. Anfangs war Kufa, dann das nördlich davon am Euphrat gelegene Anbar Residenz. Almansur baute Bagdad um 770. Die Khalifen residirten später öfters in Samira am Tigris. Ihre weltliche Macht gründete sich auf den Erfolg ihrer Waffen, ihre geistliche Gewalt darauf, daß sie sich als Imame, d. i. als Vorbeter aller Moslemin, geltend machten. Da die letztere Eigenschaft zum Theil die Stütze der weltlichen Herrschaft bildete, so war es sehr wichtig, über das Imamat Bestimmungen zu machen. Fast jedes Lehrbuch des mohammedanischen Glaubens enthält solche. Nesefi drückt sich so aus: „Die Moslemin müssen von einem Imam regiert sein, welcher das Recht und die Macht hat, die Beobachtung der Gesetze zu überwachen, die gesetzlichen Strafen zum Vollzug zu bringen, die Grenzen zu schützen, Truppen auszuheben u. s. w." Der Imam muß sichtbar sein" (so im Gegensatz zur Annahme der Schiiten, deren zwölfter Imam unsichtbar fortlebt). „Der Imam muß koreischitischer Abkunft sein, jedoch ist es nicht nöthig, daß er gerade ein Alide sei", wie die Schiiten annehmen. „Die Würde des Imamates fordert nicht, daß ihr Besitzer sündenlos und der Edelste der Menschen sei" (vgl. Eligi, ed. Soerensen, 301 sqq.). Die abbassidischen Khalifen legten einen um so größern Werth darauf, Imame der Moslemin zu sein, je unsicherer die politischen Bürgschaften für ihre Macht wurden. Auch nach der Einnahme Bagdads durch den Mongolen Hulagu 1258 führte die abbassidische Familie den Anspruch auf das Imamat fort, und ihre Häupter werden immer noch Khalifen genannt. Sie lebten zu Kairo, wo der letzte 1517 die Würde des Imamates auf den türkischen Sultan Selim I. übertrug (Muradgea d'Ohsson I, 270). Infolge dieser Uebertragung werden die türkischen Sultane als rechtmäßige Imame angesehen, obwohl sie nicht koreischitischer Abkunft sind; den Namen Khalif haben die Sultane jedoch nicht angenommen. Dagegen haben die fatimidischen Gebieter Kairo's, welche neben den Abbassiden das Imamat sich aneigneten, auch den Titel Khalifen geführt (seit 361 der Hedschra, d. i. seit 971 n. Chr.), bis Saladin als Eroberer von Aegypten, dem Scheine nach lediglich im Dienste des abbassidischen Khalifen zu Bagdad, im Anfang 567 (der Hedschra), d. i. 3. Sept. 1171, die Kotba für den fatimidischen Khalifen Adhid lidinillahi aufhob und für den Khalifen zu Bagdad recitiren ließ (Excerpta ex Abulfeda in Bohadini Vita Saladini, ed. Schultens, 1732, 12; Abulfeda, ed. Reiske III, 632). Die Kotba oder das Throngebet war nämlich die bedeutendste Insignie des Khalifen. Jeden Freitag wurde in jeder Moschee, verbunden mit einer Formel des Glaubensbekenntnisses, die Rechtmäßigkeit der Regierung des eben lebenden Khalifen von einer besondern Kanzel herab verkündet. — Die osmanischen Sultane lassen die Kotba für sich beten, wie die Khalifen. Die Formel, welche dabei gebraucht wird, s. bei Mur. d'Ohsson II, 213 sqq., kleine Ausgabe. Die älteren Khalifen beteten die Kotba selbst und hielten dabei bis auf Mohammed VIII. öfters Reden (ib. 205). Die Khalifen ließen jene mächtigen Majordomus, welche seit der Mitte des 10. Jahrhunderts in der Wirklichkeit herrschten, mit in der Kotba erwähnen (Abulf. II, 398). [v. Haneberg.]

Kibla, s. Kaaba.

Kiew (Kijew), ehemalige griechisch-unirte Kirchenprovinz in Russisch-Polen. Die sehr alte Stadt Kiew oder Kijew, polnisch Kijow (Kiovia, Chiovia), am rechten Ufer des Dnjepr, 64 Meilen von Lemberg, hat gegen 70 000 Einwohner. Sie zerfällt in die Alt- (Sophien-) Stadt oder Ober-Kiew, auf einem hohen, felsigen Ufer des Flusses, mit der schönen, reichen Cathedrale und dem Sophienkloster; in die Unterstadt (Podol), mit dem Bratski'schen Kloster, und in die von der Kaiserin Katharina II. angelegte Wladimir-Vorstadt. Der höchste befestigte Stadttheil heißt Petschersk und umschließt die in sieben vergoldeten Kuppeln glänzende Himmelfahrtskirche. Hier liegt auch das Petscherskai'sche (Höhlen-) Kloster, das berühmteste Rußlands, mit weitläufigen Katakomben, in denen über hundert unverweste Leichname von Heiligen aufbewahrt sind; zu Iwans Grab wallfahren jährlich gegen 50 000 Pilger (vgl. Herbinius, Religiosae Kijoviensium cryptae, Regiomonti 1675). Ueberhaupt hat Kiew 52 griechische Kirchen, eine römisch-katholische und eine lutherische Kirche, zwölf Kapellen, neun Klöster; dann neben der St. Wladimir-Universität, die aus einem 1833 von Krzemieniec hierher verlegten Gymnasium entstanden ist, noch ein Lyceum, sieben Gymnasien, endlich sechs milde Anstalten. Kiew war von 882 an Residenz der Großfürsten und seit 1037 Hauptstadt von ganz Rußland; es erhielt mit der Zeit gegen 400 Kirchen und einen solchen Glanz und Umfang, daß es das zweite Constantinopel genannt wurde. Im J. 1320 kam es in die Gewalt der Litauer und mit diesen 1386 an das Königreich Polen. Von den Polen wurde es 1686 an die Moskowiter abgetreten und ist seitdem Hauptstadt des gleichnamigen russischen Gouvernements. Griechische Missionare streuten

hier den ersten Samen des Christenthums aus, und wir finden in Kiew seit Anfang des 10. Jahrhunderts Christen und auch eine dem hl. Elias geweihte Kirche (s. d. Art. Russische Kirche). Nachdem Wladimir, der siegreiche Eroberer, im J. 988 durch griechische Geistliche sich hatte taufen lassen, erhielt er vom griechischen Patriarchen den ersten Erzbischof, einen geborenen Syrer, Namens Michael (988—992). Dieser nahm zu Kiew seinen Sitz und war für die Ausbreitung des Christenthums und die erste Organisation der russischen Kirche sehr thätig. Ihm folgten: Leontius (992 bis 1008), der das Werk seines Vorgängers fortsetzte, und Johannes I. oder Jonas (1008—1033), der die sterblichen Ueberreste Wladimirs beisetzte. Unter Theopemptus (1035—1047) wurde die großartige Cathedralkirche zur hl. Sophia und eine Muttergotteskirche vollendet und eingeweiht. Damals unterstanden der Metropole Kiew bereits die Bisthümer Nowgorod, Rostow, Jaroslaw, Tschernigow, Jurjew, Bjelgorod, Wladimir, Perejaslaw, Polozk, Chelm, Turow und Tmuturakan, wozu 1137 noch Smolensk kam. Da der Großfürst Jaroslaw mit dem Patriarchen über den Ort, wo der Metropolit geweiht werden sollte, in Streit gerieth, blieb der Metropolitanstuhl nach Theopemptus' Tode vier Jahre erledigt. Erst 1051 berief der Fürst die Bischöfe seines Reiches nach Kiew; diese wählten und weihten auf sein Betreiben, ohne alle Mitwirkung des Patriarchen, den frommen Mönch Hilarion (1051 bis ca. 1068) zum Metropoliten. Wahrscheinlich strebte Jaroslaw dahin, die russische Kirche von dem Einflusse des griechischen Patriarchen zu befreien. Der neue Metropolit war, wie alle seine Vorgänger und noch mehrere seiner Nachfolger, durchaus noch nicht schismatisch. Dieß zeigte er namentlich dadurch, daß er die päpstlichen Gesandten, welche wegen der Wuth des Cärularius aus Constantinopel sich geflüchtet hatten und den Weg durch Rußland nahmen, freundlich empfing. Hilarion legte auch den Grund zu dem oben genannten Höhlenkloster. Die durch seine Wahl angebahnte Unabhängigkeit vom griechischen Patriarchen war nur von kurzer Dauer, denn sein Nachfolger war der vom Patriarchen geschickte Grieche Georg I. (1068 bis ca. 1080), ein Zeichen, daß die Söhne Jaroslaws dem Patriarchen wieder das Recht einräumten, die Metropoliten von Kiew einzusetzen. Georg verließ, man weiß nicht warum, um 1079 oder 1080 den Metropolitanstuhl, ging nach Griechenland und kehrte nicht mehr zurück. Er gab das erste Beispiel einer russischen Canonisation, indem er die von ihrem Bruder Swiatopolk ermordeten Söhne Wladimirs, die Fürsten Boris und Gleb, in der Taufe Roman und David genannt, mit großer Feierlichkeit unter die Heiligen versetzte, als welche sie auch von den unirten Litauern verehrt wurden. Auf Johann II. (1080—1089), mit dem Beinamen „der Gute" und „Prophet Christi", folgte Johann III. (1089—1090), ein Eunuche, von dem Volke seiner blassen Farbe wegen „der todte Mann" genannt und von Nestor als unwissend geschildert, der weder lesen noch schreiben konnte. Dieser unbedeutende Metropolit starb schon nach einem Jahre. Ephräm (1090—1096), ein um Errichtung von Kirchen und Spitälern verdienter Prälat, stand in freundlichem Verkehr mit Rom. Das von Papst Urban II. auf den 9. Mai festgesetzte Fest von der Translation des hl. Nicolaus nach Bari führte er für die ganze russische Kirche ein, während die griechische Kirche dieses Fest nicht annahm (s. d. Art. Nicolaus von Myra). Der genannte Papst sandte auch zwischen 1091 und 1095 den Bischof Theodor an den damaligen Großfürsten von Kiew mit Reliquien. Der letzte Metropolit des 11. Jahrhunderts war Nicolaus (1097 bis ca. 1104). Unter ihm brachte die Braut des Großfürsten Swiatopolk, die griechische Prinzessin Barbara, die Reliquien der hl. Barbara 1100 nach Kiew. — Sein Nachfolger, der Grieche Nicephorus (1104 bis ca. 1120), war es, der durch zwei Sendschreiben den Russen zum ersten Male griechische Feindschaft gegen die Lateiner und gegen Rom insbesondere einzupflanzen wußte. Nun wurde der Abfall von der römischen Kirche allmälig eingeleitet. Von den Metropoliten Nikita oder Nicetas (1120—1126) und Michael II. (1130 bis 1145) ist wenig bekannt; wahrscheinlich suchten auch sie die Trennung von Rom immer mehr zu befestigen. Michael II. kehrte 1145 nach Constantinopel zurück und wohnte daselbst einer Synode an. Nun wurde der Russe Clemens oder Kliment (1147—1155), ein frommer und gelehrter Mönch, ohne Intervention des Patriarchen gewählt. Dieß geschah wohl deßwegen, weil der Großfürst wie die Bischöfe, mit den Wirren der Griechen unzufrieden, sich von Constantinopel unabhängig machen wollten. Hierbei widersprachen nur zwei aus Constantinopel stammende Bischöfe, Niphon von Nowgorod und Manuel von Smolensk. Bei der Weihe des neuen Metropoliten legten die russischen Bischöfe demselben, gleichsam zum Zeichen ihrer Anhänglichkeit an die römische Kirche, die Reliquien des heiligen Papstes Clemens auf den Kopf. Gerade dieß verursachte jedoch eine Spaltung in der russischen Kirche, indem die beiden genannten Bischöfe Clemens nicht anerkennen wollten. Als der Großfürst Isjaslaw 1154 starb, wurde Clemens vertrieben und durch den Griechen Constantin I. (1156—1159) ersetzt. Das Merkwürdigste seiner Regierung ist die von ihm 1157 zu Kiew abgehaltene Synode gegen die Ketzereien eines gewissen Mönches Martin (s. d. Art. Raskolniken). Sonderbar war auch die Anordnung in seinem Testamente, niemand dürfe seinen Leib begraben, sondern man solle ihn mit Stricken an den Füßen aus der Stadt ziehen und den Vögeln und Hunden zum Fraße vorwerfen. Unter dem neuen, von Constantinopel her mit Zustimmung des Großfürsten geschickten Feodor oder Theodor (1160 bis 1163) dauerten die Wirren in der russischen Kirche

fort, sowohl die durch die Ketzerei des Mönches Martin hervorgerufenen, als auch die durch Niphon gegen Clemens angezettelten. Nach Theodors Tode wollte der Großfürst Rostislaw Clemens wieder eingesetzt wissen und sandte um Zustimmung an den Patriarchen. Dieser hatte aber schon einen neuen Metropoliten, Johann IV. (1164 bis 1166), einen in weltlichen wie in geistlichen Dingen wohlbewanderten Griechen, ernannt und nach Kiew geschickt. Ueber diese griechische Rücksichtslosigkeit erbittert, ließ der Großfürst nach Constantinopel melden, daß, wenn dort noch einmal für Kiew ein Metropolit ohne Einvernehmen mit dem Großfürsten ordinirt werden sollte, er jeden Verkehr mit Constantinopel abbrechen und die Kiewer Metropoliten selbständig ernennen werde. Doch diese Drohung konnte bald eintretender Ereignisse wegen nicht mehr ausgeführt werden. Johann IV. scheint übrigens mit Papst Alexander III. correspondirt zu haben. Unter seinem Nachfolger Constantin II. (1167—1175) verwirrten heftige Streitigkeiten wegen des Fastengebotes die russische Kirche. In dem zwischen den russischen Fürsten wüthenden Bürgerkriege wurde Kiew geplündert und in Brand gesteckt, wobei weder Kirchen noch Klöster geschont wurden (1169). An Kiews Stelle trat nun das Susdaler Großfürstenthum mit der Residenz Wladimir an der Kljäsma. Hierdurch erlitt die Metropolie, deren Sitz noch immer Kiew war, eine bedeutende Schwächung. Sieben Jahre lang blieb der Metropolitanstuhl unbesetzt, und erst dann folgte Nicephorus II. (1182—1198). An diesen schickte Papst Clemens III. einen Legaten, um die Russen zur Theilnahme am dritten Kreuzzug zu bewegen. Diese Aufforderung scheint zwar bei den russischen Prälaten Anklang gefunden zu haben, war aber von keinem nennenswerthen Erfolge begleitet.

Nach dem Tode Nicephorus' II. blieb der Stuhl von Kiew zwei Jahre erledigt, worauf Matthäus (1200—1220) denselben bestieg. Damals wurde Constantinopel von den Lateinern erobert und Kiew von den Tataren zerstört. Cyrill I. (1224—1233), gleichfalls ein Grieche und zu Nicäa, dem damaligen Aufenthaltsorte des Patriarchen, geweiht, hatte als Nachfolger den Griechen Joseph (1237 bis 1240), der unter dem Schwerte des Eroberers von Kiew, des Mongolenfürsten Batu, fiel. Cyrill II. (1243—1280), von den Großfürsten Daniel und Wassilo gewählt, nahm seine Residenz, da die Cathedrale und die Heiligthümer in Kiew zerstört waren, im nördlichen Rußland, ohne jedoch den Stuhl förmlich zu verlegen. Letzteres geschah erst unter seinem Nachfolger im J. 1299, welcher Wladimir, jetzt auch bürgerliche Hauptstadt des Reiches, zum bleibenden Sitz erwählte. Cyrill II. hielt 1274 eine wichtige Provinzialsynode; er scheint auch geneigt gewesen zu sein, sich an die Union anzuschließen, welche 1274 zu Lyon zwischen den Griechen und Lateinern geschlossen worden. Maximin (1283—1305), ein geborner Grieche, verlegte, wie bemerkt, den Sitz nach Wladimir. Er und seine Nachfolger bestellten fortan für Kiew und das südliche Rußland nur besondere Vicare. Peter (1308—1326), in Volhynien geboren, erhielt von Chan Usbek einen Freibrief (Jarlik) für die russische Kirche (Theiner, Neueste Zustände, 85—89) und verlegte die Residenz nach Moskau. Aus Ehrfurcht vor der Mutterkirche behielten die Metropoliten, wie in Wladimir, so auch in Moskau den alten Titel bei und nannten sich stets „Metropolit von Kiew und ganz Rußland". Auf Peter folgte Theognost (1328—1353), zu dessen Zeit in Halicz die Metropoliten Gabriel (1326—1329) und Theodor (1331), und in Litauen ein gewisser Theodoret (1352) lebten. Letzterer war vom bulgarischen Patriarchen von Tirnowo eingesetzt worden; nach Theognosts Tode wurde aber diese Einsetzung annullirt, und Alexius (1354—1378) vom Patriarchen von Constantinopel als Metropolit von Kiew und ganz Rußland eingesetzt. Weil jedoch Olgerd, der Großfürst von Litauen, Alexius nicht anerkennen wollte, so setzte der Patriarch Philotheus auf Betreiben dieses Großfürsten, und während Alexius noch in Constantinopel weilte, und selbst trotz des Widerspruchs des letztern, einen gewissen Roman zum Metropoliten der den Litauern unterworfenen russischen Diöcesen ein. Nachdem so der Patriarch aus Habsucht gleichzeitig zwei Metropoliten für Rußland eingesetzt hatte, mußten nothwendig Streitigkeiten unter denselben entstehen. Diese suchte er so zu schlichten, daß er 1356 mit Zustimmung des byzantinischen Kaisers entschied: Alexius solle auch ferner Metropolit von Kiew und ganz Rußland bleiben; unter die Jurisdiction des Metropoliten Roman aber sollten die Diöcesen Polozk und Turow in Litauen und die Diöcesen Wladimir, Chelm, Halicz, Przemysl und Luzk in Volhynien gehören; weiter sollen beide Metropoliten die Grenzen ihrer Sprengel und ihre gegenseitigen Rechte respectiren. Alexius, der in Moskau residirte und die nordrussischen Diöcesen regierte, fügte sich diesem Urtheile; Roman dagegen war damit unzufrieden und versuchte bis zu seinem Tode (1362) auch in Alexius' Sprengel Metropolitanrechte auszuüben. Selbst der Tod Romans machte den Wirrungen kein Ende. Der Patriarch ermahnte zwar alle Russen, daß sie Alexius als Metropoliten von ganz Rußland anerkennen sollten. Weil aber dieser die südlichen Diöcesen fast nie besuchte, so entstand im Süden eine neue Unzufriedenheit. Auf Betreiben des polnischen Königs Casimir III. wurde nun Anton zum Metropoliten von Halicz, mit den Suffraganaten Chelm, Przemysl und Wladimir, und um 1376 Cyprian zum Metropoliten von Kiew und Litauen, mit dem Rechte der Nachfolge in der Metropolie von ganz Rußland, vom Patriarchen eingesetzt. So waren wieder drei Metropolien in Rußland errichtet, und zwar wieder entsprechend der politischen Dreitheilung Rußlands. Da der Großfürst von Moskau mit

dieser Verfügung unzufrieden war, ernannte er nach Alexius' Tode einen Mitjaj (1378) zum Metropoliten von Moskau, und dieser trat auch, ohne auf die geistliche Confirmation zu warten, sein Amt sogleich an. Als er bald danach auf der Reise nach Constantinopel starb, setzte sich sein Reisegefährte, der Mönch Pimen oder Pömen, in den Besitz der Documente Mitjajs, erschlich sich damit die Bestätigung des Patriarchen und schwang sich so 1379—1389 auf betrügerische Weise auf den Metropolitanstuhl, auf den Cyprian schon seit 1376 berechtigte Ansprüche hatte. Der Großfürst von Moskau, von dem Betruge unterrichtet, ließ Pimen einsperren und erkannte 1381 den von Kiew nach Moskau berufenen Cyprian allein als russischen Metropoliten an. Schon nach zwei Jahren wandte sich übrigens der Großfürst auch von Cyprian ab, vertrieb ihn und restituirte Pimen. Der Großfürst war aber dieser unwürdigen Person keineswegs gewogen, und während sich Cyprian in Litauen aufhielt, wo er freundlich aufgenommen worden, erhob der Patriarch von Constantinopel auf Verlangen des Großfürsten den Bischof Dionys von Susdal 1384 zum Metropoliten von Kiew und ganz Rußland. So gab es wieder drei Metropoliten von Kiew und ganz Rußland. Nachdem dann Dionys auf der Rückreise von Constantinopel vom Fürsten Wladimir von Kiew gefangen genommen worden und 1385 im Gefängnisse gestorben war, blieben noch die zwei Metropoliten Cyprian und Pimen. Der letztere ward bald verklagt, und als er auf dem Wege nach Constantinopel, wohin er sich zur Verantwortung begeben wollte, im Februar 1389 starb, wurde Cyprian von 1389—1406 als alleiniger Metropolit von Kiew und ganz Rußland anerkannt. Nur Halicz behielt noch seinen eigenen Metropoliten. Cyprian, unter dem die Secte der Strigolniken entstand (s. d. Art. Raskolniks), erwarb sich um die Kirche seines Landes viele Verdienste. Er verdient in Wahrheit den Namen eines Wiederherstellers der Wissenschaft in Rußland. Er verwendete die von seinen angestrengten Mühen ihm erübrigenden Musestunden zur Ausarbeitung slovenischer Uebersetzungen von verschiedenen Kirchenväterschriften und Kirchenbüchern, welche er zu diesem Zwecke aus seinem Vaterlande Serbien hatte kommen lassen. Die slovenischen Pergamentschriften kirchlichen Inhalts, welche Rußland heute aufbewahrt, sind zum größten Theile auf seine Anregung abgefaßt oder aus den Ländern slavischer Völker nach Rußland gebracht worden. Die vielfach vertretene Ansicht, wonach er nicht bloß einer der aufrichtigsten Verehrer und Freunde der römischen Kirche, sondern auch selbst Katholik gewesen wäre, und daß zu seinen Zeiten alle russischen Bischofsstühle in Litauen zur Union übergetreten seien (Kulczynsky, Specimen eccl. ruthen.; Theiner, Neueste Zustände, 43; u. a. m.), ist unnachweislich.

Nach Cyprians Tod gab es abermals zwei Metropoliten in Rußland. Der Patriarch Matthäus erhob nämlich den aus Morea gebürtigen Griechen Photius oder Photias (1408—1431) zum Metropoliten von ganz Rußland. Dieser ränkevolle, habgierige Mann, ein geschworener Feind der römischen Kirche, wurde auch von dem litauischen Großfürsten Witold anerkannt, aber nur unter der Bedingung, daß er die südrussischen Diöcesen fleißig visitire. In den ersten Jahren kam er dieser Verpflichtung nach. Nach dem Jahre 1413 aber kümmerte er sich um die südrussischen Diöcesen nur insofern, als er ihnen schwere Abgaben auferlegte und deren pünktliche Einzahlung verlangte, während er in Moskau blieb. Durch diese Habsucht, wie durch Photius' Hochmuth und Fanatismus gereizt, versammelte Witold, mit dem Taufnamen Alexander, der als römischer Katholik ohnehin auf eine Union hinarbeitete, die russischen Bischöfe seines Reiches, zu denen seit dem Untergange der Metropole Halicz auch die rothrussischen (galizischen) Bischöfe gehörten, zu einer Synode in Nowogrodek in Litauen (1414). Die versammelten Bischöfe sprachen über Photius wegen Vernachlässigung seiner Amtspflichten und verschiedener Vergehen die Absetzung aus und wählten und weihten den Bulgaren Gregor I. Semivlac oder Zamblac (1416—1419) zum Metropoliten von Kiew und Litauen. Dadurch ward die ruthenische Kirche gänzlich von Moskau und Constantinopel getrennt und ein großer Schritt vorwärts zur Union mit Rom gethan. Gregor scheint auf dem Concil zu Konstanz gewesen zu sein (vgl. Hefele, Conc.-Gesch. VII, 1, 342, wo Gregor statt Georg zu lesen ist); daraus würde folgen, daß er einer Union mit Rom nicht abgeneigt war. Photius protestirte gegen Gregor, konnte aber nichts gegen ihn ausrichten. Nach Gregors Tod versöhnte sich Photius mit Witold, ward 1420 von ihm anerkannt und blieb so Metropolit von ganz Rußland bis zu seinem Tode. Nun ernannte der Großfürst von Moskau den Bischof Jonas von Räsan an seine Stelle. Inzwischen hatte aber auch der Patriarch einen Metropoliten für ganz Rußland consecrirt, nämlich den Bischof von Smolensk, Herassim oder Gerassim (1433—1435). Dieser zog sich bald den Zorn des litauischen Fürsten Swidrigajlo zu und wurde auf dessen Befehl 1435 zu Witebsk verbrannt. Jonas machte zwar wieder seine Ansprüche geltend, allein der Patriarch Joseph erhob den für die Vereinigung der Kirchen begeisterten Bulgaren Isidor (s. d. Art.) im J. 1437 zum Metropoliten von ganz Rußland, und dieser fand allgemeine Anerkennung.

Isidor begab sich mit Bewilligung des Großfürsten von Moskau zu dem nach Ferrara berufenen allgemeinen Concil und war für den Abschluß der Florentiner Union in hervorragender Weise thätig. Von Papst Eugen IV. ward er im J. 1439 zum apostolischen Legaten für Litauen, Livland, Rußland und Polen ernannt. In Südrußland fand er nach seiner Rückkehr aus Italien überall freundliche Aufnahme. Als er aber

in Moskau die Florentiner Union verkündet hatte, wurde er von dem dortigen Großfürsten in's Gefängniß geworfen. Er entkam und begab sich nach Kiew, Litauen und dann nach Rom, und starb hier als Cardinal der heiligen römischen Kirche und als erwählter Patriarch von Constantinopel am 27. April 1463. Im J. 1458 hatte er die russische Metropolitanwürde in die Hände des Papstes Calixt III. niedergelegt; an seiner Stelle wurde sein Freund und Schüler Gregor ernannt und mittels Breves Pius' II. vom September 1458 als Metropolit von Südrußland bestätigt. In Moskau aber hatte den Metropolitanstuhl der schon 1431 ernannte Jonas (1443—1461) bestiegen, ein fanatischer Gegner der römischen Kirche, der seine Jurisdiction auch auf die südrussischen, nunmehr zu Polen gehörigen Diöcesen ausdehnen wollte. Die Jurisdiction über diese, nämlich über Polozk, Smolensk, Brest, Wladimir, Luzk, Chelm, Przemysl, Halicz und Turow, hatte Gregor II., der wie seine Nachfolger den Titel „Metropolit von Kiew, Halicz und ganz Südrußland" führte und zu Kiew, Wilna oder Nowogrodek seinen Sitz hatte. Die zu Moskau residirenden Metropoliten der nordrussischen Diöcesen, die sich nun „Metropoliten von Moskau und ganz Südrußland" nannten, enthielten sich zwar nach Jonas' Tode aller Eingriffe in die Rechte der Metropole Kiew-Halicz, standen aber als Schismatiker mit den unirten Südrussen in stetem Kampfe. Nachdem auf diese Weise die schon 1299 angebahnte Theilung der Kiewer Metropolie in eine südliche und eine nördliche Metropole im J. 1461 definitiv vollzogen ward, konnte es nicht anders kommen, als daß Moskau immer mehr im Schisma erstarrte. Aber auch in der Kiewer Metropolie konnte die Union, die ja eigentlich nur vom Metropoliten ausgegangen war und im Volke und Clerus wenig Wurzeln geschlagen hatte, gegenüber den Lockungen der disunirten Nachbarn in der Moskauer Metropolie unmöglich auf langen Bestand rechnen. Allein nachdem sie dem Schisma einige Zeit unterlegen, wurde sie doch 1595 wieder hergestellt. Treue Anhänger der Union und sehr thätig für Ausbreitung und Festigung derselben waren, wie Gregor II., so auch die folgenden Metropoliten: Michael Drucki (1474—1477), Simeon (1477—1488), Jonas I. Hlezna (1488—1494) und Macarius I. (1495—1497). Ein energischer Vertheidiger der Union war besonders Joseph II. (1498—1517), aus dem litauischen Hause der Grafen Soltan oder Sultan, der mit Papst Alexander VI. im Verkehr stand. Leider mußte er selbst schon den Abfall von dreien seiner untergebenen Bischöfe erleben, und nach seinem Tode löste sich bald die Union vollends auf.

König Alexander II. von Polen (1492—1506) war mit der russischen Prinzessin Helene vermählt, und diese glaubte in der Vernichtung der Union das politische Mittel gefunden zu haben, den Einfluß ihres russischen Vaterlandes auf Polen in hohem Grade zu mehren. Sie ruhte nicht, bis sie in die höchsten Staatsämter Polens Nichtunirte gebracht, die Privilegien der Unirten zerstört, ihre Bischofssitze Unionsfeinden in die Hände gespielt und die Unirten auf solche Weise ihrer Hirten beraubt hatte. Als der schwache König sich ihren Plänen endlich zu widersetzen wagte, rief sie den Vater gegen den Gemahl zu den Waffen, und ein russisches Heer, welches Smolensk und andere Grenzfestungen nahm, zwang den König von Polen, die „orthodoxe Religion", wie Rußland sich ausdrückte, nicht mehr zu belästigen. So wurde durch die treulose Politik der Königin die Union zu Anfang des 16. Jahrhunderts fast ganz zerstört, und viele Ruthenen traten aus der griechisch-unirten förmlich zur römisch-katholischen Kirche über, um nicht dem Schisma wieder zugetrieben zu werden. Nach Joseph II., der 1509 in Wilno eine wichtige Synode gehalten, bestieg den Metropolitanstuhl von Kiew durch russischen Einfluß der schismatisch gesinnte Jonas II. (1519—1523). Dieß ward nur dadurch möglich, daß König Sigismund I. von Polen (1506—1548) der Union gegenüber sich kühl verhielt. Unter Jonas II. und seinen Nachfolgern Joseph III. (1524—1534), Macarius II. (1538—1555), Silvester (1556 bis 1568), Jonas III. (1568—1577), Elias (1577—1579) und Onesiphorus (1579—1588) breitete sich in dieser Kirchenprovinz das Schisma und mit ihm die Unwissenheit und Sittenlosigkeit immer weiter aus. Bessere Zeiten konnten erst wieder anbrechen, als König Stephan Bathori (1577—1586) und sein Nachfolger Sigismund III. (1587—1632) wieder mit Ernst und Eifer die katholische Sache vertraten. Es kamen wieder Unionsfreunde auf die bischöflichen Stühle; auch die Jesuiten waren erfolgreich thätig und erzeugten durch ihre Schulen in der ruthenischen Jugend eine katholische Gesinnung. In gleichem Sinne wirkten viele geistlichen Bücher in slovenischer Sprache, die von den damals polnischen Städten Lemberg und Ostrog ausgingen und unter den Ruthenen verbreitet wurden. Man begann allmälig den tiefen Verfall der ruthenischen Kirche einzusehen, und sogar die Laienwelt rief um schleunige Abhilfe. Doch wer sollte da helfen! Von den Metropoliten konnte man nichts erwarten; ihnen mußte zuerst selbst geholfen werden. Der Patriarchalstuhl Constantinopel wäre der nächste gewesen, der Abhilfe hätte schaffen können; allein dieser befand sich damals selbst in der größten Zerrüttung, und zudem war er wegen der Mißstimmung über die unerträglichen Erpressungen, denen er die Ruthenen so häufig aussetzte, nichts weniger als geeignet, unter ihnen Reformen zu treffen. Der einzige, der helfen konnte, war der römische Stuhl. An diesen wendeten sich jetzt die Ruthenen und schlossen auf's Neue mit demselben eine Union, was besonders durch folgende Umstände beschleunigt wurde. Eben damals (1589) war das Moskauer Patriarchat errichtet worden, und die Südrussen mußten befürch-

ten, dasselbe werde nicht ruhen, bis es sich auch ihre Metropole Kiew dienstbar gemacht. Wider seinen Willen trug dann der gerade in Rußland anwesende griechische Patriarch Jeremias II. das Meiste dazu bei, daß der Unionsplan rascher ausgeführt wurde. Von Moskau heimkehrend, visitirte er auch die Metropole Kiew, setzte den sittenlosen Metropoliten Onesiphorus ab, strafte manche Bischöfe und Archimandriten, machte aber auch willkürliche Einrichtungen und brandschatzte die Diöcesen. Alles dieses machte ihn verhaßt. An die Stelle des abgesetzten Onesiphorus erhob er, mit Zustimmung des polnischen Königs, Michael II. Rahosa (1588—1599), welcher sich bald als den entschiedensten Freund der Union zeigte, auf den Metropolitanstuhl von Kiew. Von diesem verlangte der Patriarch als Weihetaxe eine schwere Abgabe (10000, nach Anderen 14000 Goldgulden), und als Rahosa sich weigerte, dieselbe zu entrichten, drohte er ihm mit Absetzung und Excommunication. Dadurch entstand eine noch größere Erbitterung unter den ruthenischen Prälaten, und man sann ernstlich darauf, wie diesen Erpressungen und der traurigen Lage der ruthenischen Kirche überhaupt ein Ende gemacht werden könne. Durch die Erinnerung an die glücklicheren Zeiten der Florentiner Union und fast noch mehr durch die Schriften des berühmten Jesuiten Peter Skarga (s. d. Art.) wurden Aller Augen nach Rom gerichtet, um so mehr, weil nicht unbekannt war, wie auch die lateinische Kirchenprovinz Polens infolge des Eindringens des Protestantismus in arge Zerrüttung gerathen war, aber mit Hilfe Roms sich bald wieder gehoben hatte. Nach langen Verhandlungen, ob Hiob von Rußland oder der Papst als Oberhaupt anerkannt werden solle, wurde im December 1594 beschlossen, zur kirchlichen Einheit mit Rom zurückzukehren. Alle acht Bischöfe der Kirchenprovinz Kiew-Halicz versammelten sich dann mit ihrem Metropoliten Rahosa im Juni 1595 zu Brest in Litauen abermals auf einer Provinzialsynode. Diese ordnete die beiden Bischöfe Hypacius Pociej von Wladimir-Brest und Cyrillus Terlicki von Luzk-Ostrog nach Rom. In dem Synodalschreiben, das sie zu überbringen hatten, baten die Ruthenen auf die Bedingungen der Florentiner Synode hin um Aufnahme in den Schooß der katholischen Kirche. Papst Clemens VIII. nahm die Abgesandten huldreich auf, und in das Consistorium eingeführt (23. December 1595), legten sie das für die unirten Griechen übliche Glaubensbekenntniß für sich und ihre Committenten feierlich ab. Zugleich wurde alles, was die Florentiner Synode den Griechen eingeräumt hatte, namentlich die Beibehaltung der alten Kirchengebräuche, der Kirchensprache, Disciplinareinrichtungen u. s. w., auch ihnen gestattet. Der Papst machte dieß durch die Bulle Magnus Dominus et laudabilis vom 23. December 1595 der Welt bekannt. Zum Andenken an dieses Ereigniß ließ er eine Festmünze prägen mit dem Bilde des Papstes, dem sich ein Russe zu Füßen wirft, und mit der Inschrift Ruthenis receptis und der Jahreszahl 1596. Durch eine zweite Bulle: Decet Romanum Pontificem vom 23. Februar 1596 wurden dann namentlich die Rechte der Metropoliten festgestellt (vgl. besonders Baronius, De Ruthenis ad communionem Sedis Apost. receptis, als Anhang zum Bd. VII seiner Annalen). Aehnlich, wie bei Salzburg, wurde dem Metropoliten die Befugniß der Confirmation seiner Suffraganen unter der Bedingung gewährt, daß er selber beim heiligen Stuhle, bezw. bei der Propaganda, der die ruthenische Kirche später unterstellt worden, seine eigene Bestätigung einhole. Gewählt sollte er aber werden von den Bischöfen und Archimandriten. Im October 1596 wurde dann der Abschluß der Union auf einer zu Brest abgehaltenen Provinzialsynode von allen ruthenischen Bischöfen, mit Ausnahme der von Lemberg und Przemysl, gutgeheißen und angenommen und mittels eines Synodalschreibens bekannt gemacht.

So hatte das große Werk der Union einen würdigen Abschluß gefunden. Auf die Nachricht hiervon schleuderte der Patriarch Hiob von Moskau den Fluch auf den unirten Clerus. Leider entstand nun auch unter den Ruthenen selbst eine innere Spaltung. Ein bedeutender Theil des Clerus und des Adels, besonders auch die von der kirchlichen Auctorität emancipirten Bruderschaften, erklärten sich, von protestantischen Sectirern und griechischen Wühlern verhetzt und irregeleitet, gegen die Union und bekämpften sie auf's Heftigste. Ihnen schlossen sich zwei schon erwähnte Bischöfe, welche sich früher für die Union erklärt hatten, nämlich Michael Kopestynski von Przemysl und Gedeon Balaban von Lemberg, an. Der bedeutendste Gegner der Union war aber der ruthenische Fürst Constantin von Ostrog. Als Metropolit folgte auf Rahosa der um den Abschluß der Union hochverdiente Hypacius Pociej (1600—1613). Er bekämpfte die Schismatiker mit Erfolg und sicherte den Bestand der Union, zog sich aber dadurch auch den größten Haß aller Gegner der Union zu. Dieselben wollten ihn zu Wilna bei Gelegenheit einer Procession am 11. Juli 1609 ermorden, konnten ihm aber nur eine schwere Wunde beibringen, an der er vier Jahre später starb. Er hinterließ eine Anzahl schriftstellerischer Werke; dieselben gab einer seiner spätern Nachfolger, Leo Kiszka, der auch sein Leben beschrieb, heraus. Auf Pociej, der mit Recht „Vater der Union" genannt wird, folgte Joseph IV. Velamin Rutski (1613—1637), ein polnischer Convertit, zu Rom gebildet und von Clemens VIII. ausdrücklich zum griechischen Ritus verpflichtet. Er befestigte innerlich die Union vorzüglich durch Hebung und Reformation des Basilianerordens und durch einen Katechismus in kleinrussischer und polnischer Sprache (1632). Die Gemeinden der schismatischen Ruthenen dagegen gingen immer mehr ihrem Verfalle entgegen, namentlich da sie in ganz Polen nur mehr den

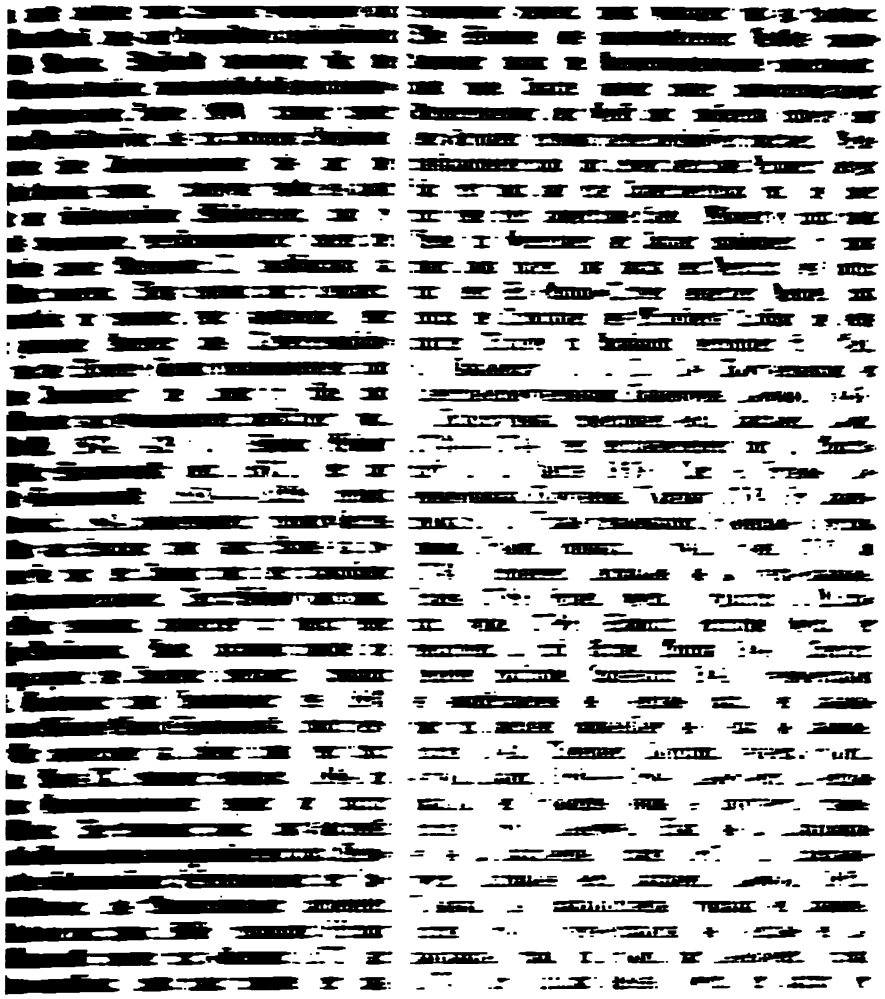
zigen Bischof Tyssarowski von Lemberg auf ihrer Seite hatten. Man glaubte schon hoffen zu dürfen, daß auch sie der Stimme der Wahrheit Gehör geben und der Union beitreten würden; da wurde neuerdings die Leidenschaft der Ruthenen durch einen Griechen wachgerufen. Es war dieß Theophanes, Patriarch von Jerusalem, welcher auf seiner Rückreise von Moskau zu Kiew sich aufhielt und hierbei den Schismatikern widerrechtlich eine Hierarchie gab (1620). Er setzte nämlich Job Borecki oder Boretz auf den Metropolitanstuhl von Kiew-Halicz. Dieser hielt 15. August 1628 eine Synode, mußte aber fliehen, während die Unirten sich wieder der Cathedrale bemächtigten. Uebrigens gab es von da an bis zum Jahre 1707 in Kiew stets zwei Metropoliten neben einander, einen unirten und einen schismatischen. Die Reihenfolge der schismatischen ist: Job Borecki (1620—1631); Isaacius Boryskowicz Kopinski (1633); Petrus Mogilas oder Mohila (1633—1647), unter dem die Unirten die Cathedrale wieder herausgeben mußten und nur die Sophienkirche mit allen Gütern erhielten, und der auch zu Kiew eine Akademie mit vollständigen Klassen bis zur Philosophie und Theologie gründete; Silvester Kossow (1648—1657); dann gleichzeitig Dionys Balaban (gest. 1663), Joseph Tukalski (gest. 1676) und Anton Winnicki (gest. 1679), welche um die Metropolitanwürde mit einander stritten; endlich Gedeon Fürst Czetwertynski (1685—1690) und Warlaam Jasinski (gest. 1707). Auch in den einzelnen Diöcesen gab es längere oder kürzere Zeit zwei Bischöfe neben einander. Während dieser Zeit verübten die Schismatiker, welche auch die Kosaken für sich zu gewinnen wußten, an den katholischen Ruthenen die größten Grausamkeiten. Am 12. November 1623 ermordeten sie sogar den Erzbischof von Polozk, Josaphat Kuncewicz, den Pius IX. heilig gesprochen hat (s. d. Art. Josaphat). Doch selbst die größten Leiden konnten die Unirten nicht zum Wanken bringen, auch dann nicht, als der polnische König Wladislaw IV. (1632—1648) in der Wahlcapitulation zum Nachtheil der Union den Schismatikern die größten Zugeständnisse gemacht hatte. Der Metropolit Joseph IV., dem der heilige Stuhl selbst die Ehrennamen Atlas Unionis, Athanasius Russiae beigelegt hat, ermahnte seine geistliche Heerde noch in seinem Testamente zum treuen Festhalten an der Union mit Rom. In demselben Geiste wirkte auch sein Nachfolger Raphael Korsac (1637—1641). Unter ihm wollte der König ein ruthenisches Patriarchat errichten und eine allgemeine Union sämmtlicher Ruthenen zu Stande bringen. Dieser Plan, den auch der schismatische Metropolit Peter Mogilas förderte, und der sowohl in Warschau als in Rom eifrig besprochen wurde, kam aber nicht zur Ausführung. Korsac starb in Rom und liegt in der Kirche S. Maria del Pascolo begraben. Unter seinem Nachfolger Anton Sielawa (1642—1655) hatten die Unirten die schwersten Zeiten durchzumachen. König Wladislaw war nicht im Stande, die Pacification der Schismatiker durchzuführen, und kurz vor seinem Tode brachen die furchtbaren Kosakenkriege aus, welche der Union mit völliger Vernichtung drohten. Auch unter König Johann Casimir (1648—1668), der nicht der Mann war, in so schwierigen Verhältnissen Rath zu schaffen, dauerte die Gefahr für die Union fort, ja sie wurde noch gesteigert, als nach Sielawa's Tode der Metropolitanstuhl elf Jahre unbesetzt blieb und so niemand mehr vorhanden war, der die Interessen der katholischen Ruthenen zu vertreten berufen und befähigt gewesen wäre. Endlich wurde Gabriel Kolenda (1666—1674) auf den Metropolitanstuhl erhoben, und neben ihm nahm sich auch der König Michael Wisniowiecki Koybut (1669 bis 1673) der Union eifrig an. Unter dem folgenden Metropoliten Cyprian Zochowski (1674—1693) suchte man selbst die bereits sehr zusammengeschmolzene Zahl der Schismatiker wieder zur Union zu bewegen. Zu diesem Zwecke wurde auf das Jahr 1680 eine Synode nach Lublin einberufen, allein dieselbe verlief, obgleich sich König Johann Sobieski (1674—1696) sehr dafür interessirte, erfolglos. Von großer Bedeutung war übrigens die 1692 erfolgte Annahme der Union durch Bischof Winnicki für die Diöcese Przemysl in Galizien, wo sie bis heute fortbesteht. Der Metropolit Leo Zalenski (1694—1708) erlebte dann die Freude, daß sich im J. 1700 auch die Lemberger Diöcese unter ihrem Bischof Joseph Szumlanski, der als Waffengefährte des Königs Sobieski 1683 vor Wien verwundet worden war, an die Union anschloß. Nachdem sich dann im J. 1702 auch die Diöcese Luzk vom Schisma losgesagt hatte, war die ganze Kirchenprovinz Kiew-Halicz wieder katholisch. Der Metropolit Georg Winnicki (1708 bis 1713) wirkte, wie für die Befestigung der Union überhaupt, so besonders auch durch Gründung von Seminarien für die Bildung des Clerus.

Einer der hervorragendsten Metropoliten war Leo Kiszka (1714—1729). Durch seine Bemühung kam 1720 die berühmte ruthenische Provinzialsynode zu Zamoisc in Litauen, unter dem Vorsitze des apostolischen Nuntius Hieronymus Grimaldi, zu Stande, welche bis auf den heutigen Tag die Grundlage der Organisation der ruthenischen Kirche bildet (vgl. Synodus provincialis Ruthenorum habita in civitate Zamosciae a. 1720, Romae 1838, typis S. Congreg. de propag. fide; Collect. Lacen. II, 5 sqq., VI, 959 sqq.; dann auch H. Lämmer, In decreta Conc. Ruthen. Zamoscenien. animadv. theol. can., Friburgi Br. 1865). Auch dieser Metropolit war für die intellectuelle Hebung des Clerus durch Gründung von Seminarien thätig, und ebenso machte sich sein Nachfolger Athanasius Szeptycki (1729—1746) in vielfacher Beziehung verdient. Dagegen folgte nun ein altersschwacher Mann, Florian Hrebnicki (1748—1762), der beim besten Willen nicht viel leisten konnte. Ein

wahres Unglück für die unirte Kirche war dann Philipp Felician Wolodkowicz (1762—1778). Mit verbrecherischer Leichtfertigkeit vernachlässigte er die Leitung seiner Metropolie und war nur darauf bedacht, sich Reichthümer zu sammeln. Clemens XIII. enthob ihn der Leitung und setzte ihm zwei Coadjutoren zur Seite; diesen aber war der bethörte Metropolit nur lauter Hindernisse und Störungen zu bereiten bemüht. Die Propaganda ordnete nun 1764 ein Provinzialconcil an, um die gelockerte Ordnung in der unirten Kirche zu befestigen; es wurden hierbei mancherlei nöthige Reformen wohl berathen, aber nicht durchgeführt. Zu allem Unglück fand bald darnach die erste Theilung Polens statt, wobei die Kiew-Haliczer Kirchenprovinz in drei Theile zerrissen wurde. Die Diöcesen Lemberg, Przemysl und ein Theil von Chelm kamen an Oesterreich (s. d. Art. Lemberg), die Erzdiöcese Polozk an Rußland, zu dem die Diöcese Smolensk schon längst gehörte; dagegen blieb die Metropolitandiöcese mit den Bisthümern Wladimir-Brest, Luzk-Ostrog, Turow-Pinsk und ein Theil von Chelm noch bei Polen. Der Metropolit behielt damals noch seinen alten Titel (totius Russiae) und ebenso seine Jurisdiction sowohl in dem russischen als in dem österreichischen Theile seiner Metropolie. War aber die unirte Kirche ohnehin schon in einem Zustande der größten Hilflosigkeit, besonders auch, weil der ruthenische Adel zum lateinischen Ritus übergegangen war, so kam sie jetzt dem Untergange jeden Tag näher, da die glaubenslose Kaiserin Katharina II. die Union selbst auch in den annoch zu Polen gehörigen Landstrichen einfach als eine erzwungene erklärte, zu deren Lösung sie nöthigenfalls mit Gewalt einzuschreiten habe. Nach diesem Grundsatze verfuhr sie schon lange vor der Theilung Polens, sobald überhaupt ihre Armeen auf polnischem Gebiete und eben in den ruthenischen Landstrichen sich festsetzten. Nachdem selbst der Nuntius in Warschau vergebens gesucht hatte, die unirte Kirche zu schützen, setzte man noch auf den energischen Metropoliten Leo Szeptyki (1778—1779) große Hoffnungen, allein diese wurden leider durch seinen frühen Tod vereitelt. Sein Nachfolger Jason Tanosza Smogorzewski (1780—1786) war zwar nach Kräften für das Wohl der Unirten thätig, konnte aber wenig ausrichten. Die Kaiserin, welche mit großer Verschlagenheit und Grausamkeit den Sturz der unirten Kirche herbeizuführen trachtete, untersagte den unirten Griechen ihres Reiches, die sie schon vermöge ihres Ritus der kaiserlichen Suprematie unterworfen glaubte, jeden Verkehr wie mit Rom so auch mit dem Metropoliten. In Polen aber, wo man früher viel gegen die Union gesündigt, war man zwar ernstlich bestrebt, dieselbe zu heben, doch es war schon zu spät. In den Jahren 1793 und 1795 wurde dieses Reich zum zweiten und dritten Male getheilt und aus der Zahl der selbständigen Staaten gestrichen. Dadurch kamen, mit Ausnahme der galizischen, nun österreichischen Diöcesen und einem Theil der Brester Diöcese, der an Preußen fiel, alle unirten Diöcesen und auch der Metropolitansprengel selbst unter russische Herrschaft. Die preußische Regierung gewährte den ihr zugefallenen Ruthenen volle Religionsfreiheit und errichtete auch, damit nicht preußisches Gebiet unter auswärtigen Bischöfen, nämlich denen von Kiew und Brest stände, im Einverständniß mit dem heiligen Stuhl im J. 1799 die exemte Diöcese Suprasl (D. Suprasliensis, vgl. Bulle vom 6. März 1799 in Bullar. m. rom. X, 181 sqq.). Nachdem der Kreis Bialystok, in welchem Suprasl lag, im Frieden von Tilsit von Preußen an Rußland gekommen war (1807), und um dieselbe Zeit dieser Sprengel auch ohne Oberhirten war (der erste, am 27. März 1799 bestätigte Bischof Theodosius Wislocki starb schon nach einigen Jahren, und Leo Jawarowski war nur ernannter Bischof), wurde das Bisthum Suprasl im J. 1809 aufgehoben. In Rußland selbst hatte die Kaiserin noch im Frieden von Grodno (13. Juli 1793) bei der zweiten Theilung Polens den Katholiken beider Ritus volle Religionsfreiheit und alle Rechte garantirt; allein schon kurze Zeit nach der dritten Theilung, noch im J. 1795, begann die Henkerarbeit an der unirten Kirche. Viele Kirchen wurden den Schismatikern übergeben, und von den Ruthenen wurde mit Geschenken oder mit Gewaltthaten der Eintritt in die Staatskirche erzwungen. Dießfalls diente den Zwecken der Kaiserin namentlich eine Missionsgesellschaft russischer Popen, mit dem Sitz in Kiew und einer jährlichen Dotation von 20 000 Silberrubeln, welche von Victor Sardowski, Archimandrit von Sluk, geleitet war. Dann wurden sämmtliche Bischofssitze der Unirten, mit Ausnahme des Erzbisthums Polozk, aufgehoben, die Bischöfe ihrer Aemter und Würden entsetzt und aus ihren Sprengeln verbannt. Den letzten Metropoliten von Kiew-Halicz, Theodosius Rostocki (seit 1787), ließ die Kaiserin in Petersburg eine Pension verzehren, bis er 1805 starb. Aus besonderem Haß befahl sie zugleich, daß der Metropolitanstuhl Kiew nie mehr solle hergestellt werden. Das gefügigste Werkzeug der Czarin bei Ausführung all dieser Pläne war der lateinische Bischof Stanislaw Siestrzencewicz von Mohilew (s. d. Art.), welcher der katholischen Kirche beider Riten in Rußland mehr geschadet als alle Schismatiker. Katharina II. starb 1796, bevor sie die Union ganz vernichten konnte; doch hatte sie nicht weniger als acht Millionen Unirte zum Abfall gezwungen, der Union 10000 Pfarrkirchen und 150 Klöster weggenommen, den Geistlichen die nöthigen Bildungsanstalten entzogen und verkümmert und denselben sittliches Verderben aufgedrungen.

Günstiger gestaltete sich das Loos der Unirten wieder unter der Regierung Pauls I. (1796 bis 1801) und des edlen Alexander I. (1801 bis 1825), welche von anderen Grundsätzen ausgingen. Paul I., der auf einer Reise nach Italien (1790) Pius VI. kennen gelernt und von ihm auch einen

Legaten zu seiner Krönungsfeier begehrt hatte, stellte die Verfolgung der unirten Kirche ein und unterhandelte mit dem damaligen Nuntius in Warschau, Laurentius Litta, über eine neue Organisation derselben. Die Unirten erhielten außer der Erzdiöcese Polozk wieder zwei weitere Bisthümer, Luzk und Brest, sowie mehrere Basilianerklöster zurück. Der Bischof von Luzk erhielt den altherkömmlichen Titel eines Eparchen von Rußland, während Polozk und Brest noch einen ständigen Weihbischof mit dem Titel Suffragan erhielten; eine Metropole hingegen wurde nicht wieder hergestellt. Alles dieses sanctionirte Pius VI. durch die Bulle Maximis undique pressi vom 15. November 1798. Erst Alexander I., welcher seinem am 23. März 1801 ermordeten Vater in der Regierung gefolgt war, errichtete 1806 eine Art Metropolitannexus, wenn auch nicht so, daß die erzbischöfliche Würde an einen bestimmten Stuhl geknüpft wäre, so doch in der Weise, daß er dieselbe bald dem einen, bald dem andern der russischen Bischöfe übertrug. Weiter repristinirte er das ehemalige Erzbisthum Wilna, indem er aus dem 1807 von Preußen an Rußland gekommenen und 1809 aufgehobenen Bisthum Suprasl, unter Hinzufügung eines Theils des Bisthums Brest, eine neue Diöcese bildete, die aber nur von den Metropolitansuffraganen verwaltet wurde. Provisorisch wurden diese Einrichtungen von Pius VII. im J. 1818 bestätigt. Die jeweiligen Quasi-Metropoliten, die den Titel „Metropolit der unirten Kirchen in Rußland" führten, waren: Heraclius Lissowski (1806—1809), Erzbischof von Polozk, Gregor Kochanowicz (1810—1814), Bischof von Luzk, und Josaphat Bulhac (1818 bis 1838), Bischof von Brest. Der folgende Czar Nicolaus I. (1825—1855) jedoch nahm vollständig die Plane Katharina's II. wieder auf und suchte mit den gewaltthätigsten und grausamsten Mitteln nach und nach die religiöse Einheit seines Reiches herzustellen. Am 22. April 1828 verordnete er, daß an die Stelle des Metropoliten der ruthenischen Kirche ein Kirchencollegium unter Aufsicht des Ministers der auswärtigen Confessionen treten solle. Dieß ward bald dem heiligen Synod als eine Section desselben einverleibt. Zugleich führte er eine ganz neue Diöcesanordnung und auch eine neue Verfassung des Basilianerordens ein. Die vier eben genannten Bischofssitze wurden aufgehoben und an deren Stelle zwei neue Sprengel errichtet mit dem Titel Metropolen, und zwar die weißrussische mit dem Sitze in Polozk, und die litauische mit dem Sitze in Zyrowice. An die Spitze der letztern wurde Bischof Bulhac gesetzt, dem zwei Weihbischöfe beigegeben wurden: Joseph Siemaszko, Titularbischof von Litauen, und Anton, Titularbischof von Brest; Administrator der weißrussischen Diöcese wurde Basilius Lusinski. Alle diese Bischöfe waren, mit Ausnahme des greisen ehrwürdigen Bulhac, der bald von jeder Theilnahme an der Leitung der griechisch-unirten Kirche ausgeschlossen wurde (gest. 1838), dem Schisma mit Leib und Seele ergeben und gefügige Werkzeuge des Kaisers bei Vernichtung der Union, wozu vom Jahre 1832 an Schlag auf Schlag erfolgte. Die Basilianerklöster wurden säcularisirt und in Pfarreien verwandelt; nur 24 derselben durften noch fortbestehen. Die geistlichen Schulen und Seminarien der Unirten wurden geschlossen und die Cleriker genöthigt, ihre Studien auf der schismatischen theologischen Universität des Alexander Newski-Klosters in Petersburg zu machen. Die Besetzung der geistlichen Stellen wurde abgeändert und das Patronatsrecht aufgehoben. Hauptwerkzeug des Kaisers war der gewissenlose Bischof Siemaszko, der zum Präsidenten des aller Selbständigkeit beraubten griechisch-unirten Kirchencollegiums erhoben worden war. Dieser hatte schon 1831 ein in Moskau gedrucktes schismatisches Missale eingeführt, die Vorstellungen der an der Union festhaltenden Priester 1834 zurückgewiesen, nur Geistliche, welche Rom feindselig waren, befördert und zu allen Gewaltmaßregeln der Regierung treulich mitgewirkt. Durch Einführung der schismatischen Kirchenbücher suchte man das Volk zunächst in das Schisma zu locken, indem man es durch Aehnlichkeit des Ritus täuschte. Dann wurden die Pfarrer mündlich und schriftlich unter Androhung des Amtsverlustes zur Annahme eines Formulars gebracht, das die Anhänglichkeit an die Staatskirche erklärte. Zuletzt wurde der Entschluß des Uebertritts zugleich im Namen der eigenen Diöcesanen von den apostasirten Prälaten ausgesprochen, indem diese am 12. Februar 1839 die durch den Polenkönig angeblich gewaltsam herbeigeführte Union vom Jahre 1595 für nichtig erklärten und den Kaiser um Wiederaufnahme in die „Kirche ihrer Väter" baten. Durch Erlasse vom März 1839 wurde dieses Werk des Verrathes und der Gewalt genehmigt und die beiden Departements des griechisch-orthodoxen und des griechisch-unirten Clerus vereinigt. Das frohe Ereigniß dieser „freiwilligen Rückkehr" der Unirten zum Schisma wurde feierlich begangen, und es ward eine Medaille geprägt mit der Inschrift „Durch Gewalt getrennt im J. 1596, durch Liebe vereint im J. 1839". Es erscheint dieß als der reinste Hohn, wenn man bedenkt, wie viele Tausende für ihr treues Festhalten an der Union von den Russen gemartert worden sind. Denn die Meisten sahen sich der schismatischen Gemeinschaft zugetheilt, ohne zu wissen wie; sobald sie aber widerstrebten, setzten sie sich den schwersten Verfolgungen aus (vgl. die päpstliche Allocution vom 22. November 1839). Im J. 1840 ward sogar der Name „griechisch-unirt" verpönt, die Vermögensconfiscation als Strafe des Abfalls von der Staatskirche angeordnet und die Härten der älteren Decrete noch verschärft (vgl. Allocution vom 22. Juli 1842). So war mit einem Schlage die unirte Kirche Rußlands vernichtet. Im J. 1771 zählte sie noch 12 Millionen Seelen, 13 000 Pfarr- und



in Irland leitete. Von Christi Worten: „Wer mir nachfolgen will, verläugne sich selbst, nehme sein Kreuz auf sich und folge mir nach", tief ergriffen, versammelte er eines Tages seine Genossen und Schüler, erklärte seine Absicht, das Vaterland und Alles zu verlassen, und ermahnte sie, ihm zu folgen. Viel Zuredens bedurfte es nicht bei Irländern, die so gerne in fremde Länder, besonders nach Rom pilgerten, und so zog Kilian mit mehreren Begleitern, von denen namentlich der Presbyter Kolonat (Coloman) und der Diacon Totnan (Donatus) angeführt werden, aus, um dem Reiche Christi eine neue Provinz zu gewinnen. Sie durchzogen das austrasische Reich, setzten bei Mainz über den Rhein und kamen endlich am Main an das Castell Würzburg. Dort herrschte Herzog Gozbert, der Sohn Hetans I., eines Sohnes Radulfs (Hruodo), welchen König Dagobert zum Herzoge in Thüringen bestellt hatte. Waren auch schon früher einige Spuren des Christenthums in das thüringische Reich gedrungen, so konnte davon doch bei Kilians Ankunft nichts vermerkt werden; er traf den Herzog und dessen Volk im Heidenthum an. Die schöne Gegend, die heiteren Bewohner derselben und die strahlende Schaar edler Männer gefielen ihm sehr; aber daß sie in der Nacht des Götzendienstes lagen, erfüllte ihn mit unsäglichem Schmerz, und er sprach zu seinen Gefährten: „Wenn es euch gefällt, so wollen wir, wie wir es im Vaterlande ausgemacht haben, nach Rom pilgern, die Schwellen des Apostelfürsten besuchen und uns dem Antlitze des Papstes Johannes darstellen; zugleich wollen wir aber auch vom apostolischen Stuhle die Erlaubniß nachsuchen, in dieser Gegend den Namen unseres Herrn Jesu Christi verkünden zu dürfen, und haben wir diese Vollmacht erhalten, so wollen wir hierher zurückkehren und predigen." Kilians Gefährten waren damit sehr zufrieden. Zu Rom war unterdeß Papst Johann V. gestorben und hatte im October 686 den Papst Conon zum Nachfolger erhalten. Conon nahm die Pilger liebreich und ehrenvoll auf und ertheilte Kilian, nachdem er sich von dessen Rechtgläubigkeit und Gelehrsamkeit überzeugt hatte, gerne die nachgesuchte Mission; vielleicht wurde Kilian erst bei dieser Gelegenheit zum Bischof geweiht. Auf der Rückkehr trennte sich ein Theil der Reisegesellschaft, Kilian aber mit dem Presbyter Kolonat und dem Diacon Totnan ging nach Würzburg und predigte hier zuerst das Wort Gottes. Nicht ohne Erfolg predigte er; selbst der Herzog Gozbert nahm die Taufe an. Gozbert aber hatte, nach alter Gewohnheit bei den deutschen Stämmen, die Wittwe seines Bruders zur Gemahlin. Als ihn Kilian hinlänglich im Glauben befestigt hielt, machte er ihm über diese Ehe, die nach christlichen Gesetzen nicht statthaft sei, Vorstellungen. Wie aus schwerem Traum erwachend, entgegnete Gozbert: „Schwereres predigest du nun als vorher, doch aus Liebe zu Christus werde ich meine geliebteste Gemahlin verlassen!" Während aber Gozbert vor der Ausführung seines Vorsatzes noch eine Reise machte oder in's Feld zog, ließ Geilana, seine Gemahlin, Kilian und dessen zwei Begleiter am 8. Juli 689 tödten und an dem Orte der That sammt Kapseln, Kreuz, Evangelium und Pontificalgewändern einscharren. Nur eine fromme Matrone Burgunda, die in der Nähe in einer Zelle gewohnt haben soll, sah die Unthat. Bei Gozberts Rückkehr läugnete Geilana Alles, allein der von ihr bestellte Henker, von Raserei befallen, erklärte sich selbst schuldig und schrie jammernd: „Killena, der Heilige Gottes, brennt mich mit unausstehlichem Feuer!" Gozbert berief nun das von Kilian getaufte Volk zu einer Versammlung, um über das Loos des Rasenden zu beschließen. Da trat ein von Geilana gedungener Rathgeber mit dem Vorschlag auf: „Befreie den Unglücklichen von den Banden und überlasse ihn sich selbst, zu prüfen, ob der Gott der Christen so mächtig, allwissend und gerecht ist, als man sagt; denn ist es so, so wird er seine Diener rächen, und wir haben daran ein Zeichen, bei der Taufe zu bleiben; rächt er seine Diener nicht, so wollen wir der großen Hulda dienen, wie unsere Väter gethan, die dabei gut standen." Man ließ den Unglücklichen frei, und sogleich zerfleischte er sich mit seinen Zähnen. Das getaufte Volk ward dadurch im Glauben mächtig bestärkt. Auch Geilana entging der Strafe nicht; sie starb in Raserei. Gozbert blieb Christ, ebenso sein Sohn und Nachfolger Hedan II., welcher an den hl. Willibrord im J. 704 und 716 bedeutende Schenkungen machte. Als der hl. Bonifaz 719 in Thüringen auftrat, war der von Kilian ausgestreute christliche Same, ob auch großentheils wieder vertilgt oder mit Unkraut vermischt, doch noch vorhanden. Burchard, der von dem hl. Bonifaz eingesetzte erste ordentliche Bischof mit festem Sitze zu Würzburg, ließ die Leiber des hl. Kilian und seiner Genossen erheben und 743 zuerst in der Kirche auf dem Marienberg beisetzen; 746 wurden sie wieder an die Stelle des Martyriums gebracht und endlich in dem 752 vollendeten Münster (Domus salvatoris) niedergelegt. Das Evangelienbuch des Heiligen, jetzt von Matth. 6, 19 bis Joh. 20, 23 reichend, befindet sich in der Würzburger Universitätsbibliothek. Mag die neuere Kritik auch einige nebensächliche Züge in der aus dem 10. Jahrhunderte stammenden Lebensbeschreibung beanstanden, so muß sie doch das Hauptbild als richtig anerkennen; und wenn sie bestreitet, daß Kilian die Ermächtigung zur Predigt sich in Rom erholt habe, so geschieht dieses nicht aus geschichtlichen Gründen, sondern aus dogmatischen Vorurtheilen. (Vgl. Vita S. Kiliani vetustior, bei Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. II, 991, und Canisii Lectt. antiq. ed. Basnage III, 1, 180 ad 182; Boll. Jul. II, 599 sq.; Gropp, Lebensbeschreibung deren Heiligen Kilian, Bischoffens ꝛc., Wirtzburg 1738; Messingham, Flor. Sanctt. Hib. 318 sq.; Stamminger, Franconia Sancta, I, Würzburg 1881, 58 ff.) [Schrödl.]

Kilwardby, Robert, O. Pr., Erzbischof von Canterbury 1273—1278 und philosophischer Schriftsteller. Ueber Heimat und Familie dieses Mannes enthalten die Quellen keinerlei Mittheilungen. Nur allgemein heißt er gente Anglus, womit man dem Gefühl der Freude Ausdruck leihen wollte, daß nach der langen Amtsverwaltung des Primas Bonifatius von Savoyen (1245 bis 1270) wieder ein Landeskind den Stuhl von Canterbury bestieg. Vorgebildet in Oxford, begab Kilwardby sich nach Paris, doctorirte daselbst und hielt Vorlesungen über Philosophie. Nach Oxford zurückgekehrt, trat er in den Orden der Predigerbrüder (Black Friars), die sich 1221 in England angesiedelt hatten und unter dem Schutze des Primas Stephan Langton durch ihre seelsorgliche und wissenschaftliche Thätigkeit bei allen Schichten der Bevölkerung im höchsten Ansehen standen. Nach Hook (III, 306) soll Kilwardby sich vorwiegend dem Studium der heiligen Schrift und der Väter gewidmet haben; thatsächlich indeß hat er nur vier Schriften theologischen Inhalts hinterlassen, während wir ihm 39 philosophische Abhandlungen verdanken. Die letzteren enthalten Commentare zu den naturphilosophischen Schriften und der Metaphysik des Aristoteles. Sein Hauptverdienst liegt auf dem Gebiete der Logik. In nicht weniger als zwanzig Schriften hat er das gesammte Organon des Stagiriten erläutert. Wort für Wort dem Texte des Aristoteles folgend, sucht er jede Stelle zu klarem Verständniß zu bringen und ist außerdem noch erfinderisch in der Auffindung von Einwänden, durch deren Widerlegung er die Wahrheit noch heller zu beleuchten sucht. Auch die Isagoge des Porphyrius, sowie Priscians und Boethius' Schriften hat Kilwardby erläutert. Leider blieben seine Schriften ungedruckt, vielleicht deßhalb, weil er noch der ältern augustinischen Richtung folgte und den Aristotelismus des hl. Thomas bekämpfte. Die neuere Geschichtschreibung (Hauréau II, 2, p. 33) hat ihm den Titel eines logicien scrupuleux et minutieux zuerkannt. Wie durch ausgebreitete Kenntnisse in der Wissenschaft, glänzte Kilwardby auch durch tugendhaftes Leben und durch Gewandtheit in Angelegenheiten seines Ordens. Von seinen Mitbrüdern wurde er zum Provinzial und vom heiligen Stuhl zum Collector des Peterspfennigs bestimmt. Kaum hatte Kilwardby das neue Amt angetreten, als der Primatialstuhl Canterbury (1270) erledigt wurde. Die Mönche von Canterbury, welche als Canoniker des Domes das Wahlrecht besaßen, nahmen ihren Prior Adam de Chillendene in Aussicht, während die Krone im Congé d'élire Robert Burnell, Kanzler und Secretär des Prinzen Eduard, der beim Volk wie am Hofe in hohem Ansehen stand, als künftigen Erzbischof bezeichnete. Um seinem Candidaten zum Siege zu verhelfen, eilte Prinz Eduard, der in Portsmouth die Vorbereitungen zu einem Kreuzzuge betrieb, nach Canterbury. Beim Wahlacte überrascht, setzten die Mönche dem Prinzen die würdevolle Antwort entgegen, ihre Wahl müsse auf diejenige Person fallen, welche der heilige Geist ihnen eingebe, während Eduard erklärte, die Krone werde keinem Andern als Burnell die Anerkennung geben. Als Prior Adam dennoch als Erzbischof aus der Wahl hervorging, war ein Conflict mit der Krone eingetreten, den nur der Papst zu lösen vermochte. Das Domcapitel erbitterte auch den Episcopat durch seinen Anspruch auf Bestätigung der Suffragane bei erledigtem Primatialstuhl. Nachdem eingehende Berathungen mit den angesehensten Legisten und Canonisten dieses angebliche Recht als hinfällig erwiesen, appellirten die Mönche auf der Synode zu Reading nach Rom (Hefele, Conc.-Gesch. VI, 102). Hier war der Candidat des Domcapitels unterdeß persönlich erschienen, um Bestätigung seiner Wahl zu erwirken. Gregor X., mit dem Prinzen Eduard persönlich befreundet und mit der Haltung des Domcapitels unzufrieden, verwarf die Wahl des Priors und berief den in allen Kreisen hochgeachteten und von den politischen Strömungen gänzlich unberührten Provinzial der Dominicaner, Robert Kilwardby, 1272 zum Erzbischof von Canterbury. Um Streitigkeiten hinsichtlich der Vornahme der Consecration vorzubeugen, empfing der Erzbischof die Befugniß, sich den Consecrator bestellen zu dürfen. Seine Wahl fiel auf William Button, Bischof von Bath, und dieser consecrirte, umgeben von zwölf Suffraganen, Kilwardby am ersten Fastensonntag 1272 im Dom zu Canterbury. Von Gregor X. berufen, wohnte Kilwardby vom 7. Mai bis 17. Juli 1274 dem allgemeinen Concil von Lyon bei, wo er sich in einer Anrede dem Oberhaupte der Kirche zur Verfügung stellte (W. Hemingburgh, Chron. II, 3: Pater sancte, opus et creatio manuum vestrarum ego sum, ecclesia mea ecclesia vestra et bona mea bona vestra sunt) und dann Zeuge der denkwürdigen Verhandlungen zur Wiedervereinigung der Griechen mit der lateinischen Kirche und der glänzenden Beredsamkeit des hl. Bonaventura war. Nach England heimgekehrt, widmete Kilwardby sich mit rastlosem Eifer den Pflichten seines Amtes. Ende November 1274 visitirte er das Bisthum Winchester und 1276 den Sprengel von Chichester, wo er 16. Juni 1276 die Erhebung der Gebeine des 1261 von Urban IV. canonisirten Bischofs Richard de la Wych vornahm. Zur Sühne für die von Heinrich III. (1216—1272) ungerechterweise über Richard verhängte Sperre schenkte Eduard I. (1272—1308) bei dieser Gelegenheit an den Schrein des Heiligen vier Juwelen und ließ den Testamentsvollstreckern 200 Pfd. Sterl. auszahlen. Als besonders denkwürdig in der Geschichte der Theologie erscheint die Visitation der Diöcese Oxford durch Kilwardby. In der Fastenzeit 1276 in der Universitätsstadt angelangt, censurirte er mit Zustimmung aller Magister aus der Grammatik 4, der Logik 11 und der metaphysischen Kosmologie und Psychologie 16 Sätze. Für die Cen-

suren der Sätze aus der Logik und Grammatik, welche den Zirkelsyllogismus und die Bedeutung der Copula Est betreffen, trat später Duns Scotus ein (Werner 175. 206). Unter den aus dem Gebiet der Metaphysik censurirten Thesen verdient diejenige insbesondere Beachtung, welche die Einheit der Wesensform im Menschen lehrte. Kilwardby, obwohl Dominicaner, gibt sich damit als einen Gegner des hl. Thomas zu erkennen, dessen Doctrin erst 1278 vom Orden förmlich angenommen wurde, während bis dahin eine ältere augustinische Richtung, welcher auch Kilwardby huldigte, die Oberhand besaß. Kilwardby's Amtsnachfolger, der Franciscaner Peckham, hatte gerade die zuletzt genannte Censur bestätigt, wurde aber dadurch Veranlassung, daß die Lehrmeinung des hl. Thomas den Sieg davontrug. An politischen Angelegenheiten betheiligte der Erzbischof sich nur selten. Im August 1274 krönte er Eduard I. feierlich in London. Durch ein eindringliches Schreiben suchte er den Fürsten Llewellyn von Wales 1276 zur Unterwerfung unter die Krone England zu bewegen. Seine Bemühungen zur Herbeiführung eines Vergleichs zwischen den Mönchen und den städtischen Behörden in Canterbury, die sich wegen Kriegsleistungen entzweit, waren von Erfolg begleitet. Die Mittheilung des Chronisten Rishanger (Chron. 93) über den Erlaß von Gesetzen wider den Erwerb von Liegenschaften durch die todte Hand auf dem ersten Parlament Eduards I. (1275) ist unverbürgt. Kilwardby hat den Ausbruch der langjährigen und aufregenden Streitigkeiten zwischen Krone und Geistlichkeit nicht mehr erlebt. Wenn Stubbs bemerkt: „er (Kilwardby) war der erste in einer Reihe von Prälaten, welche den Beziehungen zwischen Kirche und Staat in England eine neue Wendung gaben" (Constit. Hist. II, 105), so ist im Auge zu behalten, daß die willkürlichen Angriffe der Plantagenets auf die Rechte und Einkünfte der Kirche engeren Anschluß der englischen Bischöfe an den Papst nothwendig zur Folge hatten. Nicolaus III. ernannte Kilwardby 12. März 1278 zum Cardinalbischof von Porto, und der Erzbischof, bemerkt Th. Wykes, „trug kein Bedenken, zeitlichem Vortheil die kirchliche Würde vorzuziehen" (Wykes, Annal. Monast. IV, 277). Zum entschiedenen Nachtheil der Erzdiöcese Canterbury führte er das im dortigen Archiv niedergelegte Registrum der erzbischöflichen Briefe mit sich nach Viterbo (Ch. Martin, The Register of John Peckham II, 550). Im Begriffe, von Viterbo nach Rom abzureisen, starb er plötzlich und erhielt in der dortigen Dominicanerkirche S. Maria ad Gradus seine letzte Ruhestatt. Als Vertreter der ältern Dominicanerschule von Oxford wie als seeleneifriger Bischof gehört Kilwardby zu den bedeutendsten Männern der englischen Kirche des 13. Jahrhunderts. — Literatur: W. F. Hook, Lives of the Archbishops of Canterbury, Lond. 1865, III, 304 to 326; G. Perry, A History of the Engl. Church, Lond. 1888, II, 372—376; Quétif-Echard, Script. Ord. Praed. I, 374; A. Stöckl, Gesch. der Philosophie des M.-A., Mainz 1865, II, 735; C. Prantl, Gesch. der Logik im Abendlande, Leipzig 1866, III, 185—188; K. Werner, Joh. Duns Scotus, Wien 1881, 63. 175. 206; B. Hauréau, Hist. de la philos. scolast., Paris 1880, II (2), 33; d'Argentré, Coll. judic., Paris 1755, I, 185; F. Ehrle S. J. in der Zeitschrift. für kath. Theologie, Innsbr. 1889, 172—193. [Bellesheim.]

Kimchi, der Name einer jüdischen Familie, welche im Mittelalter zu Narbonne lebte. Aus ihr gingen mehrere Gelehrte hervor, unter denen besonders Joseph und seine beiden Söhne Moses und David bekannt sind. 1. Joseph Kimchi (ר׳ יוסף קמחי) lebte um's Jahr 1160 und verfaßte mehrere Schriften, die ihm unter den Juden bald ein großes Ansehen verschafften, so daß er im Buche שלשלת הקבלה unter die bedeutenderen jüdischen Gelehrten gezählt wird. Die meisten seiner Schriften sind polemischer und exegetischer Art. Das Buch der Kriege des Herrn (ס׳ מלחמות ה׳, auch ס׳ מלחמת מצוה oder ס׳ נצחון genannt) ist gegen einen bekehrten Juden, Namens Peter Alfons, gerichtet und enthält eine heftige Polemik gegen das Christenthum. Von derselben Art sind drei andere Bücher von ihm, nämlich das Buch des Bundes (ס׳ הברית), das Buch des Glaubens (ס׳ האמונה) und das geoffenbarte Buch (ס׳ הגלוי). Alle drei sind gegen das Christenthum gerichtet, und im Eingang zum ersten sagt Kimchi selbst, seine Absicht sei gewesen, sämmtliche Schrifttexte zusammenzustellen, welche gegen die Lehren der Häretiker und Epikuräer, d. h. Christen, gerichtet seien, um dem Treiben der bekehrten Juden, die die Worte Gottes zu Gunsten des christlichen Glaubens verdrehen, Einhalt zu thun (De Rossi, Bibliotheca judaica antichristiana 52 sqq.). Seine exegetischen Schriften sind Commentare über das Gesetz, die Propheten, das Hohelied, den Prediger, die Sprüche Salomons und die Bücher Job, Ruth und Esra. Außerdem schrieb er ein Buch unter dem Titel „Schekel des Heiligthums" (שקל הקדש), welches eine Menge moralischer Denksprüche enthält, und eine hebräische Grammatik unter dem Titel ס׳ זכרון (Liber memorialis), welche von David Kimchi und anderen Grammatikern oft mit Lob erwähnt wird. Gedruckt sind das geoffenbarte Buch, herausgeg. von H. J. Mathews, Berlin 1887; der Commentar über das Buch Job, Berlin 1868, in der Sammlung jüdischer Erklärungen des Buches Job von J. Schwarz; die hebräische Grammatik, herausgeg. von W. Bacher, Berlin 1888. (Vgl. Biographie universelle, Paris 1854, XXI, 621; Wolf, Bibliotheca Hebraea I, 562 sqq. III, 423 sqq.; de Rossi l. c.)

2. Moses Kimchi (ר׳ משה קמחי בן יוסף), ein Sohn des Vorigen, zeichnete sich am Ende des 12. und im Anfang des 13. Jahrhunderts durch seine literarischen Leistungen noch mehr aus als

sein Vater. Am bekanntesten ist seine hebräische Grammatik unter dem Titel מהלך שבילי הדעת (Incessus semitarum scientiae) und mit den Anfangsworten מהלך שבילי הדעת קרבת מליצת חכמת יתרון, wovon die Anfangsbuchstaben den Namen משה קמחי geben. Sie wurde zum ersten Mal gedruckt im J. 1508 zu Pesaro und nachher sehr oft aufgelegt (vgl. Le Long, Bibliotheca sacra II, 1177; De Rossi, Annales hebraeo-typographici sec. XV, p. 170 sqq.), zuweilen auch unter anderem Titel, wie ס׳ דרכי לשון הקדש (Liber viarum linguae sanctae) oder ס׳ דקדוק (Liber grammaticae). Die besseren Ausgaben sind gewöhnlich mit Erklärungen und Ergänzungen angesehener Rabbinen versehen. Die Ausgabe z. B. von Seb. Münster (Basel 1531) hat Bemerkungen und Zusätze von Elias Levita und gibt dem Buche den Titel סֵפֶר דִּקְדּוּק, die Ausgabe von Dan. Bomberg (Venedig 1546) hat Verbesserungen von R. Schabtai und Zusätze von A. Justiniani, die Leydener Ausgabe vom Jahre 1631 hat wiederum Zusätze von Elias Levita, eine Vorrede von R. Benjamin und Anmerkungen von Constantin l'Empereur. So vortrefflich übrigens diese Grammatik ungeachtet ihrer Kürze für ihre Zeit war, und so große Anerkennung sie auch fand, so ist sie doch vielfach mangelhaft und zur gründlichen Erlernung der hebräischen Sprache bei Weitem nicht ausreichend. Andere, weniger bekannte grammatische Werke dieses Kimchi sind שכל טוב (Intellectus bonus) und ס׳ התחבושת (Liber emplastri); das ihm zugeschriebene Buch פתח דברי (Initium verborum meorum) dagegen halten Manche für das Werk eines andern Verfassers. Von seinen exegetischen Schriften ist der Commentar zum Buche Esra in der rabbinischen Bibel von Dan. Bomberg (1545—1549) gedruckt, in Buxtorfs rabbinischer Bibel jedoch weggelassen. Der Commentar zum Buche Job findet sich bei J. Schwarz, Sammlung jüdischer Erklärungen des Buches Job, Berlin 1888. Dagegen ist sein Commentar zu den Sprüchen Salomons noch ungedruckt. Ein moralisches, aber ebenfalls nur handschriftlich vorhandenes Werk ist sein Buch תענוג נפש (Deliciae animae). Bemerkenswerth ist noch, daß in allen diesen Schriften von der heftigen Polemik gegen das Christenthum, die in den Schriften der beiden anderen Kimchi schroff genug hervortritt, nichts zu finden ist. (Vgl. Biographie universelle l. c.; Wolf, Bibliotheca hebraea, 892 sqq. III, 810 sqq.)

3. R. **David Kimchi** (ר׳ דויד בן יוסף קמחי, abbrev. רדק oder הרדק), Bruder des Vorigen, ist einer der berühmtesten jüdischen Gelehrten des Mittelalters und ist als Grammatiker, Lexikograph und Exeget auch den Christen wohl bekannt. Er ist immer gemeint, wenn in grammatischen, lexikalischen und exegetischen Schriften bloß einfach ohne weitern Beisatz Kimchi citirt wird. Er wurde in der zweiten Hälfte des 12. Jahrhunderts zu Narbonne geboren und starb gegen 1240 in der Provence. Seine jüdischen Zeitgenossen hatten vor ihm die höchste Achtung, so daß seine Aussprüche in der Regel als unumstößliche Auctorität galten. Sogar der Ausspruch Eleazars, des Sohnes Azarias': אם אין קמח אין תורה (si non est farina, non est lex, Pirke Aboth III, 20), wurde in Anwendung auf ihn umgeändert in אין קמח בלי קמחי (non est farina sine molitore), um anzudeuten, daß ohne ihn das Gesetz nicht verstanden werden könne. Als daher der zwischen den französischen und spanischen Juden über die freiere, scheinbar antitalmudische Richtung des Maimonides ausgebrochene Streit gegen die dreißiger Jahre des 13. Jahrhunderts einen sehr heftigen Charakter angenommen hatte, wurde David Kimchi allein noch für fähig gehalten, das Vermittlungsgeschäft zu übernehmen und den Streit gütlich beizulegen. Anfangs schienen seine Bemühungen auch wirklich zum Ziele zu führen, allein da er auf Maimonides' Seite trat und seinen Gegnern Unrecht gab, verwickelte ihn dieß in einen scharfen Federkrieg mit dem spanischen Rabbi Juda Alphachar, der es mit den französischen Juden gegen Maimonides hielt, und das angefangene Friedenswerk zerschlug sich bald wieder (s. Jost, Geschichte der Israeliten ꝛc. VI, 194 ff.; Geiger, Wissenschaftliche Zeitschrift für jüdische Theologie V, 95 f.). Sonst hat man über David Kimchi, so groß auch sein Ansehen bei den Juden von jeher war und noch ist, nur dürftige und dazu noch unzuverlässige und verdächtige Nachrichten. Die von David Kimchi verfaßten Schriften sind ziemlich zahlreich. Sein grammatisch-lexikalisches Hauptwerk ist das Buch Michlol (מכלול, perfectio); es besteht aus zwei Theilen, einer hebräischen Grammatik und einem hebräischen Lexikon, welche auch zu Constantinopel 1513 und 1533 und zu Venedig 1529 und 1545 mit einander als Ein Werk im Druck erschienen sind; in den beiden letzteren Ausgaben ist der Text des Kimchi mit dem Quadrat-, die Bemerkungen des Elias Levita mit dem rabbinischen Cursiv-Alphabet gedruckt. Später jedoch wurde jeder Theil, namentlich das Lexikon öfters, für sich herausgegeben, und so kam es, daß der ursprünglich dem Ganzen gegebene Titel auf die Grammatik beschränkt und das Lexikon ס׳ שרשים (Liber radicum) genannt wurde. Die Grammatik wurde erst im J. 1545 abgesondert herausgegeben von Corn. Adelkind zu Venedig, das Lexikon dagegen weit früher, zuerst ohne Jahreszahl und Ortsangabe, dann zu Neapel im J. 1490, und wiederum ebendort im J. 1491 und nachher noch öfters, zuletzt und am besten von Biesenthal und Lebrecht zu Berlin 1847 mit einer instructiven Vorrede über die in dem Lexikon citirten jüdischen Schriftsteller. Diese beiden Werke sind für die nachherige Bearbeitung der hebräischen Grammatik und Lexikographie bei Juden und Christen Grundlage und Muster geworden; Joh. Reuchlins hebräisches Dictionarium ist fast nur eine Copie von Kimchi's ס׳ שרשים, und die hebräische Grammatik des Santes Pagninus ist ganz aus Kimchi's מכלול geschöpft. (Vgl. J. Tauber, Standpunkt

und Leistung des R. David Kimchi als Grammatiker, mit Berücksichtigung seiner Vorgänger und Nachfolger, Breslauer Dissert. 1867.) Ob ein anderes, weniger bekanntes grammatisches Werk unter dem Titel שער המתג (Porta freni) wirklich von David Kimchi herrühre, ist noch unentschieden. Seine Schrift mit dem Titel סֵפֶר מִכְלוֹל (Calamus scribae, aus Ps. 45, 2) ist ein masorethisches Werk, das von Elias Levita im מסורת המסורת und Menahem von Lonzano im אור תורה citirt wird. Dasselbe wurde 1864 zu Lyck gedruckt. Den größern Theil der Schriften Kimchi's machen seine Bibelcommentare aus. Sie erstrecken sich fast über alle Bücher des hebräischen Canons und sind theils gedruckt, mitunter in mehreren Ausgaben, theils bloß handschriftlich vorhanden. Letzteres gilt zunächst von dem Commentar zum Pentateuch (פירוש על התורה), dessen Abfassung durch David Kimchi im שלשלת הקבלה und im תולדות אדם von Algazäus bezeugt wird. Nur der Commentar zur Genesis ist von A. Ginzburg herausgegeben worden, Preßburg 1842. Der Commentar zu den früheren Propheten (נביאים ראשונים) ist zum ersten Mal mit diesen Propheten selbst gedruckt worden zu Soncino im J. 1486, dann zu Leiria im J. 1494, nachher öfter, namentlich in der Bomberg'schen Bibel vom Jahre 1526 und in der Buxtorf'schen von 1618 und 1619. Der Commentar zu den späteren Propheten (נביאים אחרונים) erschien ebenfalls zugleich mit denselben zu Soncino im J. 1486 (Herbst, Einleitung in's A. T. I, 129 f.; De Rossi, Annales hebraeo-typographici sec. XV, 104), später zu Pesaro im J. 1515, dann auch in der eben genannten Buxtorf'schen Bibel; einzelne von diesen prophetischen Schriften mit Kimchi's und anderen Commentaren sind seit dem Ende des 15. Jahrhunderts oft und an verschiedenen Orten herausgegeben worden (Wolf, Bibliotheca hebraea I, 301 sqq.). Der Commentar zu den Psalmen wurde abgedruckt in der neapolitanischen Ausgabe der Hagiographa im J. 1487 und in der ersten rabbinischen Bibelausgabe Bombergs im J. 1518; in der zweiten aber, sowie auch in der Buxtorf'schen Ausgabe ist er weggelassen. Einige Male wurde er auch besonders zugleich mit den Psalmen herausgegeben, und auch einzelne Psalmen wurden mit Kimchi's und anderen Commentaren gedruckt (Wolf l. c. 303 sqq.). Der Commentar zur Chronik ist in der rabbinischen Bibelausgabe Buxtorfs abgedruckt. Wie jene sprachlichen Werke Kimchi's, so standen und stehen auch diese exegetischen bei Juden und Christen, namentlich bei ersteren, in großem Ansehen. Anfänglich enthielten sie zwar manches für die Christen Anstößige, indem sie oft gegen das Christenthum polemisirten; in den späteren Ausgaben jedoch sind die anstößigen Stellen weggelassen. Kimchi's Hauptbestreben geht bei seiner Exegese dahin, den buchstäblichen Sinn der Schrift zu finden und darzustellen, wobei er sich im Ganzen an den masorethischen Text hält, aber auch gute alte Handschriften zu Rathe zieht und je nach Umständen ihren Lesarten vor den masorethischen den Vorzug gibt. Etwas schwer genießbar werden seine Commentare nur durch das oft ausführliche Eingehen in grammatische Subtilitäten, durch die am Ende doch nicht viel gewonnen wird. (Vgl. Rich. Simon, Hist. crit. du V. T., Amsterd. 1685, 175 ss. 379. 541; Wolf l. c. I, 305 sqq. III, 188 sqq.; De Rossi, Annales hebraeo-typographici etc. 76. 80. 125.) [Welte.]

Kind Jesu, Titel verschiedener religiöser Genossenschaften. 1. Oblaten vom Jesu-Kinde (Convittrici del SS. Bambino Gesù) wurden 1661 zu Rom von Anna Moroni aus Lucca gestiftet. Die Mitglieder beobachteten das gemeinschaftliche Leben, legten aber nur das Gelübde ab, bis zum Tode in der Genossenschaft zu bleiben. Ihre Zahl wurde in jedem Hause zu Ehren der Jahre, welche Jesus auf Erden weilte, auf 33 beschränkt. Sie breiteten sich bald in Mittelitalien aus und erhielten durch die Päpste manche Vergünstigung. Clemens XII. erbaute ihnen eine Kirche auf dem Esquilin. (Vgl. Moroni IV, 74; Helyot VIII, 203.)

2. Schwestern vom Jesukind (Soeurs de l'Enfant-Jésus), mehrere Congregationen für Unterricht in Frankreich. Sie unterstehen eigenen Generaloberinnen. Die älteste unter diesen Congregationen hat ihr Mutterhaus in Reims und wurde zur selben Zeit, als der selige La Salle die Schulbrüder stiftete, vom Canonicus Roland für Mädchenunterricht in's Leben gerufen. Zwei Jahrhunderte lang leiteten die Schwestern ausschließlich den Mädchenunterricht in der Stadt, bis 1871 Laienschulen neben ihnen eingerichtet wurden. In der ganzen Diöcese haben sie 27 Niederlassungen. Aehnlich sind die Congregationen mit dem Mutterhause zu Claveizolles (70 Häuser in der Diöcese Lyon) und zu Soissons (31 Häuser in der Diöcese Soissons). Unabhängige Genossenschaften unter dem gleichen Titel bestehen ferner zu Neufchatel und Neuilly. An sie können hier die Sisters of the Holy Child Jesus mit sieben Klöstern in England angereiht werden. (Vgl. Marchand, Moines et Nonnes II, Par. 1882, 240; La France ecclés., Par. 1890; Sadlier's Catholic Directory, New York 1890.)

3. Töchter vom Jesukinde zu Lille (Congrég. des Filles de l'Enfant-Jésus), welche Hospitäler, Waisenhäuser und Asyle leiten, wurden 1824 durch eine arme Dienstmagd Natalie Doignies (geb. 1778, gest. 1850) gestiftet. Bischof Belmas von Cambrai gab ihnen die erste Regel, die Regierung verlieh ihnen schon 1827 die Autorisation und berief sie in viele Hospitäler und Besserungsanstalten. Die Congregation, an deren Spitze seit 1852 eine Generaloberin steht, zählt etwa 70 Niederlassungen. (Vgl. Migne, Dict. des ordres relig. IV, 458.)

4. Die kleinen Schwestern vom Jesukinde (Petites Soeurs de l'Enfant-Jésus).

welche 1847 zu Saint-Sorlin (Diöcese Lyon) gestiftet wurden und Franciscanerregel beobachten, leiten Waiserhäuser in den Diöcesen Lyon, Belley und Le Mans. (Keller, Les Congrég. religieuses, Par. 1880, 256.)

5. Brüder und Schwestern der christlichen und milden Schulen vom Jesukinde (Frères et Soeurs des écoles chrétiennes et charitables du Saint-Enfant-Jésus) wurden von P. Nicolaus Barré aus dem Orden der Minimen (geb. 1621 zu Amiens, gest. 31. Mai 1686 zu Paris) in's Leben gerufen. Er gründete zuerst 1678 ein Haus zu Paris für Mädchenunterricht; im J. 1681 folgte dann die Errichtung des männlichen Zweiges. Beide Zweige sollten ohne Fundation und ohne jeglichen Entgelt sich dem Jugendunterrichte widmen und an allen Sonn- und Festtagen religiöse Conferenzen für Erwachsene abhalten. Gelübde werden nicht abgelegt, aber jedes Mitglied verspricht dem betreffenden Obern Gehorsam. Die Brüder haben ein Haus in Paris und sind über acht Provinzen Frankreichs verbreitet. Die Schwestern, welche nach ihrem alten Mutterhause in Paris auch den Beinamen von Saint-Maur führen, haben in Frankreich 40 Niederlassungen. (Vgl. Helyot VIII, 206; Migne, Dictionn. des ordres relig. II, 122. IV, 454.)

6. Schwestern und Frauen der Unterweisung vom heiligen Jesukinde (de l'Instruction du Saint-Enfant-Jésus) heißen drei Congregationen, welche unter Generaloberinnen stehen. Sie leiten Volksschulen, Asyle und Waisenhäuser. Die älteste unter ihnen, welche 1668 von Fräulein Martel zu Le Puy gestiftet wurde, besitzt 30 Häuser in der Diöcese Le Puy und 20 in benachbarten Diöcesen. Die zweite Congregation mit dem Mutterhause zu Chauffailles in der Diöcese Autun hat 93 Häuser. Die Congregation mit dem Mutterhause zu Aurillac, Diöcese Saint-Flour, hat Niederlassungen in 60 Pfarreien der Diöcese selbst und ist über fünf andere Diöcesen verbreitet. (Vgl. La France ecclés. 1885. 1890.) [Streber.]

7. Die Schwestern vom armen Kinde Jesu entstanden 1843 zu Aachen, indem mehrere opferwillige Damen der Stadt, durch die Verwilderung zahlreicher, ohne Unterricht und Erziehung in den Straßen sich umhertreibender armer Mädchen gerührt, dieselben zu einer Arbeitsschule, dann in ein eigens dazu eingerichtetes Haus sammelten. Anfänge eines gemeinsamen Lebens der Stifterinnen fallen ebenfalls in das Jahr 1843, fanden aber selbst bei Gutgesinnten Widerspruch, weil man damals wenig an Klöster gewohnt war, und weil es schwer schien, von der preußischen Regierung die nothwendige Genehmigung zu erlangen. Allein das Jahr 1847 brachte am 17. Mai eine Kabinetsordre Friedrich Wilhelms IV. und der 28. Januar 1848 ein Schreiben des Erzbischofs von Köln, Johannes von Geissel, wodurch die officielle Billigung des Unternehmens gegeben war. Am 2. Juli 1850 fand die erste öffentliche Gelübdeablegung statt. Mit der Zahl der Schwestern nahm die äußere Wirksamkeit zu, und es konnten von Jahr zu Jahr neue Niederlassungen gegründet werden, so daß die Genossenschaft bald in mehreren Diöcesen verbreitet war. Auf das Zeugniß der Bischöfe hin wurde sie von Papst Pius IX. durch Decret vom 11. Juli 1862 belobt und empfohlen. Am 12. Mai 1869 erfolgte die officielle Genehmigung; die Bestätigung der Constitutionen aber wurde auf spätere Zeit verschoben. Im J. 1872 zählte die Genossenschaft 655 Mitglieder, welche in 27 Häusern wirkten. Hunderte armer Kinder wurden von den Schwestern erzogen, unterrichtet und gepflegt, und mehr als 10 000 Kinder in ihren Schulen herangebildet. Der Culturkampf drohte die junge Genossenschaft zu vernichten durch die Auflösung von 23 Niederlassungen in Preußen. Während man in Oesterreich, Bayern, Luxemburg, Belgien und England mit schweren Opfern neue Niederlassungen für die vertriebenen Schwestern gründete, blieb in Preußen nur das Haus zu Burtscheid bestehen, weil dort viele kranke und schwache Schwestern sich befanden, und die Regierung die Bitte, daß die kranken Schwestern mit einigen Pflegerinnen bleiben dürften, gewährte. Die Stifterinnen hatten Anfangs nur die Absicht, sich armer, verwahrloster Kinder anzunehmen, wurden aber durch die Verhältnisse gezwungen, auch für Kinder besserer Stände zu sorgen, also Lehrcurse für erwachsene Mädchen, Töchterschulen und Pensionate zu errichten; nur wird daran festgehalten, daß, wenn auch nicht in den einzelnen Häusern, so doch in der ganzen Genossenschaft die Zahl der armen Kinder stets die der anderen übersteige. Neben der Erziehung und Unterweisung der Jugend hat sich die Genossenschaft mit großem Erfolg der Anfertigung von Kirchenparamenten und der Kunststickerei gewidmet. Durch die Milderung des Ordensgesetzes in Preußen ward die Rückkehr in einige der früheren Niederlassungen möglich.

Der gegenwärtige Personalbestand der Genossenschaft ist folgender: In Holland das Mutterhaus zu Simpelveld, ein Haus zu Maastricht und zwei zu Roermond mit 296 Schwestern; in Preußen die Häuser zu Burtscheid, Neuß, Aachen und Derendorf mit 86 Schwestern; in Belgien die Häuser zu Brüssel, Borsbeck und Moresnet mit 91 Schwestern; in Oesterreich die Häuser zu Döbling, Retz und Kaltern mit 147 Schwestern; in Bayern die Häuser zu Landstuhl und Kirchmohr mit 42 Schwestern; in Luxemburg die Häuser zu Echternach, Siebenbrunnen und Rümelingen mit 54 Schwestern; in Frankreich zwei Häuser zu Nancy mit 54 Schwestern; in England ein Haus zu Southam mit 25 Schwestern; im Ganzen also 22 Häuser mit 795 Schwestern, welche 1800 interne und 2700 externe Zöglinge unterweisen.

Die Constitutionen und Statuten haben die Regel des hl. Augustin zur Grundlage. Sie wurden 1867 durch päpstliches Decret vom 1. April

1881 auf sieben Jahre versuchsweise und nach einigen Zusätzen und Verbesserungen am 15. Juni 1888 von der Congregation für Bischöfe und Ordensgeistliche genehmigt. Zum Protector der Genossenschaft ernannte Papst Leo XIII. unter dem 16. Februar 1889 den Cardinal Placidus Maria Schiaffino. [Beissel S. J.]

Kinder, ausgesetzte, s. Findelhäuser.

Kinder bei den Israeliten. Der den Orientalen im Allgemeinen hoch beglückende Besitz zahlreicher leiblicher Nachkommenschaft hatte für den Israeliten noch eine eigene religiös-bedeutsame Seite. Jede Familie war berufen, den Fortbestand des Bundes zu wahren, und behauptete deßhalb eine bestimmte ihr zugewiesene Stellung im Organismus der Bundesglieder; dieser sollte nicht gestört und darum der Name eines Mannes in Israel nicht vertilgt werden. Reichthum an Kindern war daher, weil den Fortbestand der Familie und die Bedeutung dieser in der Gemeinde des Herrn garantirend, ein Segen von Gott (Deut. 28, 4. Ps. 127, 3—6. Spr. 17, 6); so auch schon in den vormosaischen Segenswünschen (Gen. 24, 60; 48, 16). Kinderlosigkeit, wodurch die Familie in ihrer Existenz bedroht wird, war großes Unglück (2 Sam. 18, 18. Jer. 22, 30), namentlich hart für die Frau (Gen. 30, 1. 1 Sam. 1, 6. Ps. 112, 9. Is. 54, 1. Luc. 1, 25), und ward für gewisse Sünden geradezu als Fluch und Strafe gedroht (Lev. 20, 21). — Nach der Geburt (wobei schon frühe Hebammen behilflich erscheinen, Gen. 38, 27. Ex. 1, 15 ff.) wurde das Kind gebadet, mit Salz gerieben und in Windeln gewickelt (Ez. 16, 4. Job 38, 9). Der Vater oder Großvater nahm das Neugeborene auf die Kniee zum Zeichen der Anerkennung und Freude (Gen. 50, 22. Ps. 21, 11. Job 3, 12; vgl. suscipere oder tollere bei den Römern); die Kinder der Kebsweiber wurden durch die nämliche Cerimonie von den eigentlichen Frauen als die ihrigen anerkannt (Gen. 30, 3). Der Tag der Geburt war ein Tag der Freude, besonders wenn das Kind ein männliches und gar das erstgeborne (s. d. Art. Erstgeburt) war (Gen. 21, 6); alljährlich wurde er festlich gefeiert (Job 1, 4 ff. Matth. 14, 6). Weniger erfreulich mochte die Geburt eines Mädchens sein (vgl. Eccli. 42, 9. 10). In der ältern Zeit erfolgte bald nach der Geburt auch die Namengebung (Gen. 4, 1; 16, 15); später wurde diese mit der Beschneidung verbunden, welche (bei den Knaben) am achten Tage nach der Geburt vorgenommen wurde (Luc. 1, 59). Das Stillen des Kindes besorgte die Mutter selbst (1 Sam. 1, 23. 3 Kön. 3, 21), Ammen nur dann, wenn die Mutter krank oder gestorben war; ihre wie der Wärterinnen Dienste wurden dankbar geachtet (Gen. 35, 8). Die Entwöhnung erfolgte spät (1 Sam. 1, 23), oft erst nach drei Jahren (2 Mach. 7, 27) und war ein Familienfest (Gen. 21, 8). Die erste Erziehung war Sache der Mutter; hatte der Knabe ungefähr das fünfte Jahr erreicht, so leitete der Vater dieselbe; die Summe der gesammten Pädagogik enthielt für ihn die Stelle Deut. 6, 7: „Schärfe sie ein (die Worte des Gesetzes) deinen Söhnen und rede davon, wenn du in deinem Hause sitzest und wenn du draußen gehest, wenn du dich niederlegest und wenn du aufstehest" (vgl. 6, 20—25 und Spr. 1, 8; 4, 4; 6, 20). Mitunter, vornehmlich in wohlhabenden Familien, wurde ein besonderer Lehrer (אַבִּיר) angestellt (4 Kön. 10, 1. 5. 1 Par. 27, 32). In wie weit der Unterricht neben der Belehrung über das Gesetz, und der Unterweisung in der heiligen Geschichte (Deut. 6, 20—25) auch über profanes Wissen sich erstreckte, darüber fehlen nähere Angaben; immerhin war die eigentlich erziehende Seite im Sinne und nach den Forderungen des Gesetzes die Hauptsache. Strenge wurde nicht gespart, der Gebrauch der Ruthe war ein Beweis wahrer väterlicher Liebe, ein Beförderungsmittel der Weisheit (vgl. Spr. 13, 24; 23, 13; 29, 15). In der spätern Zeit gab es auch öffentliche Schulen (Jos. Antt. 15, 10, 5; 17, 6, 2) für den niedern Unterricht, die wahrscheinlich mit den Synagogen in Verbindung standen. Die Töchter blieben unter mütterlicher Aufsicht und Leitung, bis sie heirateten, und wurden sehr abgeschlossen gehalten (2 Mach. 3, 19). Söhne und Töchter waren der Herrschaft des Vaters unterstellt; dieser verehelichte sie nach seiner Wahl (Gen. 24, 2 ff.; 29, 16; 34, 12. Ex. 21, 9. Richt. 14, 2), konnte die Tochter als Sclavin verkaufen (Ex. 21, 7) und konnte das ohne sein Wissen gemachte Gelübde aufheben (Num. 30, 6). Das elterliche Ansehen ward hoch geachtet, auf den Segen des Vaters oder der Mutter legte man hohen Werth, ihr Fluch galt als das größte Unglück (Gen. 27, 4; 49, 2. Eccli. 3, 11). [König.]

Kinder, unschuldige, s. Unschuldigen-Kinder-Fest.

Kindercommunion, d. h. die Darreichung der heiligen Eucharistie an Kinder, welche noch nicht zum Vernunftgebrauche gelangt waren, blieb lange Zeit Sitte sowohl in der morgenländischen wie in der abendländischen Kirche. Daß im Morgenlande die Kinder zum ersten Male gleich nach Empfang der Taufe, somit als Säuglinge, communicirten, bezeugen Leo Allatius (De ecclesiae occident. atq. orient. perpetua consensione libri tres, l. 3, c. 9, n. 6, ed. Colon. Agr. 1648, 1049) und Goar (Euchолog. Graec., Par. 1647, 374) für die Griechen, und um 1594 der Antonitermönch Tekla Maria (Epilogus Nihusii ap. Leon. Allat. l. c. 1673) für die Aethiopier. Nach Renaudot (Collect. Liturg. orient., Par. 1716, I, 291) tauchte zu diesem Behufe der Priester den Zeigefinger in das heilige Blut und steckte ihn sodann in den Mund des Kindes; von der Spendung der Brodsgestalt nahm er Umgang. Wo jedoch die Sitte bestand, im Allgemeinen die heilige Hostie in das heilige Blut getaucht zu spenden, durfte auch bei den Kindern derselbe Gebrauch eingehalten werden. Seit längerer Zeit scheint in

vielen morgenländiſchen Kirchen die Communion der Säuglinge ganz aufgehört zu haben. Wenigſtens ſchreibt der Maronite Abraham Exchellenſis (Epil. Nihus. ap. Leon. Allat. l. c. 1665): Infantibus adhuc solus sanguis a quibusdam exhibetur; ritus tamen hujusmodi, licet nulla constitutione abrogatus, obsolevit apud omnes fere nationes orientales. In früherer Zeit erhielten auch im Abendlande die Säuglinge die heilige Communion, und zwar gleichfalls (wenigſtens in der Regel) unter der Geſtalt des Weines allein. So erzählt der hl. Cyprian (De lapsis c. 25), daß ein Kind, welchem man zu Hauſe den Göhen geopfertes Brod zu eſſen gegeben hatte, die Lippen vor dem ihm dargereichten Kelche ſchloß, und als der Diacon ihm mit Gewalt den Kelch einſchüttete, ſich ſogleich erbrach. Aehnliche Zeugniſſe finden ſich bei Auguſtin (De peccat. merit. 1, 20, n. 27), in dem gregorianiſchen Sacramentarium, dem Ordo Romanus vulgatus u. ſ. f. Noch Robertus Paululus im 12. Jahrhundert ſchreibt (De caeremoniis, sacramentis, officiis et observationibus ecclesiasticis 1, 20, inter Opp. Hugonis a S. Victore, Migne, PP. lat. CLXXVII, 392): Pueris recens natis sacramentum in specie sanguinis est administrandum digito sacerdotis, quia tales naturaliter sugere possunt. Ja er gibt im Contexte zu verſtehen, daß das heilige Blut zu dieſem Behufe ſelbſt aufbewahrt wurde. Eine Conſtitution des Papſtes Paſchalis II. vom J. 1118 lehrt der Hauptſache nach dasſelbe (Ep. 535 ad Pontium, Migne CLXIII, 442). Noch eine Synode von Würzburg 1298 will dieſe Communion, jedoch unter der Geſtalt des Brodes (c. 3). Beſonders war die Communion nach der Taufe der Kinder üblich. So ſchreibt Cyprian (Ep. 63 ad Caecil. 8: Per baptisma Spiritus Sanctus accipitur, et sic baptizatis et Spiritum Sanctum consecutis ad bibendum calicem Domini pervenitur. Im gregorianiſchen Sacramentar findet ſich beim Taufritus des Charſamstags die Bemerkung, es ſei nicht verboten, den Säuglingen zwiſchen der Taufe und der heiligen Communion die Bruſt zu reichen (S. Greg. M. Opp., ed. Maur. III, 73). Anderwärts galt aber ſolches Verbot (Cod. Remensis, Cod. Ratoldi, ib. III, 356). Auch in der ganzen Oſterwoche wurde den Neugetauften die heilige Communion gereicht (Ordo Rom. vulg.), ebenſo im Falle einer ſchweren Krankheit. So erklären die Capitularien der fränkiſchen Könige (l. 1, c. 161), Walter von Orleans (Capit. n. 7) und Regino (l. 1, c. 69), es müſſe die Euchariſtie auch deßwegen aufbewahrt werden, um ſie den ſterbenden Kleinen zu jeder Stunde reichen zu können. Ferner war es im Morgen- und Abendlande eine Zeit lang Sitte, die Ueberbleibſel vom heiligen Mahle durch Kinder aufzehren zu laſſen. Quaecunque reliquiae sacrificiorum, verordnen die Väter von Macon im J. 585, post peractam Missam in sacrario supersederint, quarta vel sexta feria innocentes ab illo, cujus interest, ad ecclesiam adducantur, et indicto eis jejunio, easdem reliquias conspersas vino percipiant (can. 6, Hard. III, 462). Vgl. die Synode von Tours im J. 813 (can. 19), Evagrius (Hist. eccl. 4, 36), Nicephorus Calliſti (Hist. eccl. 17, 25). Die dermalige Sitte der Lateiner entwickelte ſich vom 12. Jahrhundert an in der Weiſe, daß man Anfangs den Kleinen nur unconſecrirten Wein und unconſecrirtes Brod reichte, bald aber auch dieſes, ſowie die Communion ſelbſt verbot. So rügen die Darreichung von gewöhnlichem Brod und Wein Robertus Paululus (l. c.), Biſchof Odo von Paris im J. 1175 (c. 8, n. 39) u. ſ. w., ſo die Darreichung der heiligen Communion ſelbſt die Synode von Trier im J. 1227 (c. 3). Thomas von Aquin ſucht dieſes letztere Verbot ſchon zu begründen (in 4 dist. 23, q. 2, art. 2). Eine Erinnerung an die ehemalige Sitte iſt die Vorſchrift im Manuale von Amiens im J. 1524, den getauften Kindern gewöhnlichen Wein mit den Worten zu reichen: Corpus et Sanguis D. N. J. Chr. custodiat te in vitam aeternam. Amen. In der frühern Konſtanzer Diöceſe brachte man die Kinder acht Tage nach der Taufe in die Kirche, und der Prieſter gab ihnen, nachdem er ſelbſt in der heiligen Meſſe communicirt hatte, einige Tropfen der Ablution mit den Worten: „Die Theilnahme an dieſer Ablution gereiche dir zum Heile des Leibes und der Seele“ (Marzohl u. Schneller, Liturgia sacra, II, Luzern 1835, 120). [Fr. X. Schmid.]

Kindergarten, der, iſt eine Anſtalt für gemeinſchaftliche Erziehung von Kindern, welche noch nicht ſchulpflichtig ſind. Begründer derſelben iſt Friedrich Fröbel, welcher am 21. April 1782 zu Oberweißbach im Fürſtenthum Rudolſtadt als Sohn des dortigen Predigers geboren wurde und ſich zuerſt naturwiſſenſchaftlichen, dann pädagogiſchen Studien zuwandte. Nachdem er, noch jung, zwei Jahre in Peſtalozzi's Erziehungsanſtalt zu Yverdun als Lehrer und Lernender zugebracht hatte, machte er für ſeine eigenthümlichen pädagogiſchen Ideen durch verſchiedene Schriften, durch Vorträge und durch Errichtung einer Erziehungsanſtalt (zu Keilhau, dann zu Liebenſtein, zuletzt zu Marienthal im Thüringer Walde) Propaganda. Er ſtarb am 21. Juni 1852 im Alter von 70 Jahren. Seine Erziehungsgrundſätze hängen innigſt mit ſeiner ganzen Weltanſchauung zuſammen, die ſelbſt wieder das Ergebniß ſeines eigenen Entwicklungsganges iſt. Schon als mutterloſes Kind verſenkte ſich Fröbel in die Anſchauung der Natur; dieſe wurde ſeine Lehrmeiſterin, „der Baum ſein Rector“, wie er ſelbſt zu ſagen pflegte. „In Allem“, meint Fröbel, „ruht, wirkt und herrſcht Göttliches, Gott. Das Weſen jeden Dinges iſt das in ihm wirkende Göttliche. Die Beſtimmung aller Dinge aber iſt, das in ihnen lebende Göttliche, ſo ihr Weſen zu offenbaren. Der Menſch iſt der höchſte Gedanke Gottes. Im Kinde iſt der Menſch

all' seinen Anlagen und der Einheit seines Wesens schon da. Es muß als Glied des großen Lebensganzen erkannt und demgemäß in allseitiger Lebenseinigung gepflegt, entwickelt, erzogen, gebildet und behandelt werden. Es ist in der Allseitigkeit seiner Beziehungen als Naturkind, als Menschenkind und als Gotteskind seinem Leben, Lieben und Schauen nach zu beobachten und zu pflegen ... Jeder einzelne Mensch ist ein besonders ausgesprochener Gedanke Gottes; daher muß das im Menschen lebende Göttliche an und für sich gut sein, so lange (sic!) es unverletzt ist. Der Erzieher hat die Verpflichtung, so lange die Unverletztheit des Göttlichen im Kinde anzunehmen, bis er den Beweis für das Gegentheil hat; erst dann ist er befugt, vorzuschreiben und einzugreifen ... Alle thätige, vorschreibende und bestimmende, eingreifende Lehre, Unterricht und Erziehung muß auf die Menschen, in ihrer ursprünglichen Gesundheit betrachtet, nothwendig vernichtend, zerstörend und hemmend wirken ꝛc." Diese, aus den Schriften Fröbels gezogenen Hauptsätze bekunden nicht nur seine verworrene und bombastische Schreibweise, sondern deuten auch an, wie er die Natur, die Bestimmung und die Aufgabe der Erziehung des Menschen auffaßt. Er ist ein unklarer Schwärmer, bei dem man vergeblich klare, wissenschaftliche Definitionen und Deductionen sucht. Sein Gemüth, welches nicht genährt war durch die Milch des positiven Glaubens, suchte Befriedigung in einer sentimentalen Naturbetrachtung, die ihm wohl als Leiter zu einer bessern Gotteserkenntniß hätte dienen können, wenn ihn nicht die Schelling'sche Philosophie auf Abwege geführt hätte. Schellings Pantheismus und später Krause's „Urbild der Menschheit" haben Fröbels Weltanschauung wesentlich beeinflußt. Er redet viel von Gott und Göttlichem, aber sein Gott ist nicht der dreieinige Gott des Christen, sondern der pantheistische „Gott". Vielfach findet man bei ihm schon Anklänge an den Naturalismus, den nothwendigen und historischen Ausläufer des Pantheismus. „Das Göttliche in jedem Ding", sagt Fröbel, „ist sein Wesen, seine Natur." Es nimmt sich großartig aus, wenn er das Kind der Mutter mit den Worten übergibt: „Dein Kind ist Gottes Gabe; Göttliches ist hier zu pflegen!" Allein in demselben Sinne kann Fröbel dem Gärtner ein junges Pflänzchen überreichen und pathetisch ausrufen: „Hier hast du Göttliches zu pflegen!" Fröbel, der mit Pestalozzi viele Aehnlichkeit hat, steht dem positiven Christenthum noch ferner als letzterer. Er ignorirt die übernatürliche Bestimmung des Menschen, schöpft seine Gottes- und Menschenkenntniß nur aus dem Buche der Natur, aus welchem jeder bekanntlich nur das herausliest, was er zuvor hineingedacht hat. So läugnet er auch die Erbsünde; er meint, jeder Mensch komme noch heute so „unverletzt" zur Welt, wie der erste Mensch aus der Hand Gottes hervorging. Darum ist das Christenthum, von welchem Fröbel öfters redet, nur eine schöne Doctrin, nicht Erlösung und Gnade. Fröbel will auch kein positives Einwirken auf den Zögling, sondern nur Entwicklung. Weil nach ihm nur gute Anlagen im Menschen sind, so hat der Erzieher nicht mehr zu thun als der Gärtner, nämlich schädliche Einflüsse abzuhalten und die natürliche Entwicklung „durch Anregen und Vorführen von Mitteln dazu" zu befördern. Damit hat Fröbel, welcher auf Diesterweg erkennbar eingewirkt hat, den Begriff der Erziehung geradezu vernichtet. Die bloße Entwicklung ist keine Erziehung, denn sie läßt den Menschen wie er ist; sie beherrscht nicht die (verderbte) Natur, sondern wird von dieser beherrscht. Sie empfängt einen noch unvollständig entwickelten Naturmenschen und gibt einen entwickelten Naturmenschen zurück. Die wahre Erziehung muß mehr thun, als bloß entwickeln, sie muß den Menschen umschaffen, veredeln, erheben, daß er ähnlich werde dem Urbilde der Menschheit, Jesu Christo; sie muß deßhalb die bösen Neigungen unterdrücken, die guten Anlagen wecken und bilden und das durch die Taufe begründete übernatürliche Glauben, Hoffen und Lieben nähren und fördern.

Durch Verwerfung des christlichen Begriffes von Erziehung ist Fröbel ein Mitbegründer der modernen unchristlichen Pädagogik geworden, obwohl er seine erziehlichen Grundsätze nur auf der untersten Stufe der Erziehungsanstalten, im Kindergarten, verwirklichte. Letzterer, die eigentliche Schöpfung der Fröbel'schen Pädagogik, macht den Beschäftigungstrieb zum Hebel des ganzen Erziehungswerkes. „Sobald das Kind", sagt Fröbel, „seine Glieder selbständig regen kann, beginnt es auch Stoffe zu behandeln, zu drehen und zu wenden, zu zerlegen und zusammenzusetzen. Es ist daher schon von diesem Zeitpunkte an als ein schaffendes Wesen zu betrachten und zu behandeln und zum Selbstschaffen zu befähigen und auszubilden. An die Pflege des Beschäftigungstriebes und an die Hütung der ersten Kinderbeschäftigungen muß sich Alles anknüpfen, und aus demselben muß Alles hervorgehen, was zur wahrhaft menschlichen Entwicklung und Erziehung des Kindes geschehen soll ... Das Erste und Wesentlichste bleibt bei den Kindergartenbeschäftigungen immer das Thun; an dem Thun, dem Selbstthun, dem Schaffen, Sichbeschäftigen wächst das Kind herauf. Daran knüpft sich das Schauen; dieß wird erklärt durch das Sprechen, das Wort; dieß aber weckt wieder das Denken." Der bloßen Worterziehung gegenüber ist es sicher ein Fortschritt, wenn die Kindererziehung auch den Thätigkeitstrieb der Kleinen in ihren Dienst nimmt. Aber eine Einseitigkeit ist es, wenn nach Fröbel „alles (erziehliche Wirken) sich an die Beschäftigungen der Kinder anknüpfen und daraus hervorgehen soll". Auch die Kinder haben Momente und Stunden des Staunens, des innern Brütens, welche für die geistige Entwicklung von größter Wichtigkeit sind. In diesen Stunden öffnen sich gleichsam die Knospen der Geistesvermögen, und die Seele ist rein innerlich thätig. Sollte alle

Entwicklung allein aus dem Thun und Schaffen hervorgehen, so könnten die Kleinen kaum zu sich selbst kommen. Eine Einseitigkeit ist es auch, daß die Kinder — wie die Fröbelianer rühmend verkünden — Alles durch Selbstbeobachten, Selbstschaffen und Selbstprüfen sich aneignen sollen. Der Geist des Menschen hat nicht bloß die Kraft der Spontaneität, sondern auch die Fähigkeit der Receptivität, und letztere ist in der Jugend weitaus vorherrschend. Und warum soll denn das Kind sozusagen den ganzen Bildungsgang der Menschheit an sich nochmals durchmachen, Alles erst selbst erringen? Es will fertige Wahrheit und wendet sich vertrauensvoll mit tausend Fragen an den Erzieher — soll dieser ihm die Wahrheit nicht mittheilen dürfen? Sagt man schon zum Kinde: „Suche, prüfe, finde selbst!“ so gibt man ihm Steine statt des Brodes. Zuerst muß der kindliche Geist durch angemessene Nahrung erstarkt sein, ehe vom eigenen Erarbeiten der Wahrheit die Rede sein kann.

Wie die Idee des Kindergartens auf einseitigen und deßhalb falschen Voraussetzungen beruht, so kann auch die Praxis des Kindergartens, d. i. die Art und Weise, wie jene Idee von Fröbel und seinen Nachtretern (besonders von Aug. Köhler in Gotha) ausgestaltet wurde, von Verkehrtheiten nicht freigesprochen werden. Die Einrichtung des Kindergartens ist nämlich folgende: Die drei- bis siebenjährigen Kinder werden zu einer Gemeinschaft vereinigt, die von der Kindergärtnerin oder „Tante“ geleitet wird. Die größere Hälfte der Zeit soll der körperlichen Bewegung und Uebung gewidmet werden. Bei günstiger Witterung spielen die Kinder auf einem freien Platze, marschiren, gehen in das Gärtchen, wo jedes ein kleines Beet haben soll, betrachten ihre Blumen und unterhalten sich nach Belieben. Im Winter oder bei ungünstigem Wetter sind sie in den Spiel- und Beschäftigungssälen. Dort beschäftigen sie sich mit Bauen, Flechten, Stäbchenlegen, Ausstechen, Aufkleben ꝛc., oder es wird ihnen ein Liedchen vorgesagt, eine Geschichte erzählt, ein Kinderlied gesungen ꝛc. Von der spielenden Beschäftigung soll lückenlos bis zur ernsten Arbeit fortgeschritten werden. Der Ausschluß von den Spielen und Beschäftigungen ist die größte Strafe für die Kinder; andere Strafen sind überflüssig, denn die Kinder nehmen sich keine Zeit dazu, sich in Unarten zu ergehen (?). Die Spiel- und Beschäftigungsstoffe des Kindergartens sind der Ball, die Kugel, die Walze, der Würfel, Baukästen, Legetäfelchen, das Faltblatt, das Ausschneideblatt, das Flechtblatt, Legestäbchen, Ringe, Erbsenarbeiten, Verschränkstäbe, der gegliederte Stab, Schnürstreifen, Faden, die Linie (Netzzeichnen), Ausstechen, Ausnähen, Ausmalen, Thon, Sand, Sägmehl ꝛc. Dazu kommen Bewegungsspiele, Erzählungen, Lieder, Gespräche. So schildert August Köhler das Leben des Kindergartens. Sieht man aber näher zu, wie diese Spiele und Beschäftigungen betrieben werden, so kann man sich kaum der Wehmuth erwehren ob der vielfachen pädagogischen Sünden, deren sich der Kindergarten an der Kindesnatur schuldig macht. Ueberall herrscht der Zwang, die alle Individualität vernichtende und alle Freudigkeit zerstörende Schablone; nach den Dictaten der „Tante“ wird gebaut, geflochten und gefaltet, und selbst beim Spiele herrscht keine freie Bewegung, sondern pedantisches Reglement. Ueberdieß wird bei allem Thun geredet oder gesungen, und zwar wiederum genau nach Vorschrift. Einige Beispiele mögen dieses Urtheil begründen. Fr. Fröbel hat u. a. ein Hand- und Fingerspiel erfunden mit dem Titel „Sieh' hier die Geschwisterchen“ (vgl. Köhler, Die Bewegungsspiele des Kindergartens, Weimar 1870, 146 f.). Die ganze Handlung ist diese: „Die erhobenen Finger beider Hände bilden die Geschwister, welche sich umarmen, d. h. sich langsam falten und auf den Schoß niedersinken.“ Abgesehen von der Vorstellungsverwirrung, die für die Kinder aus dem Umarmen der Finger entstehen muß, so wird zu dieser kleinlichen Spielerei folgendes lange Lied gesungen: „Sieh' hier die Geschwisterchen ohne Harm — Sie sinken einander sanft Arm in Arm — Sind müde von des Tages Geschäfte — Und wollen sammeln neue Kräfte. — Doch ehe sie nun schlafen ein — Ihr Leben sie befehlen sein — Dem Lebensgeber ganz allein — Der Vater ihnen nun Schutz mag sein — Dann schlafen sie in sanfter Ruh — Der für Alle wacht — Hat nun auf sie Acht — Schließt ihnen dann sanft die Aeuglein zu. — Nun Kindchen, du mein — Ein Gleiches auch thu' — Und schlafe, schlafe in sanfter Ruh' — Und schlafe, schlafe in sanfter Ruh!“ Diese lange Reimerei zu einer kleinen Bewegung ist nicht kindlich, sondern kindisch. Bei einem andern Spiele (a. a. O. Nr. 77) sollen die Kinder so gruppirt werden, daß sie ein Schifflein (!) vorstellen. Dazu wird gesungen: „Ein Schifflein wird gerüstet — Zur Fahrt nach jenem Strand — Den Schiffern darauf gelüstet — Nach gutem Wind vom Land. — O lieber Blasius sende — Uns diesen Wind geschwind“ ꝛc. In diesem Liede kommen neben dem „lieben Blasius“ und dem Strand noch die Worte „Segel, Steuer, gelandet, gestrandet, Meer“ vor. Wer gibt den Kindern davon eine klare Vorstellung? Zu dem Gehspiele, in welchem sich die Kinderreihe zu einem Knäuel ein- und dann wieder aufwindet, wird das Lied gesungen: „Fädchen, Fädchen, wie ein Rädchen dich um deinen Anfang winde — Daß man dich als Knäuel finde“ ꝛc. (Das Rädchen windet sich nicht, sondern es dreht sich, und zwar nicht um seinen Anfang, sondern um seinen Mittelpunkt. Der Vergleich des Fädchens mit dem Rädchen ist also ein unglücklicher, und der Vergleich der Kinderreihe mit einem Fädchen ist nicht viel glücklicher.) Dann folgt (Köhler, Die Praxis des Kindergartens, Weimar 1871, I, 93) eine Besprechung, welche den Kindern die Begriffe „gerade, biegen, biegsam, krümmen, winden, Rolle, Knäuel, Garn, aufwickeln, befestigen, umdrehen, aufwinden“ zumal vorführt. Müssen

da die jungen Köpfe nicht verwirrt werden? Im Kindergarten ist viel Treibhauscultur, Verfrühung und Verkünstelung. Was sonst die Kinder nicht einmal in den ersten Jahren des Volksschulbesuchs lernen, das wird ihnen hier schon im vorschulpflichtigen Alter eingeprägt. Da lernen sie, was Winkel, senkrecht, gleichschenkelig ist; sie lernen ein Viertel, Sechstel, Achtel ꝛc. kennen; sie hören von Steuern, Prozessen, Kanonen, Rangordnungen der Fürsten, vom Fernrohr, Opernglas, Schacht, von der Tonhalle und dem Concertsaale ꝛc. reden; sie sollen das Wachsthum und die Entwicklung der Pflanzen betrachten — lauter Dinge, die weit über dem Horizont der Kinder liegen. Sie müssen ferner über ihr eigenes Thun in altkluger Weise reflectiren und reden und werden so systematisch zu oberflächlichen Schwätzern erzogen. Sie spielen nicht, um zu spielen, sondern um über das Spiel zu reden. Köhler sagt (a. a. O. 101) ganz offen heraus: „Auch bei den Kreisspielen ist nicht das Spiel selbst das Werthvollste für die Erziehung des Kindes, sondern das, was vor, während und nach demselben von der Kindergärtnerin und den Kindern gesprochen wird.“ Ueberhaupt dürfen die Kleinen nichts thun, ohne daß dazu und davon gesprochen und gesungen wird. Mit einem einzigen Würfel werden nicht weniger als 61 Uebungen gemacht und dann erst mit dem Würfel an der Schnur oder am Stäbchen wiederholt. Dabei wird immer geschwatzt, z. B. „Der Würfel deine Hand drückt nieder — Daß er nicht falle, drück' ihn wieder“ ꝛc. Sobald das Kind den Ball bekommt, muß es ihn besingen und 79 Uebungen mit ihm vornehmen, bis er endlich von der 80. Uebung an geworfen und gefangen wird. Wie lange müssen da die armen Kleinen auf die ächte Ballfreude warten! Insbesondere leidet der Kindergarten an einer unsinnigen Maßlosigkeit. Köhler gibt zu den Bewegungsspielen 275 Lieder, von denen manche 4—6 Strophen haben. Soll auch nur der dritte Theil davon ausgewählt werden, so sind es über 90 Lieder. Sollen diese gesungen werden, so müssen sie eben gelernt werden. Zu den Liedern der Bewegungsspiele kommen dann noch die Reime, mit denen das Ballspielen, Bauen, Falten, Flechten ꝛc. begleitet werden soll. Da murrt die moderne Pädagogik über den Gedächtnißstoff des Katechismus, zu dessen Einprägung die Volksschüler acht Jahre Zeit haben, und daneben treibt sie selbst mit den Kleinen des Kindergartens durch das Anlernen geistloser Reimereien einen „Memorir-Materialismus“, der ohne Vergleich ist. Maßlos ist der Kindergarten auch in den Beschäftigungen, indem er die Kinder mit gekünstelten Formen überhäuft und mit Hartnäckigkeit darauf besteht, alle möglichen Formen systematisch zu erschöpfen. So bietet die „Arbeitsschule“ von Seidel und Schmidt (Weimar) nicht weniger als 82 Mustervorlagen für das Flechten. Köhlers „Praxis des Kindergartens“ füllt drei stattliche Bände, von denen schon der erste über 300 Vorlagen (für die sechs ersten Gaben) enthält. Dieses Ausspinnen des Einzelnen, das Hervorsuchen der kleinsten und kleinlichsten Modificationen desselben Themas, dieses Schablonisiren und ängstliche Festhalten an der vorgeschriebenen Methode ist der Natur der Kinder widerwärtig und erstickt alle individuelle Entwicklung. Im Programm sagt man, die Zöglinge des Kindergartens sollen zur Selbstthätigkeit erzogen werden, aber in der Wirklichkeit dürfen sie sich nur regen und bewegen, wie es die Zwangsjacke, welche ihnen die Fröbelei anlegt, erlaubt. In einem Berichte über die Kindergartenarbeiten der Wiener Weltausstellung schreibt Kapri (in der Internationalen Ausstellungszeitung): „Der ewig gleiche Zwang eines in so vielen Ausstrahlungen variabeln, aber leider wenig variirten Systems, in welchem uns in den Kindergärten die arme kleine Menschheit eingeengt erscheint, diese vorgeschriebene Beschäftigungsweise nach strengster Ordnung, nach universellster Schablone wirkt nur in einer Richtung, in Beförderung mechanischer Geschicklichkeit, stimulirend und fördernd auf die kleinen Schutzbefohlenen, hemmend aber wirkt sie im Allgemeinen auf die geistige, selbständige Entwicklung. Die Grenze zwischen Ordnungssinn und Pedanterie scheint uns hier aufgehoben und Eins trübe in das Andere zu verfließen. Wir können uns nun und nimmer zu dem Glauben bekennen, daß die Kinder ein immenses Vergnügen daran finden, Hunderte von Quadratblättchen alle in der gleichen Form aus Papierstreifchen zu flechten. Wir haben mehr als einmal in Kindergärten ähnlichen Arbeitsübungen beigewohnt und gesehen, daß gerade die intelligentesten Kinder dem Zwange der vorgeschriebenen Arbeit oft weinend und schluchzend sich unterwarfen.“ Karl Waldau urtheilt im „Berliner Tageblatt“ bei Gelegenheit des Berichts über die vorletzte Pariser Ausstellung: „In der Niederländer und Schweizer Abtheilung begegnen wir den Sünden eines Systems, das sich mit wachsender Gewalt der frühesten Erziehung bemächtigt. Ich meine das Fröbel'sche Kindergartensystem, dem man die armen Kleinen, ehe sie recht kriechen und sitzen können, zum Opfer hinwirft. Ein Kind mit greisenhaftem Gesicht — das ist das Fröbel'sche System. Man zwingt die Kinder, nach Kategorien zu spielen, in philosophischen Formen lustig zu sein und die übersprudelnde selige Kindeslaune aus bestimmten Utilitätsgründen und logischen Regeln auszuleben. Was wird aus solchen Kindern, die man nach Schablonen gedrillt, deren lustig quellende Fröhlichkeit man in wohlgefügte Drainirröhren abgeleitet hat? Sie werden prosaische Flachköpfe, langweilige Dutzendmenschen, bar jeder Originalität. Das Fröbel'sche System bestreut die hellen Blüten des Kindergemüths mit Staub und Asche und gießt über das Feuer der Kindesphantasie kaltes Wasser. Dieses Singen, Tanzen und Marschiren nach Commando, dieses Spielen mit ‚zweckvollen, sinnschärfenden, verstandanregenden‘ Gegenständen macht die Kinder verdrossen

und allklug, es streift den Schmelz der Kindlichkeit von der Seele. Wie das Zuvielregieren in der Politik, so ist das Zuvielerziehen in der Menschenbildung ein arges Uebel. Man gestatte dem Kinde doch, Kind zu sein!" Der Verfasser der „Berliner Briefe über Erziehung" schreibt (S. 24 f.): „Ich habe wiederholt wahrnehmen müssen, daß Knaben, welche in der Methode der Kindergärten jahrelang erzogen worden waren, noch mit neun oder zehn Jahren eine Art Traumleben führten, aus dem sie kaum aufzuwecken waren; das Anschauungsvermögen war so einseitig auf Kosten der übrigen Kräfte, namentlich des Verstandes, ausgebildet, daß sie zu munterer Aufmerksamkeit und leichter, scharfer Auffassung ganz unfähig waren." (Vgl. auch Jos. Gruber, Die Pädagogik des Kindergartens und der Bewahranstalt, Berlin 1869, 116 f.)

Auch vom religiösen Gesichtspunkte aus ist das System des Kindergartens zu verwerfen. Der Kindergarten ist, entsprechend den oben dargelegten Grundsätzen Fröbels, entschieden confessionslos, somit antikatholisch. Er bietet dem Kinde nur ein bischen Naturreligion. Bertha v. Marenholtz-Bülow, die eifrigste Verbreiterin der Fröbel'schen Ideen, schreibt (Das Kind und sein Wesen I, 108): „Unter den Einflüssen der Natur soll das Kind groß werden. Dort soll es die Gesetzlichkeit aller organischen Bildung allmälig erkennen, soll durch liebendes Pflegen von Pflanzen und Thieren sich vorbereiten zur liebenden Pflege in der Menschenwelt, soll, die Werke nachahmend, den großen Werkmeister (sic!) finden und lieben als Schöpfer der Natur und seinen Schöpfer; soll den Frieden, der in der Natur und in der Beschäftigung mit ihr waltet, einathmen, ehe das Getöse der Welt und die Sünde in seine Brust einziehen." Wir aber müssen verlangen, daß das Kind auch unter den Einflüssen der Gnade aufwachse. Uns sind die Kinder nicht bloß Erdenbürger, sondern auch Glieder des Reiches Gottes, für dessen Herrlichkeit sie frühe Sinn und Verständniß haben, nach dem tiefsinnigen Worte Jean Pauls, daß in jedem Kinde eine religiöse Metaphysik schlafe. Die Kleinen sind nicht bloß Pflänzchen im Garten der Natur, sondern durch die Taufe sind sie auch edle Sprößlinge im Garten der Kirche geworden und müssen als solche gepflegt und erzogen werden. Sie sollen nicht nur die Gesetze der Naturordnung, sondern auch frühzeitig die Gesetze der übernatürlichen Weltordnung kennen und üben lernen, und sie müssen nicht allein Gott den Schöpfer, sondern auch Gott den Erlöser erkennen und lieben, der so ernstlich verlangt: „Lasset die Kindlein zu mir kommen und wehret es ihnen nicht!" Nur ein Uebermaß von Kirchenhaß kann verlangen, daß schon das lallende Kind der confessionslosen Fröbelei überantwortet werde. Bei der zu Erfurt abgehaltenen „Generalversammlung des deutschen Fröbelverbandes" erklärte der Referent ganz offen: „Die Aufgabe des Vereins ist die naturgemäße Erziehung der Jugend und muß die bisherige Erziehung verdrängen, d. h. sie muß als Gegensatz zur confessionellen, überhaupt religiösen Erziehung gedacht werden. Naturgemäß will sie sein ihrem Ziele nach, indem sie nur den natürlichen Beruf des Menschen als Gatte, Gattin, Bürger ꝛc. in's Auge faßt, dagegen alle Beziehungen des Menschen zu Wesen über dieser Natur verwirft ... Diese Erziehungsmaxime ist eine Fortsetzung und Vollendung vom Werke Luthers. Luther hat das kirchliche Lehramt und Priesteramt verworfen und an deren Stelle die freie Bibelforschung und Seligkeitsgewißheit ohne Vermittlung gesetzt, d. h. die Auctorität verworfen. Er hat noch großen Werth auf die Glaubenssätze gelegt und damit die Glaubensunterschiede und den Glaubenskampf fortgesetzt. Fröbel geht aber weiter, er hebt die Auctorität der Kirche und den Unterschied der Confessionen auf und setzt an deren Stelle das Princip der einigenden und versöhnenden Bruderliebe" (Magazin für Pädagogik 1880, Nr. 26). Das ist deutlich und erklärt hinlänglich, weßhalb gerade die Loge und die Socialdemokratie überall für den Fröbel'schen Kindergarten eifert. Daß die antichristlichen Grundsätze in der That durchgeführt werden, ersehen wir aus der Zeitschrift „Kindergarten" von Fr. Seidel in Weimar. In Nr. 1 vom Jahre 1889 wird in einem Aufsatze „Weihnachtsfeier im Kindergarten" gesagt: „Der religiöse Standpunkt der Kindergärtnerin kommt dabei nicht in Betracht ... Wenn man den Kindern religiöse Wahrheiten, und seien sie in noch so schöner Form dargebracht, verkünden läßt, die sie nicht verstehen, einfach nicht begreifen können, so ist das eine Versündigung an des Kindes Natur."

Die Socialdemokratie schwärmt für den Kindergarten, weil sie richtig erkannt hat, daß derselbe neben dem religiösen Nihilismus die sociale Auflösung befördert. Fröbel und seine Anhänger erklären den Kindergarten für eine nothwendige Ergänzung der Familienerziehung und verlangen, daß alle Kinder vom dritten Jahre an dem Kindergarten zugeführt werden. „Mütter, schickt eure Kinder unbedingt in den Kindergarten!" mahnt Köhler. Er begründet diese Mahnung also: „Der Zweck des Kindergartens ist Erziehung zur Gemeinschaft; dieser Zweck kann nur in größerer Gemeinschaft und nicht in der Familie erreicht werden, wenigstens ebenso schwer und unvollkommen, wie der Unterrichtszweck in der Familie erreicht wird." Alle Kinder sollen darum in den Kindergarten, „wo sich altersgleiche Kinder antreffen und einen erziehlichen Einfluß auf einander ausüben, wo Kinder andere Kinder kennen lernen und mit dem Studium der Menschenkenntniß (!) beginnen können, und wo die Uebung in den geselligen Tugenden angebahnt wird" (Der Kindergarten in seinem Wesen dargestellt, Weimar 1868, S. 23. 38. 47). Nach Gottes Ordnung ist aber die Familie das eigentliche Kinderheim, wo das Kind zur Gemeinschaft erzogen und in den geselligen Tugenden geübt wird. Sie ist der von Gott gepflanzte Garten, in welchem das junge „Menschengewächs" am besten

gedeiht, wo alle seine edlen Triebe an der Wärme des Mutterherzens sich entfalten. Erst wenn sich das Kind in diese engere Gemeinschaft eingelebt hat und in dieser erstarkt ist, kann es der Zugluft einer größern Gemeinschaft ausgesetzt werden. Selbst in Sparta, wo die Erziehung zum Gemeinwesen das Hauptziel aller Erziehung war, beließ man die Kinder bis zum siebenten Jahre in der Familie. Die Bande der Familie sind leider schon genug gelockert, sie müßten vollends zerreißen, wenn die Ansprüche des Kindergartens erfüllt würden. Es ist allerdings schlimm, daß viele Mütter aus dem Arbeiterstande ihre Kinder nicht selbst hüten, pflegen und erziehen können, weil sie mit der Noth des Lebens zu kämpfen haben und dem Verdienste nachgehen müssen, und für die Kinder solcher Mütter ist eine, die Familie ersetzende Anstalt nothwendig. Diese Anstalt ist aber nicht der Kindergarten, wo eine confessionslose oder aufgeklärte „Tante" des Geldes wegen die Kleinen abrichtet, sondern die christliche Bewahranstalt, wo die Ordensschwester um der Liebe Christi willen mit himmlischer Geduld die Kinder behütet, pflegt, zum Spielen und zu leichten Fertigkeiten anleitet, im Gebete und in den Anfangsgründen der Religion unterweist, mit Einem Worte, christlich erzieht. Der Fröbel'sche Kindergarten aber ist aus pädagogischen, religiösen und socialen Gründen zu verwerfen und zu bekämpfen. In Preußen war derselbe von 1851 bis 1861 als ein „staatsgefährliches und irreligiöses Institut" verboten. — Literatur. Die angeführten Schriften und Alexander Bruno Hanschmann, Friedrich Fröbel, die Entwicklung seiner Erziehungsidee, Eisenach 1874; Lina Morgenstern, Der Kindergarten und die Schule, Leipzig 1874; Schliephake, Ueber Fr. Fröbels Erziehungslehre, deren wissenschaftliche Begründung und Fortbildung, Berlin 1872; B. v. Marenholtz-Bülow, Der Kindergarten des Kindes erste Werkstätte, Dresden 1878, 2. Aufl.; Ernst Barth, Bilder aus dem Kindergarten, Leipzig 1873; J. H. v. Fichte, Die nächsten Aufgaben für die Nationalerziehung der Gegenwart mit Bezug auf Fr. Fröbels Erziehungssystem, Berlin 1870; Magazin für Pädagogik, Spaichingen 1870, H. 4; 1871, H. 1; 1873, H. 4. [Knecht.]

Kindermann, Ferdinand, ein verdienter Schulmann, war im letzten Drittel des 18. Jahrhunderts der Reformator des deutschen Volksschulwesens in Böhmen, welches unter den Drangsalen des Erbfolgekrieges und des siebenjährigen Krieges tief gesunken war. Er war am 27. December 1740 zu Königswalde (Böhmen) geboren, studirte zu Prag katholische Theologie und wurde 1771 als Pfarrer von Kaplitz, einem Landstädtchen im Kreise Budweis, eingesetzt. Der Wellenschlag der von Felbiger (s. d. Art.) in Sagan angeregten pädagogischen Bewegung war um jene Zeit schon nach Böhmen gedrungen, und Professor K. H. Seibt in Prag, dessen Antrittsrede „von dem Einflusse der Erziehung auf die Glückseligkeit des Staates" (Prag 1771) handelte, hielt öffentliche Vorlesungen über die Erziehungskunst. Auch der junge Pfarrer von Kaplitz war von dieser Bewegung ergriffen und betrachtete mit Recht die Sorge für eine gute Erziehung der Kinder seiner Pfarrei als eine seiner wichtigsten Amtspflichten. Er begab sich deßhalb vor Antritt seiner Pfarrstelle nach Sagan, um die Felbiger'schen Schulverbesserungen durch den Augenschein kennen zu lernen. Die dort gemachten Erfahrungen begann er sofort nach seiner Investitur in Kaplitz nutzbar zu machen. „Der erste Tag," schreibt er, „den ich der Seelsorge widmete, war auch der erste, den ich auf die Schule verwendete." In letzterer sah es ziemlich trostlos aus. „Die Kinder", so erzählt er, „waren alle, große und kleine, unter einander vermengt. Die einen verlangten, daß man ihnen Brod bräche, die anderen wollten Milchspeise, und noch andere schienen gar nichts zu wollen. Bald lief eines hinaus, bald kam eines herein. Wenn eines die Lection laut aufsagte, so schwatzte ein anderes, das dritte lallte oder murmelte des ersten Worte nach. Viele kamen nur alsdann in die Schule, wenn sie die Zeit nicht anders zuzubringen wußten. Der Schulmeister mitten unter ihnen war nicht vermögend, dem Uebel abzuhelfen. Die Leichtfertigkeit der Kinder konnte er so wenig verhüten, als ihnen das Essen und Lachen verwehren. Die Lehrart war ganz mechanisch. Sie ging nur dahin, den Kopf mit Wörtern anzufüllen, mit denen die Schüler keine Begriffe verbanden; in den Verstand kam davon wenig und in das Herz noch weniger — gar nichts. Die Religion war ein bloßes Gedächtnißwerk, und einige Fragen aus dem Katechismus beantworten machte das ganze Wesen des Religionsunterrichts aus" (Nachricht von der Landschule zu Kaplitz, 2. Ausgabe, Prag 1774, 8 f.). Ohne Ueberstürzung, mit vieler Liebe und Klugheit und mit unermüdlicher Geduld suchte Kindermann die Schule seiner Pfarrei zu heben. Zunächst unterwies er den Lehrer privatim in der rechten Methode des Schulhaltens, theilte die Schüler in passende Abtheilungen und organisirte einen systematisch fortschreitenden Klassen- oder Massenunterricht an Stelle des seitherigen Einzelunterrichts. Sodann gewann er den Patron des Städtchens, Grafen Buquoy, und die Bürgerschaft für die Sache der Schule, so daß sie die nothwendigen Schulgeräthe anschafften und das Gehalt für einen zweiten Lehrer bereitstellten. Daneben suchte er durch Predigten und Ermahnungen die Eltern zu bestimmen, daß sie ihre Kinder zur Schule schickten, und benutzte vorzugsweise zwei Lehrgegenstände als Reizmittel zum fleißigen Schulbesuch, „nämlich eine schöne Handschrift, die auch den gemeinen Mann besticht, und den Musikunterricht, denn diesem sind (in Böhmen wenigstens) die Eltern immer geneigt". Von einem Schulzwange durch die obrigkeitliche Gewalt wollte Kindermann nichts wissen. „Die Erfahrung hat gelehrt," so schreibt er, „daß die gezwungene Schulverbesserung, die man gleichsam

mit stürmender Hand eingeführt, Heuchler, redende Maschinen, aber keine moralischen Menschen erzeugt hat. Mir blieb nichts als die Hoffnung übrig, daß mein Eifer, der Lehrer Einsicht, Emsigkeit und Geduld endlich doch die kalten Herzen erwärmen, und der Fortgang der Kinder die Eltern von selbst bewegen würde, ihre vorgefaßten Meinungen abzulegen und unseren Schulbemühungen aufrichtig und aus eigener Entschließung Hand zu bieten. Ich empfahl allen Schulcandidaten, sie möchten nie vergessen, daß nur Einsicht und eifrige Arbeitsamkeit Schulen verbessern, doch nur alsdann, wenn der Eifer von der Sanftmuth begleitet wird." Durch rein moralische Mittel und „ohne fundo publico" führte Kindermann in einer Zeit großer Theuerung eine Schulreform durch, die weithin Aufsehen erregte und Anregung gab. Bald erweiterte sich sein Wirkungskreis, da er 1775 als Rath in die neugegründete Schulcommission zu Prag berufen und zum Oberaufseher des deutschen Volksschulwesens in Böhmen, sowie zum Professor der Pädagogik am Kleinseitener Gymnasium ernannt wurde. In dieser Stellung übte er auf die im November 1775 eröffnete Normalschule zu Prag, welche als Pflanz- und Uebungsschule für künftige Lehrer diente, einen maßgebenden Einfluß. Diesen benutzte er, um eine Einrichtung durchzuführen, welche ihm für alle Zeiten eine Stelle unter den schöpferischen Pädagogen sichert. Mit klarem Blick erkannte er, seiner Zeit weit vorauseilend, die sociale Bedeutung der Volksschule und unternahm es, seine Nation durch die Schule zu einem industriellen Volke zu machen. In der Schrift „Von der Entstehung und Verbreitungsart der Industrieklassen in den Volksschulen des Königreichs Böhmen" entwickelt er seine Ideen, indem er u. A. sagt: „Bei näherer Betrachtung der Volksschulen nahm ich wahr, daß man in selben die Jugend gerade mit dem, was sie zeitlebens am meisten bedurfte und brauchte, am wenigsten beschäftigte, daß man darin viel Unnützes und beinahe Alles auf eine verkehrte Art lernte [lehrte]. Ich sah hierin die Quelle des Müßigganges, der Armut, der Bettelei, der seichten Religionskenntnisse, der Lauigkeit in der Ausübung ihrer Gebote und mehrere Untugenden ... Ich war einmal überzeugt, daß unsere Volksschulen, wenn sie auch normalmäßig eingerichtet wären, ihrer Erwartung nicht ganz entsprechen und ihren Endzweck im gemeinen Leben gar nicht erreichen können; man müßte deßwegen der Jugend in denselben nebst den gewöhnlichen Lehrgegenständen Arbeitsamkeit beibringen, man müßte darin Arbeitsklassen anlegen, sie mit den literarischen Gegenständen verbinden und die Schüler zur Arbeit leiten, um sie ihnen von Kindheit her anzugewöhnen. Nur dadurch dürfte Arbeitsamkeit und Industriegeist national werden ... Der Ausführung dieses Gedankens, so wichtig und wohlthätig er auch in der Folge für das menschliche Geschlecht werden dürfte, stellte sich eine ungeheure Zahl von Hindernissen entgegen. Indessen ließ ich meinen Muth nicht sinken; ich war einmal sicher, daß Arbeitsamkeit jedem Menschen nützlich und daß die Jugend jeder Richtung fähig ist. Ich hatte es nur dahin zu bringen, daß es die Jugend vergnügte und die Eltern interessirte, frühzeitig arbeitsam zu sein." Er verband deßhalb mit der Lernschule eine Arbeits- oder Industrieschule, in welcher die Knaben im Gartenbau, Seidenbau und in der Baumcultur, die Mädchen im Spinnen, Stricken, Nähen, Klöppeln ꝛc. unterwiesen wurden. Diese Einrichtung verbreitete sich bald in ganz Böhmen, gewann der Volksschule viele neue Freunde und trug wesentlich zur Hebung der Industrie im genannten Königreiche bei (vgl. Krünitz, Oekonomisch-technolog. Encyklopädie LXII, 131 ff.). So ward Kindermann der Schöpfer der sogen. Industrieschule oder des Handarbeitsunterrichts, welcher heutzutage fast allgemein für die Mädchen der Volksschule und der weiblichen Bildungsanstalten obligatorisch ist. In Anerkennung seines erfolgreichen Wirkens verlieh ihm die Kaiserin Maria Teresia 1777 die Dechantei der Collegiatkirche zu Allerheiligen ob dem Prager Schlosse, sowie die infulirte Abtei von Petur in Ungarn und erhob ihn zum Ritter „von Schulstein". Zwei Jahre nachher erhielt er auch noch die Propstei an der Wallfahrtskirche Maria Schein bei Teplitz. Später (wahrscheinlich 1790) wurde er Bischof von Leitmeritz; als solcher starb er am 25. Mai 1801. Mit Recht wird er neben Felbiger, welchen er an Originalität des Geistes übertraf, als Reformator und Organisator des österreichischen Volksschulwesens gerühmt. Aber bei aller Anerkennung, die man dem wohlgemeinten Wirken dieser bedeutenden Pädagogen zollen muß, darf man doch auch mit Bedauern darauf hinweisen, daß sie der Staatsregie des Schulwesens in die Hände gearbeitet haben, welche in den letzten Decennien so traurige Früchte namentlich in Oesterreich gezeitigt hat. — Literatur. Helfert, Die Gründung der österreichischen Volksschulen unter Maria Theresia, Prag 1860; H. Heppe, Geschichte der deutschen Volksschulen, Gotha 1858, I, 113 f.; J. Aigner, Der Volks- und Industriereformator Bischof Ferd. Kindermann, Wien 1867. [Knecht.]

Kindertaufe, s. Taufe.

Kindheit-Jesu, Titel religiöser Genossenschaften und Vereine. 1. Töchter von der Kindheit unseres Herrn Jesu (Filles de l'Enfance de N. S. Jésus-Christ), wurden 1657 zu Toulouse von Jeanne de Julliard, Gräfin von Mondonville, gestiftet zum Zwecke der Krankenpflege, der Waisenerziehung und des Unterrichtes solcher Kinder, deren Eltern den Calvinismus abgeschworen hatten. Alexander VII. approbirte 1662 die Statuten, und es entstanden sechs Niederlassungen. Aber schon 1686 wurde das Institut durch plötzlichen Befehl Ludwigs XIV. aufgehoben. (Vgl. Helyot VIII, 206; Reboulet, Hist. de la congrég. des Filles de l'Enfance, Amsterd.

[Avign.] 1734, Toulouse 1835; Julliard du Jarry, L'innocence justifiée ou l'hist. vérit. des Filles de l'Enfance, Toul. 1735.)

2. Schwestern von der heiligen Kindheit (Soeurs de la Sainte-Enfance), gestiftet 1840 zu Lavalla (Diöcese Lyon) zum Unterrichte der Kinder und zur religiösen Unterweisung der Fabrikarbeiter, besitzen 14 Niederlassungen. (Marchand, Moines et Nonnes II, Par. 1882, 361.)

3. Schwestern von der Congregation der Kindheit Jesu und Mariä (Soeurs de la Congrégation de l'Enfance de Jésus et de Marie), zwei Congregationen für Krankenpflege und Unterricht, von welchen die eine ihr Mutterhaus in Draguignan (Diöcese Fréjus), die andere zu Ste. Colombe-lez-Sens (Diöcese Sens) hat. Beide erhielten 1853 die staatliche Autorisation und besitzen jetzt in Frankreich über 30 Niederlassungen (Marchand, Moines et Nonnes II, 361.) [Streber.]

4. Der Kindheit-Jesu-Verein (Opus sanctae Infantiae) ist ein katholischer Missionsverein mit dem Zwecke, die christlichen Kinder von ihrem zartesten Alter an um das göttliche Jesukind zu vereinigen, damit sie im Hinblick auf ihr hochheiliges Vorbild nach dem Maße ihrer zunehmenden Kräfte die werkthätige Liebe zur eigenen Vervollkommnung ausüben, und zugleich mitwirken, daß unzählige Kinder, welche in China und in anderen Ländern von ihren heidnischen Eltern grausam dem Verderben preisgegeben werden, für das ewige und auch für das zeitliche Leben gerettet werden. Es gilt vor allem darum, diesen die Gnade der heiligen Taufe und, wenn sie am Leben bleiben, eine christliche Erziehung zu verschaffen, sie zu Handwerkern, Lehrern, Aerzten oder Priestern heranzubilden, die dann erfahrungsmäßig mit großem Eifer und Erfolg die Segnungen der christlichen Religion unter ihren Landsleuten verbreiten. Dieser schöne Verein wurde im J. 1843 zu Paris von dem hochwürdigen Bischof von Nancy, Charles de Forbin-Janson, gegründet. Die Gründung war veranlaßt durch die Nachrichten von dem traurigen Loose der Kinder in China und in anderen heidnischen Ländern. Diesem traurigen Loose abzuhelfen, sollten nach der Meinung des Gründers vor allem die christlichen Kinder sich vereinigen, weil dieselben noch keinen Verein hatten, der ihrem Alter und ihren Kräften angepaßt war, weil ferner die Kindheit so viele Segnungen durch das Christenthum empfange, und es daher billig sei, daß sie durch Gebet und Almosen mitwirke, den heidnischen Kindern dieselben Segnungen zu verschaffen. Auch sollte die Theilnahme an einem so schönen Werke der christlichen Liebe den Kindern ein Mittel sein, sich würdig auf die erste heilige Communion vorzubereiten und nach derselben in ihren guten Vorsätzen zu verharren. Der Verein wurde von den Päpsten Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII. wiederholt empfohlen und mit Gnaden und Ablässen ausgestattet. Er breitete sich in kurzer Zeit über fast alle Länder Europa's sowie über Nord- und Südamerika aus. Der Erfolg ist geradezu ein außerordentlicher. Jährlich werden nach Ausweis der Annalen, die in deutscher, französischer, italienischer und englischer Sprache wenigstens vierteljährlich erscheinen, mehrere hunderttausend heidnische Kinder getauft, eine große Anzahl derselben in christlichen Anstalten untergebracht, viele Missionen unterstützt, Missionare herangebildet u. s. w.

Der Verein steht unter dem Schutze des göttlichen Jesukindes, der allerseligsten Jungfrau, der heiligen Schutzengel, des hl. Joseph, des hl. Franciscus Xaverius und des hl. Vincenz von Paul. Er hat einen Generalvorstand in Paris, dem die allgemeine Leitung des Vereins und die Vertheilung der Beiträge an die einzelnen Missionen obliegt, einen Verwaltungsrath für Deutschland in Aachen und einen Diöcesanvorstand fast an jedem Bischofssitze, dem die einzelnen Pfarrvorstände beigeordnet sind.

Vorsteher des Vereins sind die Pfarrer der Gemeinden, in welchen der Verein besteht, oder die vom Pfarrer dazu bestimmten Priester. Einer besondern Vollmacht zur Einführung des Vereins bedarf es nicht. Der Verein ist in einer Pfarrei eingeführt, sobald er daselbst zwölf Mitglieder zählt. Zwölf Mitglieder, zu Ehren der zwölf Jahre der Kindheit Jesu, bilden eine Einigung, zwölf Einigungen eine Unterabtheilung, zwölf Unterabtheilungen eine Abtheilung. Jede Einigung erhält gegen regelmäßige Ablieferung der Beiträge unentgeltlich ein Exemplar der Jahrbücher. Mitglieder des Vereins können die Kinder gleich nach der heiligen Taufe werden und dann von der ersten heiligen Communion an lebenslänglich Theilnehmer bleiben, wenn sie mit vollendetem 21. Lebensjahre zugleich in den Verein zur Verbreitung des Glaubens eintreten. Für Oesterreich und Italien hat der apostolische Stuhl diese Bedingung aufgehoben. Die Mitglieder verpflichten sich, monatlich wenigstens fünf Pfennige als Beitrag zu geben und täglich ein Ave Maria zu beten mit dem Zusatze: Heilige Jungfrau Maria, hl. Joseph, bittet für uns und die armen Heidenkinder! Bis die Kinder selbst dieses zu thun vermögen, soll es für sie von den Angehörigen geschehen. Jedes Kind erhält beim Eintritt ein Bild und eine Vereinsmedaille. Wer täglich das Vereinsgebet verrichtet und einmal einen Beitrag von wenigstens 100 Franken spendet, ist lebenslängliches Mitglied des Vereins. In der Zeit von Weihnachten bis Mariä Lichtmeß, während welcher die Kirche die heilige Kindheit Jesu verehrt und zugleich die Berufung der Heiden zum Christenthum feiert, wird an einem beliebigen Tage eine heilige Messe für die lebenden Mitglieder und Theilnehmer gelesen. Dabei soll den Gläubigen und besonders der Schuljugend der Verein unter Darstellung seiner Zwecke und Leistungen empfohlen und aus den Taufnamen der Vereinsmitglieder

der vierte Theil derſelben durch das Loos ausgezählt und bei Einſendung der Beiträge dem Generalvorſtande mitgetheilt werden. Dieſe Namen werden den Kindern der Heiden bei der heiligen Taufe beigelegt. In der Zeit vom zweiten Sonntag nach Oſtern bis Ende Mai wird eine zweite heilige Meſſe geleſen und zwar für die verſtorbenen Mitglieder und Theilnehmer des Vereins.

Der Generalvorſtand läßt monatlich zwei heilige Meſſen in einem der Hauptheiligthümer darbringen, welche der heiligen Kindheit Jeſu und der allerſeligſten Jungfrau geweiht ſind, beſonders zu Bethlehem, Nazareth, Loreto, und zwar für die lebenden und verſtorbenen Mitglieder und Theilnehmer des Vereins, für die armen Heidenkinder und endlich für die chriſtlichen Mütter, damit alle ihre Kinder die Gnade der heiligen Taufe empfangen. Die Päpſte Gregor XVI., Pius IX. und Leo XIII. haben den Mitgliedern des Vereins mehrere vollkommene und unvollkommene Abläſſe verliehen. Alle dieſe Abläſſe können auch von den Kindern gewonnen werden, die noch nicht zur erſten heiligen Communion zugelaſſen worden ſind, und fürbittweiſe den armen Seelen zugewendet werden. Die dem Verein vorſtehenden Prieſter haben zudem noch folgende Privilegien: 1. das perſönliche Altarsprivileg für drei beliebige Tage in jeder Woche, dummodo simile indultum pro alia die non obtinuerint; 2. die Vollmacht, Sterbenden die Generalabſolution zu ertheilen, Roſenkränze, kleine Kreuze, Statuen, Medaillen privatim zu ſegnen und damit die ſogen. apoſtoliſchen und mit den Roſenkränzen zugleich die Brigittenabläſſe zu verbinden, die Scapuliere von der allerheiligſten Dreifaltigkeit, der heiligen Jungfrau vom Berge Carmel, der ſieben Schmerzen und der unbefleckten Empfängniß zu ſegnen, tamen in iis tantum locis, in quibus non adsunt conventus Ordinum Religiosorum, ad quos ex speciali privilegio Apostolicae Sedis pertinet, praefata scapularia benedicere et imponere, ceterisque servatis de jure servandis; doch müſſen die genannten Prieſter zum Beichthören approbirt ſein und die Erlaubniß ihres Biſchofs zum Gebrauche dieſer Vollmachten erhalten haben; 3. die Vollmacht, auf Crucifixe die Kreuzwegabläſſe zu legen unter den gewöhnlichen Bedingungen und mit der beſondern Begünſtigung für Schwerkranke. Zur Ausübung dieſer Vollmacht bedarf es keiner beſondern Erlaubniß des Biſchofs. (Vgl. Die Abläſſe, von Franz Beringer S. J., 9. Aufl.) [Birckman.]

Kindsmord, ſ. Mord u. Procuratio abortus.

Kirche bedeutet im heutigen Sprachgebrauch 1. das zur Abhaltung des Gottesdienſtes beſtimmte Gebäude, metonymiſch auch den Gottesdienſt ſelbſt; 2. die in dieſem Gebäude verſammelte religiöſe Gemeinde; 3. die Geſammtheit der mit Jeſus Chriſtus zu Einer Gnadenanſtalt vereinigten Chriſtenheit. In dieſer dreifachen Bedeutung entſpricht das Wort vollkommen dem lateiniſchen ecclesia, das aus der griechiſchen Bibel in die Vulgata und in die Kirchenſprache herübergenommen worden iſt. Das griechiſche ἐκκλησία iſt urſprünglich profaner Bedeutung und ſteht als Bezeichnung einer Verſammlung nach allgemeinem Sinne in der Septuaginta z. B. Pſ. 25, 5. Eccli. 26, 5, wie im Neuen Teſtament Apg. 19, 32. 1 Cor. 14, 19. Das nämliche Wort aber brauchen die alexandriniſchen Ueberſetzer regelmäßig auch für das hebräiſche קָהָל in der Anwendung auf die jüdiſche Gemeinde als religiöſe Einrichtung, z. B. Deut. 23, 1 ff., neben dem gewöhnlichen συναγωγή. Das Neue Teſtament hat dann den letztern Ausdruck (abgeſehen von dem wohlberechtigten Gebrauch bei Jac. 2, 2) auf die jüdiſche Gemeinde oder Gemeindeverſammlung beſchränkt und nennt jede Gemeinde von Chriſten ausſchließlich ἐκκλησία, z. B. Philem. 2. Offenb. 2, 1. Dieſe Unterſcheidung iſt in dem griechiſchen wie in dem lateiniſchen Sprachgebrauch der Chriſten allgemein beibehalten worden. Schon die ſpäteren griechiſchen Ueberſetzer der heiligen Schrift brauchen aber den fraglichen Ausdruck auch für den Ort der religiöſen Verſammlung (Field, Orig. Hexapla 2 Sam. 5, 8; Holmes et Parsons ib.), und ihnen folgt darin der hl. Paulus (1 Cor. 11, 18. 22). Dieß iſt eine nicht fernliegende Metonymie, wird aber vom hl. Auguſtinus ausdrücklich erklärt: Ecclesia dicitur locus, quo Ecclesia congregatur (Quaestt. super Levit. 3, 57). Das nämliche Wort dient nun auch nach dem Bilde, das der Heiland Matth. 16, 18 anwendet, zur Bezeichnung des dritten mit dem Wort Kirche verbundenen Begriffes, nämlich der großen chriſtlichen Heilsanſtalt, welche durch das ſteinerne Gotteshaus ſymboliſirt wird. Dieß geſchieht wieder in Anknüpfung an den bibliſchen Sprachgebrauch (Eph. 5, 23 ff.) z. B. bei Cyrill von Jeruſalem (Cat. 18, 26). Schon Origenes macht aufmerkſam, daß in dieſem Worte außer der Berufung durch Jeſum Chriſtum zugleich die Freiwilligkeit des Eintritts bezeichnet ſei, wie ſie ſich für Menſchen gezieme, während συναγωγή die zwangsweiſe Vereinigung von Thieren bedeute; ähnlich will auch der hl. Auguſtinus, vermuthlich mit Beziehung auf Offenb. 2, 9; 3, 9, in dem Unterſchied der beiden Bezeichnungen die Verſchiedenheit der unter dem Geſetz der Freiheit ſtehenden Chriſtengemeinſchaft von der unter der Knechtſchaft des Geſetzes befindlichen Judengemeinde erkennen (vgl. Cat. Rom. 1, 10, 3). Nach dieſer dreifachen Bedeutung nun iſt das Wort ecclesia in ſämmtliche romaniſche Sprachen und weiter übergegangen. Dagegen werden die drei vereinigten Bedeutungen in den ſlaviſchen wie in den germaniſchen Sprachen durch eine Umformung aus dem griechiſchen κυριακόν ausgedrückt. Dieſe vom Adjectiv κυριακός „dem Herrn gehörig“ (1 Cor. 11, 20. Offenb. 1, 10) herſtammende Form, für welche ſeit dem 11. Jahrhundert auch κυριακή gebraucht wird, bezeichnet ſeit dem 4. Jahrhundert das chriſtliche Gotteshaus. In dieſem Sinne er-

ſcheint das Wort, das im Can. 15 der Synode zu Ancyra 314 noch zweifelhafter Bedeutung iſt, unbeſtritten im Canon 13 der Synode zu Neocäſarea (zwiſchen 314 und 325), ſowie in Euſebius' Kirchengeſchichte (H. E. 9, 10, 12). Wenn nun im 28. Canon der Synode zu Laodicea (zwiſchen 343 und 383) verordnet iſt, daß die Agapen nicht in den κυριακοῖς ἢ ἐκκλησίαις gehalten werden ſollen, ſo läßt ſich danach vermuthen, daß κυριακόν, umgekehrt wie ecclesia, auch auf die einzelne chriſtliche Gemeinde übertragen worden iſt. Dagegen iſt im Griechiſchen die Verſchiebung der Bedeutung zum Begriff der einen chriſtlichen Kirche nicht wahrzunehmen. Dieſe Erweiterung des Sinnes haben erſt die germaniſchen und die ſlaviſchen Völker vollzogen; denn nur dieſe haben, wie oben geſagt, das griechiſche Wort in ihre Sprachen aufgenommen. Eine ſolche Einbürgerung läßt ſich bei den Slaven leicht erklären, weil ſie die chriſtlichen Begriffe nur durch griechiſche oder durch deutſche Glaubensboten in verhältnißmäßig ſpäter Zeit kennen gelernt haben. Daß aber die Germanen, welche durch lateiniſche Miſſionare das Chriſtenthum erhielten, das Wort für die chriſtliche Heilsanſtalt direct, ohne den Umweg durch das Lateiniſche, aus dem Griechiſchen herübergenommen haben, iſt ein bis jetzt ungelöſtes Räthſel. Schon Walafrid Strabo hat die auffallende Thatſache durch die Annahme zu erklären geſucht, daß die arianiſchen Goten das Wort aus dem Griechiſchen erhalten und den übrigen Stämmen mitgetheilt hätten (De rerum eccles. exord. et increm. 7). Allein in der gotiſchen Bibelüberſetzung, die doch arianiſchen Urſprungs iſt, ſteht in der erſtgenannten Bedeutung nur gudhûs (Joh. 18, 20) oder alh (Marc. 11, 11); für die beiden anderen Bedeutungen hat Ulfila gar kein Wort gebildet, ſondern aíkklêsjô beibehalten. Man könnte denken, das Wort ſei aus Gallien über die keltiſchen Länder hinüber, aus denen die Glaubensboten der Germanen ſtammten, in's Deutſche gekommen; allein auch die Sprachen, welche hierbei in Betracht kommen, kennen nur ecclesia, breton. ilis, iriſch eaglis, ſchottiſch eaglais. Sonach bleibt nichts übrig, als die Thatſache einfach als unerklärlich anzuerkennen. Bei ſeinem erſten Auftreten im Deutſchen zur Zeit des 9. Jahrhunderts hat das Wort in der Form chiricha (aus dem Plural κυρίακα mit Genuswechſel gebildet, wie biblia aus βιβλία) ſchon die dritte der angegebenen Bedeutungen und bezeichnet die ſichtbare Heilsanſtalt Jeſu Chriſti (Taufgelübde in Wackernagels Leſebuch I, 22). Vermuthlich liegt auch hier das Bild des aufgebauten Gotteshauſes zu Grunde (Schmeller, [altfränk.] Evang. Matth. 16, 18 mina kirichun); denn ſonſt ſteht für den fraglichen Begriff ladhunc, gelathing, christenheit, samanunc (Maßmann, Die deutſchen Abſchwörungs- ꝛc. Formeln vom 8. bis zum 12. Jahrhundert, Quedlinb. 1839, 71—79, altfr. Matth. 18, 17). Alle dieſe Ausdrücke ſind ſeit dem Anfang des 2. Jahrtauſends aus dem Deutſchen verdrängt, und das eine Wort kirche oder kilche umſchließt die ſämmtlichen in Rede ſtehenden Bedeutungen. Von dieſen kommt hier nur der zweifache Begriff von Gemeinde zur Sprache; über den Begriff in concretem Sinn ſ. d. Artt. Baſilika, Bauſtil.

I. Die Lehre von der Kirche. 1. Begriff der Kirche. Jeſus ſelbſt hat zuerſt im Anſchluſſe an die Bußpredigt des Täufers die Nähe des Himmelreiches, des Reiches Gottes verkündigt. Es war dieß das von den Propheten verheißene meſſianiſche Reich, in welchem die bußfertigen Sünder, die zur Kindeseinfalt und Demuth zurückgeführten und wiedergeborenen Jünger, unter dem vom Himmel herabgeſtiegenen Meſſias und menſchgewordenen Gottesſohne zu einer durch das Band des Glaubens und der Liebe befeſtigten Gemeinſchaft vereinigt, ſich der himmliſchen Gaben des Erlöſers erfreuen und für das wahre Himmelreich in der Hoffnung auf die Wiederkunft des Menſchenſohnes vorbereiten ſollten. Bald zeigte ſich aber die Unmöglichkeit, unter den damaligen Juden die Idee des Himmelreiches allſeitig zu verwirklichen. Die Anfeindungen und Verfolgungen, welche Jeſus ſelbſt zu erdulden hatte und für ſeine Jünger vorausſah und vorausverkündigte, veranlaßten ihn, bereits in den Gleichniſſen vom Himmelreich die durch die menſchliche Unvollkommenheit und Bosheit drohenden Hinderniſſe anzudeuten. Als aber ſeine Predigt zu einer Kriſis unter den Juden und unter den Jüngern führte, und es ſich klar herausſtellte, daß das jüdiſche Volk in ſeiner großen Mehrzahl das Himmelreich von ſich weiſe, da ſprach Jeſus zum erſten Male ausdrücklich von der Kirche, welche er an die Stelle der jüdiſchen Synagoge ſetzen werde. Von den Evangeliſten berichtet nur Matthäus hierüber, 16, 18 und 18, 17. Beide Stellen ſetzen den Begriff von ecclesia voraus, um ihre Bedeutung, Macht und Organiſation im Unterſchied zur Synagoge hervorzuheben. Dieſer Begriff konnte, abgeſehen von der Einrichtung des Alten Bundes, aus dem entnommen werden, was Jeſus vorher über das Himmelreich und über die Berufung, Ausſendung und Beſtimmung der Apoſtel geſagt hatte. Denn hatte Jeſus Gläubige um ſich geſammelt, die Apoſtel zu Menſchenfiſchern berufen, ſie mit der Wundergabe ausgerüſtet, zur Verkündigung des Evangeliums ausgeſandt und in die Geheimniſſe des Himmelreiches eingeführt, ſo konnte er unter ſeiner Kirche, welche er auf den Felſen Petri zu bauen verſprach, nur ein geiſtiges Gebäude verſtehen, in welchem ähnlich, wie die Juden in der Theokratie als Volk Gottes vereinigt waren, alle Gläubigen, Jünger und Apoſtel durch den ſichtbaren Felſen unter ſich und mit dem unſichtbaren Herrn und Chriſtus verbunden werden ſollten. Die zweite Stelle läßt noch deutlicher erkennen, daß dieſe Gemeinſchaft von einer privaten Vereinigung zu unterſcheiden und aus der Menge der Gläubigen und den mit beſonderer

Gewalt ausgestatteten Aposteln zusammengesetzt ist. Die anderen Evangelisten gebrauchen den Ausdruck nicht, weil sie, für heidenchristliche Leser schreibend, weniger die Organisation der neuen Gemeinde hervorheben wollten. Was sie aber von dem Reiche Gottes, von den Aposteln und von der Sendung des heiligen Geistes berichten, weist unzweifelhaft auf die nach dem Tode des Herrn zu gründende Kirche hin, auch wenn man von der allegorischen Deutung des ungenähten Rockes und der Oeffnung der Seite Jesu absieht. In der Apostelgeschichte und in den Briefen müssen wir daher die genaueren Angaben über den Begriff der Kirche suchen. Das Wort wird hier sowohl von den Einzelkirchen als von der Gesammtkirche gebraucht. Indem noch Apg. 19, 32. 39. 40 an die gewöhnliche Bedeutung des Wortes erinnert wird, zeigt sich klar, wie der Begriff auf Grund des alttestamentlichen Vorbildes zuerst in den Einzelkirchen realisirt, allmälig mit dem Evangelium selbst weiter ausgedehnt und zuletzt zu einem alle Einzelkirchen zusammenfassenden Allgemeinbegriff wurde. So lange die Gläubigen in Jerusalem die ganze Christenheit bildeten, waren sie „die Kirche". Als sich aber von dieser Mutterkirche aus das Christenthum weiter verbreitete, Tochterkirchen aus ihr hervorwuchsen, aber mit der Mutterkirche verbunden blieben, mußte man zwischen der Kirche und den Kirchen unterscheiden. So wird 9, 31 von der Kirche berichtet, daß sie in ganz Judäa und Galiläa und Samaria Frieden hatte.

Der Apostel Paulus hat den Begriff der Kirche nicht erst aufgebracht, sondern hat ihn bereits vorgefunden. Denn was die Apostelgeschichte über ihn berichtet, daß er gegen die Kirche gewüthet habe (8, 3), gesteht er selbst von sich mit bitterem Schmerze (1 Cor. 15, 9. Gal. 1, 13). Dagegen hat er, wie alle wichtigen Lehren des Glaubens, so auch die Lehre von der Kirche durch seine tiefsinnigen Speculationen in ihrer ganzen Tragweite erfaßt und dargestellt. Nach seiner innern und äußern Seite, nach dem religiös-sittlichen Gehalt wie nach seiner Bedeutung für äußere Gemeinschaft hat er den Begriff zur vollen Ausbildung gebracht. Er nennt die Einzelkirchen (Röm. 16, 4. 1 Cor. 4, 17; 6, 4; 7, 17. 2 Cor. 8, 1. 18. 19; 11, 28. Gal. 1, 22. Col. 4, 16) und die Kirchen in den einzelnen Häusern (Röm. 16, 5. 1 Cor. 16, 19. Col. 4, 15. Philem. 2), in welchen sich die Gläubigen zur gemeinsamen Feier versammelten (1 Cor. 11, 16. 22), aber ebenso die Kirche überhaupt (Gal. 1, 13. 1 Cor. 15, 9. 1 Tim. 3, 5. 15) als Kirche Gottes und Kirche Christi (Eph. 1, 22; 5, 25. 27. 32. Apg. 20, 28). Sie ist als solche die Säule und Grundfeste der Wahrheit, eine ideale, geistige, aber eine wirkliche Größe, ein wahres Haus Gottes unter den Menschen. Zwei Bilder sind es namentlich, durch welche der Apostel das Wesen der Kirche anschaulich zu machen sucht, das Bild von einem Gebäude und das von einem Organismus. Beide verbinden in treffender Weise das äußere und das innere, das sichtbare und das unsichtbare Moment des Begriffes und lassen in dem sichtbaren Leib die belebende Seele erkennen. Das eine Bild ist bei Matthäus, das andere bei Johannes vom Herrn selbst vorbereitet. Jesus hat verheißen, er wolle seine Kirche auf den Felsen Petri bauen und die Schlüssel des Himmelreiches Petrus als dem Verwalter des Hauses übergeben. Er verweist die Juden (21, 42) an die Psalmstelle (117, 22): „Der Stein, welchen die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden; vom Herrn ist dieß geschehen, und es ist wunderbar in unsern Augen." Deßhalb wird das Haus Gottes, das messianische Reich, von den Juden weggenommen und zu den Heiden gebracht. Diese Voraussetzungen im Alten Testament und in den Verheißungen des Herrn verwendet der Apostel zu einem bis in's Einzelne ausgeführten Bilde von dem Gebäude der Kirche, zunächst in Anwendung auf die Einzelkirche zu Corinth. Er selbst hat als ein weiser Baumeister nach der Gnade, die ihm verliehen worden ist, den Grundstein Jesus Christus gelegt. Einen andern Grundstein als den, der da liegt, Jesus Christus, kann aber niemand legen. Auf diesen Grundstein hat er die Kirche aufgebaut aus edlen Metallen und kostbaren Steinen (1 Cor. 3, 10 ff.), so daß die Christen ein Tempel Gottes sind und der heilige Geist in ihnen wohnt. Sie sind nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, sondern Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, auferbaut auf dem Grund der Apostel und Propheten, während Jesus Christus der Eckstein ist, durch welchen der ganze Bau zusammengefügt ist und zu einem heiligen Tempel im Herrn, zur Wohnung Gottes im Geiste erwächst (Eph. 2, 19 bis 22). Gott wohnt und wandelt unter ihnen; er ist ihr Gott und sie sind sein Volk (2 Cor. 6, 16). Durch die Gegenwart Gottes, die Einwohnung des heiligen Geistes erhält der Tempel eine unsichtbare Kraft, eine unerschütterliche Grundlage, während die vom Geiste erfüllten Gläubigen die sichtbaren Steine des geistigen Gebäudes sind. Diesen Gedanken führt der hl. Petrus noch weiter aus, indem er die innige Verbindung zwischen dem von den Bauleuten verworfenen Eckstein und den lebendigen Steinen, welche aus den Gläubigen darauf gebaut werden, hervorhebt und das geistige Haus, die heilige Priesterschaft mit hellen Farben schildert (1 Petr. 2, 4—10). Indem die Gläubigen zu diesem lebendigen Gebäude aufgebaut werden, dienen sie zur Auferbauung der Kirche (1 Cor. 14, 12) und (nach dem zweiten oben genannten Bilde) zur Auferbauung des Leibes Christi (Eph. 4, 12). Dieser Leib empfängt sein Leben von dem auferstandenen und verklärten Christus, welcher das Haupt der Kirche ist. Wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, aber alle einzelnen Glieder Einen Leib bilden, so ist es auch mit dem Leibe Christi. Denn durch Einen Geist sind wir alle zu Einem Leibe getauft worden, Juden oder Griechen, Knechte oder Freie, und sind Alle mit Einem Geiste

geträukt worden. Und die Einen hat Gott gesetzt in der Kirche zu Aposteln, zu Propheten, zu Lehrern. Sind etwa Alle Apostel? Alle Propheten? Alle Lehrer? (1 Cor. 12, 12—31. Röm. 12, 5.) Christus ist das Haupt des Leibes, der Kirche, der da ist der Anfang, der Erstgeborene von den Todten, auf daß er in Allem den ersten Platz habe (Col. 1, 18; 3, 15). Ihn hat der Vater über Alles der Kirche als Haupt gegeben, welche ist sein Leib, die Fülle dessen, der Alles in Allen erfüllt (Eph. 1, 22. 23). Das Ziel dieses Leibes ist der vollkommene Mann (4, 13), zu welchem die Glieder herangereift sind, wenn sie der ganzen Fülle Christi theilhaftig geworden sind. Wie der Leib anfänglich klein und schwach ist, aber bereits die Anlage zum ganzen, vollkommenen Mann hat, so ist auch die Kirche ein kleiner Organismus; aber sie besitzt in ihrem Haupte die Kraft, Alles an sich zu ziehen, sich über die ganze Erde auszudehnen, sich innerlich und äußerlich zu entwickeln und so dem Vollalter entgegenzureifen.

Im Alten Testament wird der Bund zwischen Jehova und seinem Volke als eine Ehe dargestellt. Im Neuen Testament erscheint der Herr selbst als Bräutigam, um sich eine Braut zuzubereiten (Matth. 9, 15; 25, 1 ff. Joh. 3, 29. Offenb. 19, 7. 8; 21, 9—11). Der Apostel benutzt dieses Bild, um die Verbindung Christi mit der Kirche nach der Analogie der Verbindung zwischen Adam und Eva zu erklären: „Der Mann ist das Haupt des Weibes, wie auch Christus das Haupt der Kirche und der Erlöser des Leibes. Wie die Kirche Christo unterthan ist, so seien es auch die Frauen den Männern in allen Stücken. Die Männer sollen die Frauen lieben, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich für sie dargebracht hat, damit er sie heilige, nachdem er sie gereinigt durch das Wasserbad mit dem Worte, damit er für sich die Kirche herrlich darstelle, ohne Flecken und Runzeln oder etwas dergleichen, auf daß sie heilig sei und ohne Fehl ... Denn niemand hat noch sein eigenes Fleisch gehaßt, sondern jeder hegt und pflegt es, wie auch Christus die Kirche, weil wir Glieder seines Leibes sind. Dieses Geheimniß ist groß, ich sage es aber mit Bezug auf Christus und die Kirche" (Eph. 5, 23—32). Wie man auch das „Geheimniß" erklären mag, unzweifelhaft wird die Verbindung zwischen Adam und Eva das Vorbild für die innige, lebendige Vereinigung Christi mit seiner Braut, der Kirche. In dem Grundgeheimniß der Menschwerdung wurde diese Vereinigung hergestellt. Indem sich aber der Gottmensch mit der Kirche verbindet und sie reinigt und heiligt, setzt er die Menschwerdung, die Verbindung Gottes mit den Menschen in geheimnißvoller Weise fort. Hat er nicht eine individuelle, sondern die allgemeine menschliche Natur, gleichsam ein compendium generis humani angenommen, so hat er ganz besonders den Leib der Kirche mit sich verbunden, um dadurch das Werk der Menschwerdung für die ganze Menschheit fruchtbar zu machen. Er hat ja die Gläubigen auserwählt vor der Grundlegung der Welt, auf daß sie heilig und untadelhaft seien vor ihm in Liebe (Eph. 1, 4. 5), gemäß dem Rathschlusse, den er sich vorsetzte, in ihm für Anordnung der Erfüllung der Zeiten, unter ein Haupt zu fassen (zu erneuern) alles in Christus, was im Himmel und auf Erden ist (1, 10).

Alle diese Bilder sind weit über rhetorische Schilderungen erhaben; sie setzen Realitäten voraus, welche einerseits dem wirklichen Leben und der Geschichte angehören, andererseits aber ihren tiefsten Grund und Halt in dem Gebiete des Uebernatürlichen haben. Deßhalb ist die Lehre von der Kirche wie die Lehre von der Erlösung und Gnade ein Moment der übernatürlichen Heilsordnung (Cat. Rom. 1, 10, 18 sq.; Vatic. Sess. IV prooem.). Aber es folgt aus diesen Bildern, daß die dadurch versinnbildete Kirche ein doppeltes Element, ein sichtbares und ein unsichtbares, ein menschliches und ein göttliches einschließt. Sichtbar ist das Gebäude der Kirche, auf dem sichtbaren Felsen Petri gegründet, wie eine Stadt auf dem Berge von allen Seiten zu sehen; sichtbar ist die Vereinigung der Gläubigen, der Jünger und Apostel zu dem einen Leib, wie Christus einst selbst sichtbar auf Erden gewandelt und gestorben ist. Unsichtbar ist das Fundament des Hauses, welches Christus ist; unsichtbar das Haupt, welches der verklärte Christus zur Rechten des Vaters ist; unsichtbar die göttliche Kraft, welche der Seele gleich diesen Leib belebt und stärkt. Wie aber die Seele aus ihren Wirkungen im Leibe erkennbar ist, so läßt sich auch aus den wunderbaren Wirkungen am Leibe der Kirche der sie belebende göttliche Geist erkennen. Wie Jesus in der menschlichen Natur die Werke der göttlichen Natur vollbrachte, so mußte seine heilige Menschheit zum Mittel werden, den Menschen die Gaben der Gottheit zu verleihen. In der Kirche setzt sich dieses Werk fort, in ihr wird das prophetische, hohepriesterliche und königliche Amt des Gottmenschen fortgesetzt, in ihr hat sich Gott das Organ geschaffen, um durch das lebendige Wort auf die Seele des Menschen einzuwirken.

Diesen Grundlagen entspricht die Ausführung in der apostolischen Kirche. Zwar hielten die Apostel den Zusammenhang mit dem Tempel noch aufrecht, doch begannen sie bereits die Vorbereitungen für die gänzliche Loslösung und für die Ausbildung der neuen Gemeinde. Alle Gläubigen waren durch den Glauben und die Liebe untereinander verbunden und fühlten sich als Glieder eines neuen Reiches. „Sie verharrten in der apostolischen Lehre und in der Gemeinschaft" (Apg. 2, 42). Sie hatten ihre eigenen Versammlungen zum Gebet und Brodbrechen (1, 14; 2, 1. 46; 4, 31; 12, 12), zur Feier der Geheimnisse (1 Cor. 11, 20 ff.; 14, 19. 34. 35). Der Kelch der Segnung ist für sie die Gemeinschaft des Blutes Christi, das Brod, welches gebrochen wird, die Gemeinschaft des Leibes Christi. Die Erneuerung des

Kreuzesopfers unter den Gestalten von Brod und Wein wird zugleich das Mittel zur äußern Vereinigung der Gläubigen an demselben Ort und zur innern Verbindung mit dem verklärten Christus. Wie die Theilnahme am Götzenopfermahl als ein Bekenntniß des Glaubens und als eine Theilnahme am Mahle der Götter gilt, so wird die gemeinsame Feier der Eucharistie zu einer Tischgemeinschaft der Gläubigen und zu einer wirklichen Gemeinschaft mit dem Fleische und Blute Christi. Die Gläubigen werden ganz dem Leibe Christi einverleibt, dem Leibe der Kirche, in welcher Christus als das Haupt fortlebt und sein Fleisch zur Nahrung anbietet. Christus lebt aber in der Kirche auch durch den heiligen Geist fort, den er den Aposteln und Gläubigen vom Himmel gesandt hat, durch welchen Alle wiedergeboren werden. Unter sichtbaren Zeichen kam der Geist des Vaters und des Sohnes, der Geist Gottes und Christi, auf die in Jerusalem versammelte Gemeinde herab, um dieselbe mit seinen unsichtbaren Kräften zu erfüllen. Die sichtbare Wirkung dieses Geistes war die Glossolalie und die Predigt des hl. Petrus, sowie die Bekehrung der 3000 Zuhörer, welche sich der Gemeinde anschlossen. Wiederholt offenbarte sich der heilige Geist in der jungen Kirche durch ähnliche wunderbare Zeichen (Apg. 4, 31; 5, 3. 9; 6, 5; 7, 55; 8, 15; 10, 44—46). Der heilige Geist war es, welcher unter dem Gebete und dem Fasten der Gläubigen die Organe der Kirche auswählte und in ihrer Thätigkeit leitete (13, 1—3; 15, 28 u. a.). Namentlich in Corinth war der Apostel Zeuge der verschiedenen Charismen des heiligen Geistes, wie der innern Heiligung des Tempels Gottes, in welchem der heilige Geist wohnte. So verschieden aber auch die Zeichen, Wirkungen, Aemter sein mochten, es war derselbe Geist, derselbe Herr, derselbe Gott, welcher Alles in Allen wirkte (1 Cor. 12, 4—11). Alle bildeten Einen Leib und Einen Geist, wie auch Alle berufen wurden zu Einer Hoffnung (Eph. 4, 4—7). Diese sichtbare, auf Christus beruhende, vom heiligen Geiste durchwehte und geleitete Organisation hat sich für den Bestand der Kirche als nothwendig und nützlich herausgestellt. Wie hätte das Werk der Apostel bestehen können, wenn es nicht innerlich durch Christus und seinen Geist befestigt, äußerlich durch den engen Zusammenhang aller Gemeinden unter sich und mit der Urgemeinde verbunden gewesen wäre? Deßhalb trafen die Apostel Anordnungen im Namen des Herrn, des Geistes, der ihnen zu Theil geworden war, und trafen sie in allen Gemeinden gleich, um dadurch die äußere Uebereinstimmung und die Zusammengehörigkeit zu fördern. Wie im Glauben und in den Sacramenten, so sollte auch im Gottesdienst und im ganzen religiösen Leben eine Gleichförmigkeit hergestellt werden. Den Zusammenhang mit der Kirche in Jerusalem pflegte Paulus sowohl dadurch, daß er selbst von Zeit zu Zeit dorthin wallfahrtete, als auch durch Betreibung der Collecte für die Armen in Jerusalem, für welche er sich Petrus verpflichtet hatte (Gal. 1, 18; 2, 10).

Demnach läßt sich folgende Definition der Kirche aufstellen: Die Kirche ist die von Christus auf dem Felsen Petrus und dem Fundamente der Apostel und Propheten gegründete sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen, welche, durch die Wiedergeburt in der Taufe mit dem Haupte Christus zu Einem Leibe verbunden, denselben Glauben bekennen, dieselben Gnadenmittel gebrauchen und dieselben Gesetze befolgen, um unter Leitung des heiligen Geistes das Reich Gottes auf Erden darzustellen und das ewige Leben zu verdienen. Die Kirche hat keine Definition gegeben, doch hat sie negative und positive Bestimmungen über die Zusammensetzung der Kirche aufgestellt, welche den Begriff erkennen lassen. Negativ hat sie eine Grenze gezogen, indem sie die Lehre der Novatianer, Donatisten, Pelagianer, Waldenser u. A., daß nur die Gerechten oder Sündenlosen zur Kirche gehören (vgl. Denzinger, Enchir. 370. 1287—1293. 1378; Trid. Sess. VI, c. 28), sowie die Lehre Wiclifs, Hus', Calvins und einzelner Jansenisten, daß nur die Prädestinirten die Kirche bilden, verurtheilte (522. 524. 526. 528. 1287). Damit war zugleich die Lehre der Reformatoren von der unsichtbaren Kirche, welche aus den Gläubigen, Heiligen auf der ganzen Welt bestehe, die Gemeinschaft der Heiligen darstelle, eine Gemeinschaft des Glaubens und des heiligen Geistes in den Herzen sei, als einseitig zurückgewiesen. Denn nehmen sie auch einzelne äußere Merkmale an, oder betonen sie, wie Calvin, selbst die Nothwendigkeit einer sichtbaren Kirche im Unterschiede zu der unsichtbaren Kirche der Berufenen, so führt der Mangel einer von Gott eingesetzten Hierarchie und das Schriftprincip doch immer wieder zu der Consequenz einer unsichtbaren Kirche. Positiv spricht sich der römische Katechismus darüber aus. Ausgehend von der allgemeinen Bedeutung des Wortes ecclesia = Berufung (evocatio), Versammlung (concilium) und versammeltes Volk (concio), gibt er zunächst nach Apg. 19, 39. Ps. 25, 5 die Worterklärung, fährt aber fort: „Nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch der heiligen Schrift wurde dieses Wort zur Bezeichnung des christlichen Gemeinwesens und der Versammlungen der Gläubigen gebraucht, derjenigen nämlich, welche zum Lichte der Wahrheit und zu der Kenntniß Gottes durch den Glauben berufen worden sind, so daß sie die Finsterniß der Unwissenheit und der Irrthümer verlassen haben und den wahren und lebendigen Gott fromm und heilig verehren und ihm aus ganzem Herzen dienen"; oder die Kirche ist nach Augustinus „das über den ganzen Erdkreis zerstreute gläubige Volk" (1, 10, 2). Indem er die streitende und die triumphirende Kirche unterscheidet, bezeichnet er jene als die „Gemeinschaft aller Gläubigen, welche noch auf Erden leben" (6), und unterscheidet in ihr wieder zwei Klassen, die Guten und Bösen, je nachdem sie neben dem Bekenntniß des Glaubens und dem Gebrauch der

Sacramente sich im sittlichen Leben bethätigen. Die Guten sind nicht bloß äußerlich, sondern auch innerlich „durch den Geist der Gnade und das Band der Liebe unter sich vereinigt und verbunden". Aehnlich bemerkt das Vaticanum (S. IV prooem.): Pastor aeternus et episcopus animarum nostrarum, ut salutiferum redemptionis opus perenne redderet, sanctam Ecclesiam aedificare decrevit, in qua veluti in domo Dei viventis fideles omnes unius fidei et charitatis vinculo continerentur. — Die Theologen betonen in ihren Definitionen bald mehr das äußere, alle Gläubigen umfassende Bekenntniß, bald mehr die innere Gemeinschaft, den Leib oder die Seele der Kirche; alle finden aber die Verbindung beider nothwendig für das Leben der Kirche. Als Beispiel der ersteren gelte Bellarmin: „Unsere Meinung ist, die eine und wahre Kirche sei eine Vereinigung von Menschen, durch dasselbe Bekenntniß des christlichen Glaubens und die Gemeinschaft derselben Sacramente verbunden, unter der Leitung der gesetzmäßigen Hirten und besonders des einen Stellvertreters auf Erden" (De eccles. milit. T. II, l. 3, c. 2). Das innere Moment kommt besser zur Geltung, wenn nach dem Vorgang des Apostels mit den Vätern (Ignatius, Cyprian, Athanasius u. A.) an die organische Verbindung zwischen Christus und der Kirche, an das Fortleben des Gottmenschen, die Fortwirkung des Erlösungswerkes angeknüpft wird. Deßhalb hat die Definition Möhlers verschiedentlich Anklang gefunden: „Unter der Kirche auf Erden verstehen die Katholiken die von Christus gestiftete, sichtbare Gemeinschaft aller Gläubigen, in welcher die von ihm während seines irdischen Lebens zur Entsündigung und Heiligung der Menschheit entwickelten Thätigkeiten unter der Leitung seines Geistes bis zum Weltende vermittelst eines von ihm angeordneten, ununterbrochen währenden Apostolates fortgesetzt und alle Völker im Verlaufe der Zeiten zu Gott zurückgeführt werden." Die sichtbare Kirche ist der unter den Menschen in menschlicher Form fortwährend erscheinende, stets sich erneuernde, ewig sich verjüngende Sohn Gottes, die andauernde Fleischwerdung desselben (Symbolik § 36, 6. Aufl., S. 331 f.).

2. Ursprung der Kirche. Wie die ganze übernatürliche Offenbarung ein Werk Gottes ist, so muß auch die „Kirche Gottes" ein Werk desselben sein. Indem Gott seinen Sohn auf die Erde herabsandte, um die Menschen von ihren Sünden durch sein Blut zu erlösen, hat er ihm alle Macht im Himmel und auf Erden übertragen. Weil aber der Gottmensch die Erde wieder verlassen mußte und die Seinigen nicht als Waisen zurücklassen wollte, so übertrug er seine Gewalt auf die Apostel, verhieß und sandte den heiligen Geist und versprach, seine Kirche auf Petrus zu bauen, also die Kirche Gottes zur Fortsetzung seines Werkes zu gründen. Was er versprochen, hat Jesus auch ausgeführt. Er hat die Kirche durch sein eigenes Blut erworben (Apg. 20, 28), sich für dieselbe dahingegeben, um sie zu reinigen (Eph. 5, 25), und in der Sendung des heiligen Geistes seine Stiftung besiegelt. Die Kirche ist also eine von Gott durch Christus begründete übernatürliche Heilsanstalt. Die menschliche Natur in Christus war die werkzeugliche Ursache wie der Erlösung, so der Fortsetzung oder Auswirkung derselben in der Kirche, während die Apostel als die von Gott gesetzten Organe oder die secundären Ursachen erscheinen. Diese, aus dem Begriff und Wesen der Kirche folgende, in der heiligen Schrift unzweideutig gelehrte göttliche Stiftung der Kirche wird auch vom Vaticanum formell gelehrt: Ut autem officio veram fidem amplectendi, in eaque constanter perseverandi satisfacere possemus, Deus per Filium suum unigenitum Ecclesiam instituit, suaeque institutionis manifestis notis instruxit, ut ea tamquam custos et magistra verbi revelati ab omnibus posset agnosci (Sess. III, c. 3; vgl. Sess. IV prooem.).

Hieraus folgt, daß das Wesen und die Rechte der Kirche als einer übernatürlichen Stiftung nur nach göttlicher Anordnung zu bestimmen sind. „Da dieser Artikel (über die Kirche) nicht weniger als die anderen die Fähigkeit und Kräfte unseres Verstandes übersteigt, so bekennen wir mit vollem Recht, daß wir die Entstehung, die Gaben und die Würde der Kirche nicht mit der menschlichen Vernunft, sondern mit den Augen des Glaubens betrachten" (Cat. Rom. 1, 10, 18). Ist also die Kirche nicht auf „menschliche Vernunft und Klugheit" gesetzt, wie der Staat, sondern „durch Gottes Weisheit und Rath festgestellt" (1, 10, 3), so ist sie auch in ihrem übernatürlichen Gebiete nur durch ihren Stifter und Herrn geleitet, aber auch verpflichtet, dasjenige anzuordnen und zu vollziehen, was ihr durch den Herrn aufgetragen worden ist. Deshalb wurde von der Kirche jederzeit die Einmischung der weltlichen Macht in das innerkirchliche Leben als der Anordnung Gottes widerstreitend zurückgewiesen (Syll. prop. 19. 20; Denzinger 1567. 1568).

3. Zweck und Aufgabe. Als eine göttliche Stiftung übernatürlichen Charakters kann die Kirche den nächsten und unmittelbaren Zweck nur auf dem Gebiete des Uebernatürlichen finden. Die Aufgabe der Kirche wird am kürzesten als Fortsetzung des dreifachen Amtes Christi bezeichnet, wobei nur zu bemerken ist, daß die Fortsetzung des Erlösungswerkes zu diesem selbst sich etwa verhält wie die Erhaltung und Regierung der Welt zu der Schöpfung derselben. Ist Christus Mensch geworden, um die Wahrheit zu verkünden, die Menschen von der Sünde zu erlösen und zu heiligen und die Seinigen als guter Hirte zu leiten und zu weiden, so ist die Kirche die Heilsanstalt für alle Menschen, indem sie die von Christus geoffenbarte Wahrheit rein und unverfälscht überliefert und verkündigt, die von Christus verdienten Gnaden allen Menschen spendet und die Gebote Christi handhabt, um die Gläubigen sicher auf dem Weg zum ewigen

leben zu leiten. Der Herr hat den Aposteln das Hirtenamt übertragen, indem er ihnen befahl, allen Völkern zu predigen und sie zu taufen und zu lehren, daß sie alles halten, was er ihnen geboten (Matth. 28, 18 ff.; vgl. 10, 26. 27); das hohepriesterliche Amt, indem er sie am letzten Abendmahle aufforderte, das zu seinem Andenken zu thun, was er gethan (Luc. 22, 19), und ihnen die Vollmacht ertheilte, die Sünden nachzulassen und zu behalten (Joh. 20, 23); das königliche Amt, indem er ihnen dieselbe Macht übertrug, welche er vom Vater erhalten hatte, nämlich daß alles, was sie auf Erden binden oder lösen würden, auch im Himmel gebunden oder gelöst sein würde (Matth. 18, 18). Der Gehorsam gegen die Apostel ist ein Gehorsam gegen Jesus selbst. Wir erfahren denn auch aus der Apostelgeschichte, daß die Apostel das Wort Gottes verkündigten, die Sacramente spendeten und die Kirche leiteten. Der Apostel Paulus kennt nicht nur keinen andern Grund als Christus, sondern er weiß auch nichts als Christus und diesen als den Gekreuzigten. Er und seine Mitapostel und Gehilfen sind Verwalter der Geheimnisse Gottes (1 Cor. 4, 1).

Diese Aufgabe der Kirche als einer göttlichen Heilsanstalt erstreckt sich aber auf alle Menschen. Die Kirche muß wenigstens, so weit es ihr möglich ist, allen Menschen die Wahrheit und Gnade anbieten. Denn es ist kein anderer Name den Menschen unter dem Himmel gegeben, durch welchen sie selig werden können, außer dem Namen Jesu (Apg. 4, 12); das Wort der Versöhnung ist aber den Aposteln, der Kirche übertragen. Selbst rückwärts läßt sich die Wirkung der göttlichen Stiftung verfolgen; denn wie Augustinus bemerkt, ist die Kirche deutlicher von den Propheten vorausverkündet als der Messias selbst. Alle diejenigen, welche seit der ersten Verheißung eines Erlösers in der Hoffnung auf die künftige Heiligung nach der Gerechtigkeit strebten, sind bereits der Gnaden theilhaftig geworden, welche am Kreuze verdient worden sind. Auch die Gerechten des Alten Bundes waren Glieder der in der Synagoge vorgebildeten Kirche des Messias. Selbst mit dem Grabe hört die Aufgabe der Kirche nicht ganz auf. Denn wenn durch ihre Vermittlung die Seelen der Heiligen und Gerechten der ewigen Seligkeit theilhaftig geworden sind und mit Christus herrschen, so bilden sie die triumphirende Kirche, welche an dem Wohl und Wehe der streitenden Kirche theilnimmt, an der Bekehrung des Sünders eine Freude hat und durch ihre Fürbitte beim Throne des Allmächtigen die Mitglieder der Kirche in ihrem Streben nach dem Himmel zu fördern sucht. „Die Kirche hier ist unvollkommen," sagt der hl. Augustinus, „und schließt auch Böse in sich, die zukünftige hat keine solchen; wie sie jetzt sterblich ist, da sie aus sterblichen Menschen besteht, dann aber unsterblich, weil dann in ihr keiner mehr stirbt. Aber dieß sind nicht zwei Kirchen, so wenig es zwei Christus sind, weil er zuerst gestorben ist, nachher aber nimmer sterben wird" (Brevic. coll. 3, 9, 16. 10, 20; Migne XLIII, 632). Man darf deßhalb nicht annehmen, daß es zwei Kirchen gibt, sondern beide, die streitende und die triumphirende, sind Theile derselben Kirche, von denen der eine voranging und schon das himmlische Vaterland besitzt, der andere von Tag zu Tag nachfolgt, bis er einst, „mit unserem Erlöser vereinigt, in der ewigen Seligkeit ruht" (Cat. Rom. 1, 10, 5). Weil aber selbst die Gerechten nicht von jeder Makel frei sind, und nichts Unreines in den Himmel eingehen kann, so erstreckt sich die Gemeinschaft der Heiligen (communio sanctorum) auch auf diejenigen Abgeschiedenen, welche zwar als lebendige Glieder des Leibes Christi aus dem Leben geschieden sind, aber noch „wie durch Feuer" (1 Cor. 3, 15) gereinigt werden müssen. Zufolge der Gemeinschaft der Heiligen vertraut die Kirche, daß ihr Opfer und ihre Fürbitte auch diesen Seelen im Fegfeuer bei Gott angerechnet werden, auf daß sie bald von den ihnen anhaftenden Schlacken der Sünde gereinigt in den Kreis der triumphirenden Kirche aufgenommen zu werden verdienen (vgl. d. Art. Fegfeuer).

Als die von Christus eingesetzte Heilsanstalt ist aber die Kirche ebenso die einzige Vermittlerin des Heiles, wie Jesus Christus der einzige Mittler zwischen Gott und den Menschen ist. Extra ecclesiam nulla salus, die Kirche ist alleinseligmachend. Beschränkt das Alte Testament das Heil auf die Glieder des auserwählten Volkes, so hat es doch für das messianische Reich den Zutritt aller Nationen und Völker zum Berge Sion, zum heiligen Jerusalem offen gehalten. Der Neue Bund ist universal nach Zeit und Raum, aber die in ihm gegründete Kirche ist für Alle die unumgängliche Bedingung für die wirkliche Erlangung des Heiles. Nur wer die Stimme des guten Hirten hört und ihr folgt, gehört zu seiner Heerde; nur wer durch die rechte Thüre in den Schafstall eintritt, ist der wahre Hirt und kein Dieb oder Räuber. Wer aber die Apostel hört, der hört Christus; wer sie verachtet, der verachtet Christus; wer die Kirche nicht hört, ist wie ein Heide und öffentlicher Sünder. Wie soll der durch den Namen Jesu selig werden, welcher gegen seine Anordnungen ungehorsam ist? Der Glaube, die Taufe, die Eucharistie, alle Gnadenmittel werden den Einzelnen durch die Kirche vermittelt; die Liebe in der Erfüllung der göttlichen Gebote ist nur in der Gemeinschaft mit der Kirche, welche als die Braut Jesu geheiligt, gereinigt und auf's Engste mit Christus verbunden ist, eine vollkommene. Die Kirche muß also alleinseligmachend sein, weil sie, von Christus gestiftet, vom heiligen Geiste geleitet, gegen alle Angriffe der Hölle geschützt, die Predigt der geoffenbarten Wahrheit und die Spendung der göttlichen Gnadenmittel verwaltet, die Heiligung der Gläubigen objectiv und subjectiv vermittelt. Der Herr selbst hat den Mitgliedern seines Reiches das Himmelreich versprochen, hat die Apostel aus der Welt als kleine Heerde auserwählt und sie g

tröſtet mit der Belohnung im Himmel, weil der Vater ihnen nach ſeinem Wohlgefallen das Reich verliehen hatte (Luc. 12, 32), das Reich, welches nicht von dieſer Welt iſt, ſeine Mitglieder aus dieſer Welt hinwegnimmt, um ſie dem Himmel zuzuführen. Das Erbe der Apoſtel hat aber die Kirche angetreten; ihr hat der Vater das Reich verliehen. Die in ihr vereinigten Auserwählten Gottes ſind die „Heiligen", die zum ewigen Leben berufen ſind. Sie bilden ein „auserwähltes Geſchlecht, eine königliche Prieſterſchaar, einen heiligen Stamm, ein Volk des Eigenthums". Wer nicht glaubt, iſt ſchon gerichtet; wer ſich von der kirchlichen Einheit trennt, iſt vom Weinſtock abgeſchnitten und verdorrt. „Einen häretiſchen Menſchen meide nach einer Zurechtweiſung, wiſſend, daß ein ſolcher verkehrt iſt und von ſich ſelbſt verurtheilt" (Tit. 3, 10. 11). Deßhalb haben ſchon die apoſtoliſchen Väter (Ignatius, Clemens) vor der Trennung von der Heerde vom Biſchofe gewarnt. Theophilus, Irenäus, Tertullian ſchreiben nur der Kirche die Vollmacht zu, die Wahrheit unverfälſcht zu verkünden und die Gnaden zu ſpenden. Haec enim est vitae introitus; omnes autem reliqui fures sunt et latrones (Iren. Adv. Haer. 3, 4, 1). Nach dem Vorgange des hl. Petrus, welcher die Arche Noe's als Typus der Taufe darſtellt (1 Petr. 3, 20 f.), betrachten die Väter die Arche als ein Vorbild der Kirche. Wie zur Zeit der Flut nur die wenigen Gerechten, welche in der Arche Aufnahme fanden, gerettet wurden, ſo werden auch nur diejenigen, welche ſich in das Schiff der Kirche flüchten, vor den Wogen des feindlichen Meeres geſchützt und in den Hafen des ewigen Heiles geführt werden. Extra ecclesiam nulla salus, hat der hl. Cyprian zum Schibboleth der katholiſchen Kirche erhoben und im Ketzertaufſtreite ſogar gegen Papſt Stephanus einſeitig aufgefaßt. Der hl. Auguſtinus vertheidigte dieſen Satz mit Nachdruck gegen die Donatiſten. Gegen dieſe hat auch eine numidiſche Synode (Aug. Ep. 141, 5) den Satz aufgeſtellt: „Wer von dieſer katholiſchen Kirche getrennt iſt, wird, ſo löblich er leben mag, ſchon durch das Verbrechen allein, daß er von der Kirche geſchieden iſt, nicht das Leben haben, ſondern der Zorn Gottes bleibt auf ihm." Ebenſo lehrt das athanaſianiſche Glaubensbekenntniß: „Wer immer ſelig werden will, der muß vor Allem den katholiſchen Glauben feſthalten. Wer dieſen nicht ganz und unverſehrt bewahrt, der wird ohne Zweifel in Ewigkeit verloren gehen." Das vierte Lateranconcil (1215) lehrt in ſeinem Glaubensbekenntniß: Una est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur. Innocenz III. ſchrieb den Waldenſern den Glaubensartikel vor: Corde credimus et ore confitemur unam Ecclesiam non haereticorum, sed sanctam Romanam, catholicam et apostolicam, extra quam neminem salvari credimus. Dasſelbe lehren Eugen IV., das Tridentinum (S. V prooem., S. XIII prooem., S. XIV De extr. unct. c. 3, S. XXV De delectu cib.) und Pius IV. in der Professio Tridentina. Pius IX. hat in ſeiner erſten Encyklika (9. Nov. 1846) ſowie in einer ſpätern (9. December 1854; vgl. Syll. prop. 15—18) dieſe Wahrheit gegenüber dem modernen Indifferentismus nachdrücklich hervorgehoben. Zugleich aber warnt der heilige Vater vor der vorwitzigen Frage über das Loos derjenigen, welche der katholiſchen Kirche nicht angehören, denn die Menſchen dürften nicht die geheimen Rathſchlüſſe und Urtheile erforſchen wollen. Jedenfalls ſei aber für ſicher anzunehmen, daß diejenigen, welche die wahre Religion nicht kennen, vor Gott mit keiner Schuld behaftet werden, wenn die Unkenntniß unüberwindlich ſei. Dieß galt von jeher als Grundſatz der katholiſchen Kirche. Stets hat ſie zwiſchen den hartnäckig Widerſtrebenden und den ſchuldlos Irrenden unterſchieden; jene müſſen dem Urtheile des Herrn verfallen, weil ſie die Kirche nicht hören; dieſe aber dürfen bei redlichem Streben nach Wahrheit und Tugend auf die Barmherzigkeit Gottes vertrauen, welcher will, daß alle Menſchen ſelig werden, und keinem, der thut, was an ihm iſt, die Gnade verweigert (Aug. Ep. 43, 1; vgl. De libero arb. 22). Doch iſt nicht zu überſehen, daß ſolchen viele Gnadenmittel und äußere Anregungen, welche in der Gemeinſchaft des kirchlichen Lebens gegeben ſind, entgehen. Der Satz von der alleinſeligmachenden Kirche ſelbſt iſt zuerſt gegen ſolche, welche zuvor der katholiſchen Kirche angehört, ihre Lehre und Einrichtung gekannt hatten, alſo verſchuldet im Irrthum waren und hartnäckig an demſelben feſthielten, aufgeſtellt worden. Solchen gegenüber muß aber die Kirche auf ihrem Anſpruch beharren, wenn ſie ſich nicht ſelbſt aufgeben will. Ja, dieſe dogmatiſche Intoleranz iſt ſo ſehr mit der Ueberzeugung, die volle und ganze Wahrheit zu beſitzen, verbunden, daß ſelbſt die Secten dieſelbe für ſich in Anſpruch nahmen. Die ſymboliſchen Schriften der Proteſtanten verurtheilen in gleicher Weiſe alle Andersgläubigen und beſonders die Mitglieder der katholiſchen Kirche. „Wenn ſich auch die Gegner den Namen der Kirche anmaßen, ſo wiſſen wir doch, daß die Kirche bei denen iſt, welche das Evangelium Chriſti lehren, nicht bei denen, welche ſchlechte Lehren gegen das Evangelium vertheidigen" (Apol. C. 3, a. 6, p. 133; vgl. Conf. 1, 1. 3. 4, p. 9 sq.; Form. Conc. prooem. II, 571. 794). „Denn wer immer außerhalb des Chriſtenthums iſt, ſeien es Heiden oder Türken oder Juden oder falſche Chriſten oder Heuchler, wenn ſie gleich ſelbſt an den einen wahren Gott glauben und ihn anrufen, wiſſen dennoch nicht, von welcher Geſinnung er gegen ſie ſei, und können es nicht wagen, ſich eine Huld und Gnade von Gott zu verſprechen. Deßhalb bleiben ſie in ewigem Zorne und in ewiger Verdammniß" (Catech. maj. II, 47. 56, p. 501. 503; vgl. Melanchthon, L. th., De pecc. or. 123; Calv. Inst. 3, 14, 4). Die praktiſche Toleranz iſt mit der dogmatiſchen Intoleranz verträglich, wenn nie das Grund-

geſetz des Evangeliums, die Liebe zu Gott und dem Nächſten vergeſſen wird. Dieſe Liebe erſtreckt ſich aber auch auf das Seelenheil des Nächſten und beſtimmt die Kirche, dem guten Hirten gleich, dem verlorenen Schafe nachzugehen. Strafen können nur gegen die hartnäckig Widerſtrebenden angewendet werden. Waren dieſe Strafen in der ſpätern Zeit mitunter hart, bis zur Todesſtrafe gehend, ſo müſſen hierfür die geſchichtlichen Verhältniſſe die Erklärung geben. Schon Auguſtinus klagt darüber, daß der aggreſſive Charakter der Secten die Kirche ſelbſt an der Ausübung der Milde hindere. Die Zeit der Reformation mit dem Grundſatz: cujus regio, illius religio, der nicht ſelten ſtreng und grauſam durchgeführt wurde, und die Uebertragung der kirchlichen Gewalt an die Landesfürſten hat ein ähnliches Schauſpiel gezeigt. Will man aber gar der Kirche vorwerfen, daß ſie mit dem Anſpruche, die alleinſeligmachende zu ſein, gleichſam jedem Mitgliede das ewige Heil garantiren wolle und dadurch das ſittliche Streben lähme, ſo genügt es, auf ihre Lehre von der Nothwendigkeit der guten Werke zur Erlangung des ewigen Lebens hinzuweiſen. Sie ſteht ganz auf dem Standpunkte ihres göttlichen Stifters, welcher geſagt hat: „Nicht ein jeder, der zu mir ‚Herr, Herr' ſagt, wird in das Himmelreich eingehen, ſondern wer den Willen meines Vaters thut, der im Himmel iſt" (Matth. 7, 21).

Der Anſpruch der Kirche, die einzige Vermittlerin zwiſchen Chriſtus und den Menſchen zu ſein, ſetzt voraus, daß ſie in der Verwaltung der Wahrheit und Gnade **unfehlbar** iſt und bis an das Ende der Zeiten fortdauert, alſo **unvergänglich** iſt. Dieſe beiden Eigenſchaften der Kirche bezeichnet man als **infallibilitas** und **indefectibilitas**. Daß Chriſtus den Apoſteln den Geiſt der Wahrheit verheißen und geſandt hat, iſt klar in der heiligen Schrift ausgeſprochen (Joh. 14, 16 f. 26; 15, 26. Luc. 24, 49. Apg. 1, 8; Kap. 2). Daß aber Chriſtus durch ſeinen Geiſt bei ihnen bleiben werde bis an das Ende der Welt, hat der Herr in der feierlichen Abſchiedsſtunde verheißen (Matth. 28, 20; vgl. 24, 14. Joh. 12, 31. 32). Die Apoſtel waren ſich auch des Beiſtandes des unfehlbaren Geiſtes bewußt, ſo daß ſie den Ungehorſam als einen Ungehorſam gegen den heiligen Geiſt bezeichneten, ihre Entſcheidungen als unter dem Einfluß des heiligen Geiſtes gegeben erklärten, ihr Evangelium gegen alle Einwendungen geſichert wußten (Apg. 5, 4; 15, 28. 1 Cor. 7, 40. 2 Cor. 2, 17; 12, 9; 13, 3. Gal. 1, 6 ff.). Es kann alſo keinem Zweifel unterliegen, daß die Apoſtel unfehlbar waren. Wenn aber derſelbe Geiſt bis an das Ende der Welt bei ihnen bleiben ſollte, ſo muß ihre unfehlbare Lehrthätigkeit auch bis dahin ausgeübt werden. Es muß eine unfehlbare Auctorität geben, und dieſelbe muß unvergänglich ſein. Sie kann weder, wie die mittelalterlichen Secten, die Reformatoren, Janſen u. A. behaupteten, von ihrem urſprünglichen Weſen und ihrer Beſtimmung abgefallen ſein oder abfallen, noch, wie die Montaniſten, Anabaptiſten, Quäker, Irwingianer u. A. wollten, einer andern höhern Auctorität, einer Kirche des heiligen Geiſtes Platz machen. Ebenſo wenig kann es der menſchlichen Willkür anheimgegeben ſein, nach Gutdünken der von Chriſtus geſtifteten Kirche erſt die rechte Form zu geben und die Einzelkirchen nur als Verſuche zu betrachten, das von Chriſtus vorgeſtellte Ideal ſeiner Verwirklichung näher zu bringen. Das Ideal iſt nur darin zu erſtreben, daß die menſchlichen Organe ſich ihrer Aufgabe ſtets würdiger erweiſen, die hinterlegte Wahrheit allſeitig durchdringen, die der Kirche anvertrauten Gnaden für Alle fruchtbar machen. Die Entwicklung des von Chriſtus in der Kirche niedergelegten Gutes iſt keine Veränderung des weſentlichen Inhaltes und der feſtſtehenden Formen, ſondern eine Entfaltung des lebendigen Organismus. Was den Apoſteln zuſammen und im Einzelnen verheißen worden iſt, das wurde auch der Kirche als der Alle umfaſſenden Stiftung des Gottesſohnes verſprochen: „Die Pforten der Hölle werden ſie nicht überwältigen". Weder Gewalt noch Liſt, weder Irrthum noch Sünde können die auf den Felſen Petrus gebaute Kirche überwältigen; dieſelbe iſt alſo unfehlbar und unvergänglich. Die Apoſtel als Organe der Offenbarung und Verwalter der Geheimniſſe Gottes haben ihre Lehre den Nachfolgern anvertraut, ihre Vollmacht denſelben mitgetheilt und ſie unterrichtet, wie ſie im Hauſe Gottes, welches, auf dem Fundamente der Apoſtel und Propheten erbaut, eine Säule und Grundfeſte der Wahrheit iſt, walten ſollen. Die Väter ſeit Irenäus und Tertullian vertheidigen die Unfehlbarkeit der Kirche gegen alle Einwürfe, indem ſie auf den Geiſt Gottes hinweiſen, welcher ſich in der Kirche offenbart, und die Einheit des Glaubens und der Lehre, der Liebe und der Hoffnung als einen Beweis für das Walten des göttlichen Geiſtes in der Kirche darſtellen: Quam (sc. praedicationem Ecclesiae et operationem, quae est in fide nostra) perceptam ab Ecclesia custodimus, et quae semper a Spiritu Dei, quasi in vase bono eximium quoddam depositum juvenescens, et juvenescere faciens ipsum vas in quo est. Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur; et in eo disposita est communicatio Christi, i. e., Spiritus Sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae et scala ascensionis ad Deum. In Ecclesia enim, inquit, posuit Deus Apostolos, Prophetas, Doctores (1 Cor. 12, 28), et universam reliquam operationem Spiritus, cujus non sunt participes omnes, qui non currunt ad Ecclesiam, sed semetipsos fraudant a vita per sententiam malam et operationem pessimam. Ubi enim Ecclesia, ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei, illic Ecclesia et omnis grati

Spiritus autem veritas (Iren. Adv. haer. 3, 24, 1; Tert. De praescr. 19. 21. 37. 40). Insbesondere verweisen sie auf die apostolische Succession der Bischöfe und des Papstes, in welcher man wie die fortlaufende Ueberlieferung der apostolischen Tradition so das fortwirkende charisma veritatis (Iren.), die Leitung des heiligen Geistes erkennen könne und verbürgt finde. Die Uebereinstimmung der apostolischen Kirchen mußte schon für sich ein Beweis der unfehlbaren Wahrheit sein, denn es wäre nicht möglich, daß Alle zu dem einen Irrthum abfallen würden. In dieser Uebereinstimmung der Kirchen, in Verbindung mit der ersten apostolischen Kirche, dem Stuhle zu Rom, hat die Unfehlbarkeit der Kirche ihren Ausdruck gefunden. Allgemein galten nur jene Concilien für ökumenisch, bei welchen auch der römische Stuhl vertreten war. Die Beschlüsse der Particularconcilien konnten nur durch die Zustimmung Roms eine allgemeine Gültigkeit erlangen. Dagegen hatten die Entscheidungen der römischen Kirche mit dem Nachfolger des hl. Petrus schon seit Clemens von Rom ein besonderes Ansehen. Dieses mußte sich noch steigern, als mit der weitern Ausdehnung und bessern Organisation der Kirche der Verkehr zwischen dem Papst und den Bischöfen ein regerer wurde. Mit und ohne allgemeines Concil galt die Entscheidung des Papstes als endgültige, wenn sie auch öfter erst nach langen Kämpfen zu allgemeiner Annahme gelangte. Nachdem lange Zeit die Controverse über das Verhältniß des Papstes zu dem allgemeinen Concil die Geister bewegt hatte, wurde die thatsächlich längst geltende Lehre von der Unfehlbarkeit des ex cathedra sprechenden Papstes auch theoretisch fast allgemein vertheidigt und zuletzt auf dem Vaticanum zum formellen Dogma erhoben (vgl. die Artt. Petrus und Papst). Im Unterschied zu der Inspiration der Organe der Offenbarung, wie es auch die Apostel waren, wird der die Unfehlbarkeit der Kirche sichernde Beistand des heiligen Geistes Assistenz (assistentia Sp. S.) genannt. Die Kirche hat also nicht neue Offenbarungen zu verkünden, sondern sie bleibt bei dem stehen, was Christus und die Apostel geoffenbart haben. Sie überliefert, verkündigt, erklärt auf Grund der heiligen Schrift und Tradition die Lehre Christi unfehlbar (Vat. S. IV, c. 4).

Damit ist auch das Object und der Umfang der Unfehlbarkeit der Kirche bestimmt. Wie schon das Tridentinum (S. IV; vgl. S. VI, cap. 16, can. 29, S. XIII prooem.) die Auslegung der heiligen Schrift in rebus fidei et morum der Kirche vorbehalten hat, so hat das Vaticanum bei der Definition der päpstlichen Unfehlbarkeit ausdrücklich bemerkt, daß der Papst sich derjenigen Unfehlbarkeit erfreue, mit welcher der göttliche Erlöser seine Kirche ausgerüstet wissen wollte, in definienda doctrina de fide vel moribus. Wie weit insbesondere die conclusiones theologicae mit der geoffenbarten Glaubens- und Sittenlehre zusammenhangen und für das christliche Leben bestimmend sind, und in wie weit auch die facta dogmatica, d. h. die geschichtlichen Thatsachen der Offenbarung oder, im engern Sinne, der Inhalt eines zu beurtheilenden Buches, der Zusammenhang und der Sinn des Verfassers zu diesem Gebiete gehören, ist selbst wieder dem Urtheile der Kirche unterworfen. Die Unterscheidung der Jansenisten zwischen der quaestio juris und der quaestio facti wurde vom heiligen Stuhle verworfen. Sie würde das Urtheil der unfehlbaren Kirche wieder der Willkür des Einzelnen preisgeben und die Ausübung des richterlichen Amtes vielfach illusorisch machen. Das Schema des Vaticanums über die Kirche, von welchem aber nur das den Primat betreffende Kapitel zur Verhandlung kam, hatte über das Object der Unfehlbarkeit bestimmt, dieselbe erstrecke sich so weit, als das depositum fidei sich erstrecke, und es begreife mithin „sowohl das geoffenbarte Wort Gottes selbst, als alles dasjenige, was, wenn es auch in sich nicht geoffenbart ist, doch zu dem geoffenbarten Worte eine derartige Beziehung hat, daß ohne dasselbe jenes nicht sicher bewahrt, untrüglich erklärt und zu glauben vorgestellt und vertheidigt werden könnte". Weil auch die Verehrung der Heiligen eng mit dem religiösen Leben der Kirche verbunden ist, so gilt es als eine theologisch gewisse Lehre (veritas catholica), daß sich die Unfehlbarkeit der Kirche auch auf die Canonisation der Heiligen erstrecke (Thom. Aq. Quodlib. IX, q. 8, a. 1. Melch. Can. L. th. 5, 5). Anders verhält es sich bei der Beatification, welche nicht vorschreibt, sondern nur erlaubt (Bened. XIV., De serv. Dei beat. 1, 42, 12). Bei der Approbation der Orden und den Disciplinarvorschriften, welche der Veränderung unterworfen sind, ist diese Folgerung wenigstens nicht widerspruchslos. Jedenfalls kann sich die Unfehlbarkeit nur auf die mit dem Gebiete des Glaubens und der Sitten zusammenhängenden Momente, nicht auf die äußere Ordnung beziehen. In diesem Sinn sind selbst die apostolischen Anordnungen nicht unfehlbar gewesen. Wo keine derartige Beziehung vorhanden ist, fällt überhaupt die Frage nach der Unfehlbarkeit weg, denn diese hängt mit dem Wege zum Himmel zusammen, die Erde ist den Disputationen der Menschen überlassen. Letzteres gilt für den ganzen Kreis des profanen Wissens und des rein politischen Lebens. Doch läßt sich nicht bestreiten, daß die Kirche auch auf die gesammte Cultur einen gewaltigen förderlichen Einfluß ausgeübt hat und sich sowohl intellectuell als moralisch als die größte Macht der Erde erwiesen hat. (Vgl. A. Schmid, Wissenschaft und Auctorität, München 1868.)

4. Die Verfassung. Als eine sichtbare Gemeinschaft der Gläubigen mit einem bestimmten Zweck und besonderen Vollmachten und Eigenschaften ausgerüstet, muß die Kirche auch, soll sie ihren Zweck erreichen und ihren Bestand sichern, eine einheitliche Organisation haben, welche eine genaue Ordnung zwischen Haupt und Gliedern, zwischen höheren und niederen Organen voraus-

setzt. Wie Gott die Welt unmittelbar durch sein allmächtiges Wort geschaffen hat, aber mittels der causae secundae erhält und leitet, so hat auch Christus selbst die Kirche gegründet, will sie aber durch besondere, von ihm bestimmte Organe erhalten und leiten. Zu diesem Zwecke hat Jesus die Apostel und die 72 Jünger auserwählt (Luc. 10, 1 ff.), unterrichtet und ausgesandt. Sie erhielten die Vollmacht und den Auftrag, das Evangelium zu verkündigen, die Sacramente zu spenden, die Kirche zu regieren. Nach der Analogie des dreifachen Amtes Christi hat man auch das Amt der Apostel und der Kirche überhaupt als ein dreifaches bestimmt, als Lehramt (potestas magisterii), als hohenpriesterliches Amt (potestas ordinis) und als kirchliches Amt (potestas jurisdictionis). Dadurch ist die Kirche in zwei wesentlich von einander verschiedene Klassen getheilt, in Vorsteher und Untergebene, Hierarchie und Volk, Hirten und Heerde. Dieser Unterschied tritt schon in der Bergpredigt hervor, in welcher Jesus die Glieder des Himmelreiches (Matth. 5, 1 ff.) und die Apostel (5, 11 ff.) unterscheidet, und die Apostel, welche er eben aus der Zahl der Jünger zu seinen ständigen Begleitern auserwählt hatte (Luc. 6, 13 ff. Marc. 3, 13 ff.), vor den Uebrigen auszeichnet. Lucas setzt bei der Bergpredigt in absteigender Reihenfolge als Zuhörer voraus: Apostel, Jünger, Volk. Er allein berichtet auch über die Auswahl und Aussendung der 72 Jünger. Diese amtliche Stellung der Apostel wird auch in der Apostelgeschichte und in den Briefen für die Einzelkirchen wie für die Gesammtkirche durchaus bestätigt. In allen Handlungen und Ereignissen, welche zur Förderung und Ausbildung der jungen Kirche dienen oder ihrer Entwicklung hemmend entgegentreten, greifen die Apostel als die berufenen Organe, als die anerkannten, mit der Vollmacht Christi und der Kraft des heiligen Geistes ausgerüsteten Gesandten des Herrn thatkräftig ein. Da aber die Apostel erst die Gemeinden gründen mußten, so verstand es sich von selbst, daß die vom Herrn ihnen aufgetragene Missionsthätigkeit ihnen ein Wanderleben vorschrieb. Nichtsdestoweniger waren sie sich bewußt, daß auch die Ordnung und Leitung der Gemeinden zu den Aufgaben ihres Amtes gehören. Die Briefe des hl. Paulus sind Zeugen dafür. Walteten die Apostel auch, der Aufforderung des Herrn zur Demuth und Nächstenliebe entsprechend, ihres Amtes nicht als Herren, nicht wie die Machthaber der Heiden, und suchten sie mit kluger Berücksichtigung der menschlichen Schwachheit die Gemeinden selbst zur Mitwirkung beizuziehen, so wollten sie dadurch doch keineswegs ihrer Würde etwas vergeben oder gar ihre Berechtigung aus den Verhältnissen und der Zustimmung der Gemeinden ableiten, sondern sie beriefen sich auf den Auftrag und Befehl des Herrn, auf den Beistand des heiligen Geistes, verlangten im Namen Jesu Glaubensgehorsam und bedrohten die Ungehorsamen mit Strafen nach der Gewalt, die ihnen der Herr verliehen hatte zur Erbauung, nicht zur Zerstörung (2 Cor. 13, 10). Auch wo Paulus die kirchlichen Aemter aufzählt (1 Cor. 12, 28. Eph. 4, 11), sind die Apostel als die Ersten genannt und zugleich als diejenigen dargestellt, welche die Gaben aller Anderen in sich vereinigen (1 Cor. 13, 1). Sie sind zugleich die Propheten (Matth. 10, 41. Eph. 2, 20; 3, 5) und die Lehrer (1 Cor. 4, 15), und zwar in besonderer Weise, weil sie die Väter der Gemeinden, die von Gott gesandten Stifter, Leiter und Verwalter sind. Dem hl. Petrus, dessen Glauben Jesus durch sein Gebet gesichert hatte, hat Jesus die Schlüsselgewalt verheißen und das Hirtenamt über seine ganze Heerde übertragen. Wie Petrus in den Apostelverzeichnissen an erster Stelle genannt und als der Erste bezeichnet wird, so tritt er auch in der Apostelgeschichte stets als das Haupt und der Sprecher der Apostel auf und wird selbst vom hl. Paulus als Kephas ausgezeichnet und zuerst unter den „Säulen" genannt (Gal. 1, 18; 2, 7 ff.).

Das Wachsthum der Gemeinde zu Jerusalem brachte auch eine Vermehrung der Arbeit der Apostel. Weil sie dadurch in ihrer Hauptaufgabe, der Verkündigung des Wortes, gehindert wurden, so wählten sie mit Zustimmung der Gemeinde sieben Männer, voll des Glaubens und des heiligen Geistes, aus, damit sie bei der Armenpflege dienten, die Diaconen. Die Apostel beteten über sie und legten ihnen die Hände auf (Apg. 6, 1 ff.). Von da an erscheint das Diaconat als ein ständiges Amt in der Kirche (Phil. 1, 1. 1 Tim. 3, 8. 12). Außerdem wird in der Apostelgeschichte bald eine Vertretung der Gemeinde neben und mit der Gemeinde genannt, die Presbyter oder Aeltesten (11, 30; 15, 2 ff.; 21, 18 u. a.). Mag diese Behörde nun mit dem Synedrium der Juden eine Aehnlichkeit haben oder nicht, jedenfalls finden wir hier eine unter der Leitung der Apostel stehende Einrichtung, welche in Verbindung mit den Aposteln und für die Apostel den Stand der Gemeinden aufrecht zu erhalten und zu festigen berufen war. Die Beziehungen zu den auswärtigen Kirchen zeigt die Kirche zu Antiochien und der Brief des hl. Jacobus, welcher an „die zwölf Stämme in der Zerstreuung" gerichtet ist und die Presbyter erwähnt. In den heidenchristlichen Gemeinden mußte diese Organisation auch eingeführt werden. Denn die Charismen, welche mehr einen erbaulichen Zweck hatten, traten mehr und mehr zurück, die Kirchenämter mußten bleiben. Aus der Apostelgeschichte erfahren wir (14, 22), daß Paulus und Barnabas in den einzelnen Gemeinden Presbyter wählten und unter Gebet und Fasten dem Herrn darstellten. Wiederholt werden „Vorsteher" der Gemeinden genannt (Röm. 12, 8. 1 Cor. 16, 16. 1 Thess. 5, 12 f. Vgl. Hebr. 13, 7. 17. 24). Im ersten Petrusbriefe begegnen wir bereits dem ausgebildeten Hirtenamt nach dem Vorbilde des Oberhirten Christus (2, 25; 5, 1 ff.). Dadurch ist zugleich angezeigt, wie die Stelle desselben Briefes

7, 13; Vatic. Sess. IV prooem. Vgl. die Artt. Bischof und Presbyterat).

Ueber die Befugnisse des Papstes, der Bischöfe und Presbyter und Diaconen, der allgemeinen und particularen Concilien, sowie der päpstlichen Congregationen s. die betr. Artt. Der Unterschied des Episcopates vom Apostolate läßt sich daraus entnehmen, daß die Apostel inspirirte Organe der Offenbarung waren, die Bischöfe aber zur Regierung der Kirche vom heiligen Geiste berufen sind. Diese Aufgabe der Erhaltung und Verwaltung der Kirche bringt es mit sich, daß sie an einen festen Sprengel gebunden und nicht einzeln unfehlbar sind. Kirchlich wird die Gewalt als eine doppelte bezeichnet: potestas ordinis et jurisdictionis. Jene gehört zur Verwaltung der Sacramente, diese bezieht sich auf den ganzen mystischen Leib Christi, insofern sie die Leitung und Regierung des christlichen Volkes zur Erlangung des ewigen Heiles betrifft (Cat. R. 2, 7, 6). Das Vaticanum nennt das Hirtenamt und Lehramt, weil diese besondern Bezug auf die Unfehlbarkeit der Kirche und des Papstes haben. In dem obengenannten Schema über die Kirche werden das magisterium, ministerium und imperium s. regimen unterschieden. Im weitern Verlaufe wird aber die Gewalt als eine Weihe- und Jurisdictionsgewalt bezeichnet und letztere für das öffentliche Forum als gesetzgebende, richterliche und als Strafgewalt näher bestimmt. Ob man das magisterium zur potestas ordinis oder, wie gewöhnlicher, zur potestas jurisdictionis zu rechnen hat, ist unter den Canonisten noch controvers. (Vgl. Schnell, Die Gliederung der Kirchengewalt, Theol. Quart. 1889, 387 ff.)

II. Die Merkmale der Kirche. Die im Vorstehenden aus den Quellen der Offenbarung entwickelte Lehre von der Kirche gehört dem Gebiete des Glaubens an. Sie ist aber in doppelter Beziehung einer apologetischen Begründung fähig und bedürftig, insofern nämlich die Kirche die Bewahrerin und Erklärerin der christlichen Lehren und Einrichtungen ist und insofern gerade die katholische Kirche diese Kirche ist. Jenes verlangt eine Vertheidigung gegen Juden und Heiden (demonstratio christiana), dieses eine solche gegen Schismatiker und Häretiker (demonstratio catholica). Erstere Vertheidigung ist hier nur darum zu berücksichtigen, weil sie mittelbar zugleich ein Beweis für die Wahrheit der katholischen Kirche ist, „denn der katholischen Kirche gehört alles das, was so vielfach und wunderbar zur evidenten Glaubwürdigkeit des christlichen Glaubens angeordnet worden ist“ (Vatic. Sess. III, cap. 3). Der erste Beweis vollzieht sich in zwei Stadien. Vor Allem läßt sich geschichtlich, durch außerchristliche (Josephus, Tacitus, Sueton, Plinius) und christliche Schriftsteller (heilige Schrift, Kirchenväter) bezeugen, daß das Christenthum als eine neue Religion von Jesus Christus, der unter Kaiser Tiberius von dem Landpfleger Pontius

Pilatus zu Jerusalem zum Tode verurtheilt und von den Juden gekreuzigt worden ist, gestiftet wurde. Ebenso läßt sich aus den religiösen, wissenschaftlichen und socialen Verhältnissen jener Zeit darthun, daß das Christenthum vermöge des hohen Inhalts seiner Lehre und der Erhabenheit seines Sittengesetzes sich unmöglich aus dem Judenthum oder Heidenthum auf natürlichem Wege entwickelt haben kann. Auch haben weder Jesus selbst noch die Apostel eine solche theologische oder wissenschaftliche Bildung genossen, daß sie aus dem Judenthum, welches die Voraussetzung und die Vorbereitung für das Christenthum bildete, oder aus dem Heidenthum des griechisch-römischen Weltreiches die christliche Glaubens- und Sittenlehre hätten herausbilden können. Das Christenthum kann also nur in dem von Gott gesandten Christus, dem Mensch gewordenen Gottessohne, seinen Ursprung haben und ist übernatürlichen Charakters. Gleich unberechtigt ist der Versuch, das spätere Christenthum von dem Christenthum Christi zu unterscheiden, als ob dessen Stiftung unter dem Einflusse der griechisch-römischen Bildung umgewandelt, verschlechtert, verheidnischt worden sei. Denn haben auch die Apologeten und Väter die heidnische Philosophie zur Vertheidigung des Christenthums gegen die Angriffe der heidnischen Philosophen und zum wissenschaftlichen Ausbau der christlichen Lehre reichlich verwendet, so waren sie sich doch des Unterschieds zwischen Religion und Philosophie, Glauben und Wissen, Inhalt und Form stets bewußt. Haben sie doch selbst den entscheidenden Schritt von der heidnischen Wissenschaft zum christlichen Glauben nach reiflicher Ueberlegung gethan. Wird dieser Beweis für den göttlichen Ursprung und für die unverfälschte Erhaltung des Christenthums bis in die späteren Jahrhunderte fortgesetzt, so gestaltet er sich zugleich zu einem Beweis für die Unfehlbarkeit und Unvergänglichkeit der Kirche. Denn nur in ihrem Schoße fanden sich die Gläubigen, gelehrte und ungelehrte, welche die christliche Religion gegen die physische und geistige Gewalt schützten und vertheidigten. Die wissenschaftliche Vertheidigung des Christenthums wurde aber noch auf eine andere Weise zur Vertheidigung der Kirche. Die Erfüllung der Weissagungen des Alten Testaments mußte die Juden, wenn sie guten Willens waren, von der Erscheinung des verheißenen Messias überzeugen, aber auch den Heiden einen gewichtigen Beweggrund des Glaubens darbieten; denn nichts macht auf den menschlichen Geist einen so tiefen Eindruck, als die sichere Voraussage künftiger Ereignisse. Diese Weissagungen betrafen aber ebenso das messianische Reich, die Kirche, wie die Person des Messias, insofern sie den Zustand, die Zukunft des Reiches, namentlich aber die Universalität desselben deutlich vorausverkündigten. Indem hierzu die von dem Herrn selbst verkündigten Weissagungen über sein eigenes Geschick, über das Reich Gottes, seine Mitglieder und seine Schicksale, über die Kirche und ihre ununterbrochene Fortdauer kamen, gewann dieser Beweis immer größere Festigkeit und Ueberzeugungskraft und diente der Kirche mitten unter den Verfolgungen zum Trost, den Außenstehenden aber zu einem Beweggrund für die Bekehrung. Ein zweites Argument oder ein Criterium der Offenbarung überhaupt und besonders der christlichen Offenbarung bildet das Wunder. Vermöge seines Doppelcharakters als eines sinnenfälligen Zeichens und einer Wirkung durch die göttliche Macht ist es ausnehmend geeignet, als Beweismittel für die übernatürlichen Veranstaltungen Gottes zu dienen. Die Wunder Moses', Christi, der Apostel dienten nicht nur als Beweis für die göttliche Sendung der Wunderthäter, sondern sind auch, weil sie in der heiligen Schrift aufgezeichnet sind, für die späteren Generationen ein Beweis für die Wahrheit der Offenbarung. Allein die Wunderkraft ist mit den Aposteln nicht zu Grabe getragen worden. Gott ist auch fernerhin wunderbar in seinen Heiligen. Die Kirchenschriftsteller berichten uns von zahlreichen Heilungen, Teufelaustreibungen, ja selbst von Todtenerweckungen, welche von den Christen im Namen Jesu vollbracht wurden. So skeptisch man auch die Legenden betrachten mag, unmöglich wird sich alles in das Reich der Phantasie verweisen lassen, was in späteren Jahrhunderten von wunderbaren Wirkungen des Christenthums berichtet wird. Die Canonisationsprozesse, welche mit peinlicher Genauigkeit geführt werden, haben die wunderbare Kraft in den Heiligen der Kirche zu allen Zeiten für jeden, der sehen will, deutlich nachgewiesen; in den Heiligen der Kirche, denn darauf macht schon der hl. Irenäus aufmerksam, daß die Häretiker keine Wunder für die Wahrheit ihrer Lehre oder Kirche aufweisen können. Dadurch wird dieses Criterium der Offenbarung zu einem Beweis für das Walten des göttlichen Geistes in der Kirche. In ähnlicher Weise gestaltet sich die Vertheidigung des Christenthums aus seiner Lehre, seiner Verbreitung, seiner Einwirkung auf das wissenschaftliche, sittliche und sociale Leben zu einem Beweis für die Kirche, weil gerade sie es gewesen ist, welche am meisten dazu beigetragen hat, das Christenthum auf der ganzen Erde zu verbreiten und seine segensreichen Wirkungen allen Menschen zukommen zu lassen. Ohne diese vom Geiste Gottes geleitete göttliche Stiftung wäre, menschlich betrachtet, längst die christliche Wahrheit in die Irrgänge des menschlichen Denkens hineingezogen und die christliche Moral von dem Dorngestrüppe der menschlichen Leidenschaften überwuchert worden. Hat das Christenthum nicht bloß über die physische Macht des römischen Weltreiches, sondern auch über die heftigen geistigen Mächte der Philosophie und heidnischen Religion gesiegt, hat es trotz aller äußeren und inneren Hindernisse das Antlitz der Erde erneuert, so gebührt das Verdienst hierfür wieder der Kirche, welche als die festgeschlossene Macht den Anprall des Feindes aushielt, als das auf Felsen gegrün-

dete Haus den Pforten der Hölle trotzte. So werden die Merkmale, an welchen man die Wahrheit des Christenthums erkennt, zu Merkmalen für die wahre Kirche. Doch muß von diesen noch besonders gehandelt werden, weil der Ausdruck „wahre" Kirche bereits andeutet, daß auch andere christliche Gemeinschaften den Anspruch erheben, im Besitze oder gar im Alleinbesitze des lauteren Christenthums oder Evangeliums zu sein. Es muß daher besondere Erkennungszeichen geben, durch welche die Kirchen unterschieden werden können. Diese Merkmale lassen sich leicht aus dem, was über den Ursprung, den Zweck und die Verfassung der Kirche gesagt worden ist, entnehmen und wurden auch schon frühe als Zeichen für diejenigen, welche die wahre Kirche aufsuchen wollten, aufgestellt. „Weil der Name Kirche (ecclesia) verschiedenen Dingen beigelegt wird (Apg. 19, 40), und Einer in Wahrheit sagen könnte, die Versammlungen der Böswilligen seien die Gemeinschaften der Häretiker ..., deßhalb hat dir der Glaube ganz sicher überliefert: ‚an eine, heilige, katholische Kirche'" (Cyr. Hier. Cat. 18, 20). Andere Väter fügen dem noch die „apostolische Kirche" hinzu. Das apostolische Symbolum, wie es Rufin (c. 400) erklärte, enthielt den Artikel: „Ich glaube eine (nicht an eine) heilige Kirche"; allmälig wurde aber dieser Artikel, der im Morgenlande schon länger erweitert war, auch im Abendlande dahin ergänzt: „Ich glaube eine, heilige, katholische Kirche". Das nicänische Symbolum schließt mit den einfachen Worten: „und an den heiligen Geist". Doch finden sich in den Canones die Bezeichnungen katholisch und apostolisch (c. 8). Dagegen hat das Constantinopolitanum nicht nur den Artikel über den heiligen Geist weiter ausgeführt, sondern auch den schon im apostolischen Symbolum damit zusammenhangenden Artikel über die Kirche in voller Form hinzugefügt: „an eine, heilige, katholische und apostolische Kirche". Von da an galten diese vier Merkmale als die Unterscheidungszeichen der wahren Kirche von den anderen kirchlichen Genossenschaften (vgl. Cat. R. 1, 10, 10 sq.). Das Vaticanum fügt deßhalb dem Beweise für die Wahrheit der Kirche aus den Criterien der Offenbarung und der Beschaffenheit des Christenthums in der angeführten Stelle den speciellen Beweis aus dem Wesen der Kirche bei: Quin etiam Ecclesia per se ipsa, ob suam nempe admirabilem propagationem, eximiam sanctitatem et inexhaustam in omnibus bonis foecunditatem, ob catholicam unitatem, invictamque stabilitatem, magnum quoddam et perpetuum est motivum credibilitatis et divinae suae legationis testimonium irrefragabile. Wenn einzelne Theologen eine größere Anzahl solcher Merkmale aufzählen (Bellarmin 15), so haben sie zum Theil unwesentliche oder allgemeine Momente aufgenommen, zum Theil die vier Merkmale in ihre einzelne Momente zerlegt. Alle lassen sich in diese vier zusammenfassen, diese selbst aber hangen wieder eng mit einander zusammen. Sie können aus dem Begriff der Kirche als des mystischen Leibes abgeleitet werden, woraus folgt, daß die Einheit den übrigen zu Grunde liegt. Die Protestanten können bei ihrem Begriff von einer unsichtbaren Kirche natürlich keine äußeren Merkmale angeben; trotzdem hat Luther ursprünglich sieben, die Centuriatoren vier, Melanchthon drei aufgestellt. Gewöhnlich geben sie die rechte Predigt des Evangeliums und die rechte Verwaltung der Sacramente als Merkmale an (Conf. 1, 7, p. 11; Apol. c. 4, a. 5, p. 144). Wo aber diese zu finden seien, wissen sie nicht näher zu bestimmen, denn die Verweisung auf den communis sensus (Luther) oder die confessio piorum, firmiorum, verae ecclesiae (Melanchthon) ist lediglich eine Ausflucht. Wo das Wort selbst der einzige Richter sein soll, kann dasselbe nicht zugleich als Merkmal erscheinen. Dieses soll vielmehr dazu dienen, die wahre Lehre zu finden.

1. Die Apostolicität ist insofern das wichtigste Merkmal, als sie vor Allem die von Christus eingesetzte Kirche geschichtlich erkennen läßt. Christus selbst hat die Apostel zu Zeugen seiner Auferstehung, seiner Lehre und Stiftung bestellt. Nur aus den apostolischen Schriften und aus der apostolischen Tradition erhalten wir Nachricht über das, was Christus gelehrt und gethan und gewollt, und über das, was die Apostel für den Fortbestand des Christenthums geleistet haben. Die Kirche ist eine apostolische, weil sie von Christus auf das Fundament der Apostel erbaut ist, von den Aposteln den Glauben und die Einrichtung empfangen, von den Zeiten der Apostel bis in die Gegenwart unverändert und ununterbrochen bestanden und durch die Nachfolger der Apostel in einer ununterbrochenen Succession das apostolische Amt bewahrt und ausgeübt hat. Die Uebereinstimmung mit den apostolischen Kirchen galt von jeher als ein Beweis für den Besitz der apostolischen Wahrheit. Die apostolischen Kirchen sind aber durch die apostolische Succession bestimmt. Schon Clemens zeigt mit der innern Fortdauer der Gewalt zugleich die äußere Aufeinanderfolge, indem er auf die successive Sendung hinweist: Vater, Christus, Apostel, Bischöfe, Diaconen. Hegesipp, Irenäus, Tertullian finden in dieser Succession den Hauptgrund für die Wahrheit der katholischen Kirche. Waren sie mitunter auch über die historischen Verhältnisse weniger gut unterrichtet, so hatten sie doch Gelegenheit, über die wichtigsten apostolischen Stühle, zumal über den römischen Stuhl, sich genaue Kenntniß zu verschaffen. Dieß gilt namentlich von Irenäus, der durch seinen Lehrer Polycarp bis zum heiligen Apostel Johannes hinaufreichte und im Abendlande als Bischof mit den römischen Verhältnissen auf's Beste bekannt wurde. Für die spätere Zeit machte der Beweis natürlich weit weniger Schwierigkeiten. Augustinus führt die Reihenfolge der Nachfolger des hl. Petrus in Rom bis auf Anastasius (400) fort. Aber auch diejenigen

Bischöfe, welche nicht unmittelbare Nachfolger der Apostel waren, können doch insofern in die Succession aufgenommen werden, als sie das bischöfliche Amt in der apostolischen Kirche erhalten haben und verwalten und mit den apostolischen Gemeinden und deren Bischöfen in Verbindung stehen. Da nur der römische Stuhl unter allen apostolischen Stühlen sich von jedem Irrthum freigehalten und in allen Stürmen bewährt hat, so ist gerade durch ihn die apostolische Succession gewährleistet. Die Bischöfe, welche Bischöfe der apostolischen Kirche sein wollen, müssen mit dem Nachfolger des hl. Petrus in Gemeinschaft stehen, wie denn auch das ganze Abendland von Rom aus das apostolische Christenthum erhalten hat. Die römisch-katholische Kirche ist also die apostolische Kirche. Was Tertullian den Gnostikern vorgeworfen hat, das gilt auch gegen die Reformatoren, gegen alle Häretiker; sie sind später aufgestanden als die Apostel, können den Zusammenhang mit den Aposteln nicht nachweisen, haben keine apostolische Succession vor oder hinter sich. Damit ist aber über die Lehre und Einrichtung bereits das Urtheil gefällt. Für beide fehlt die apostolische Tradition, die sichere Auctorität. Man kann überall die Namen der Sectenhäupter, die später lebten als die Apostel, angeben, die Abweichung von der allgemeinen, apostolischen, kirchlichen Glaubensregel beweisen. Nur in der apostolischen Kirche hat man das Ueberlieferte festgehalten, das schon als solches die Gewähr des apostolischen Ursprungs für sich hat. Was jünger, neu ist, gehört nicht zur wahren, zur apostolischen Kirche, denn „der Charakter des Leibes Christi besteht in der Nachfolge der Bischöfe, welchen die Apostel die am einzelnen Orte befindlichen Kirchen übergeben haben" (Iren.). Diese haben aber auch in ihrer Uebereinstimmung gegenüber den bunten Widersprüchen der Secten das Präjudiz der apostolischen Wahrheit für sich, denn es wäre zu auffallend, bemerkt schon Tertullian, wenn alle Kirchen zu einem Irrthume abgefallen wären. Dieser Vorwurf wäre von dem Verstand nicht zu erweisen, würde aber ebenso gegen die Leitung der Kirche Christi durch den heiligen Geist, welche doch auch von den Reformatoren angenommen wird, sprechen. Gott kann nach dem Ableben der Apostel nicht seine Kirche verlassen und den Teufel und Antichrist preisgegeben haben, um sie nach 100 oder 1000 Jahren wieder auf den apostolischen Standpunkt zurückzuversetzen. Die Berufung auf die apostolischen Schriften führt selbst wieder auf die ununterbrochene Tradition in der Kirche zurück, weil dieselben von ihr bezeugt, bewahrt und erklärt worden sind.

2. Die Einheit. Christus hat nur eine Kirche gestiftet, und die Apostel haben diese Einheit des Leibes Christi streng zu bewahren und zu befestigen gesucht, wie sie selbst mit Petrus an der Spitze ein einheitliches Collegium bildeten. An der Einheit in der Verfassung, Lehre und im Leben muß sich also die wahre Kirche erkennen lassen. Der Herr hat in seinem hohenpriesterlichen Gebet für diese Einheit der Apostel und der Gläubigen zum himmlischen Vater gebetet: „Nicht bloß für diese allein bitte ich, sondern auch für die, welche durch ihr Wort an mich glauben, damit alle Eins seien, wie du, Vater, in mir bist und ich in dir bin, damit auch sie in uns seien, auf daß die Welt erkenne, daß du mich gesandt hast" (Joh. 17, 20. 21). Er hat sich als den guten Hirten dargestellt, dem seine Schafe folgen, und nur diejenigen als gute Hirten bezeichnet, welche durch die Thüre in den Schafstall eintreten (Joh. 10, 1 ff.). Als Zeichen und Mittel für diese Einheit hat er die heiligen Sacramente der Taufe und der Eucharistie eingesetzt. Eine Taufe sollte Alle zu lebendigen Gliedern des Leibes der Kirche wiedergebären, ein Brod die Gemeinschaft mit dem Leibe Christi für Alle erhalten und stärken (1 Cor. 10, 16 f.). Aeußerlich und innerlich, objectiv und subjectiv wurde diese Einheit ausgeprägt: objectiv in dem einen Herrn Jesus Christus (Eph. 1, 22. 23), dem einen Evangelium und der einen Taufe (Eph. 4, 5), dem einen Geiste, welcher in Allen wirkt (1 Cor. 12, 4—11), dem einheitlichen Organismus mit dem sichtbaren Oberhaupt (Joh. 21, 15 ff.); subjectiv durch den nämlichen Glauben, die nämlichen Gnaden, die nämliche Liebe, die gemeinsame Hoffnung (Eph. 4, 3—7). Die Geschichte der Kirche hat diese Einheit zu allen Zeiten erkennen lassen. Wohl ist die Gütergemeinschaft, in welcher anfänglich in der Gemeinde zu Jerusalem die eine Liebe ihren schönsten Ausdruck erhalten hat, nicht auf die Dauer zu bewahren gewesen, aber die christliche Nächstenliebe hat doch die Gemeindeglieder und die Gemeinden unter einander innig verknüpft. Die Scheidewand der alten Welt zwischen Juden und Heiden, Griechen und Barbaren, Herren und Sklaven wurde niedergerissen, Alle sind Ein Leib und Ein Geist, wie auch Alle zu Einer Hoffnung berufen worden sind. Alle Versuche, diese Einheit durch Mißbräuche, Neuerungen, Schismen, Häresien zu schwächen oder zu untergraben, wurden von den Aposteln energisch zurückgewiesen (1 Cor. 1, 10 ff. Gal. 1, 6 ff. Röm. Kap. 9. 11. Col. 2, 8 ff. 1 Tim. 1, 3 ff.; 4, 1 ff.; 6, 3 ff. 2 Tim. 4, 1 ff. 1 Joh. 2, 18 ff.). Die nachapostolische Zeit hatte als Zeichen dieser Einheit das Taufsymbol und die Glaubensregel. Diese wurde den Häretikern entgegengehalten als die eine Regel der Wahrheit gegenüber dem vielgestaltigen Irrthum der Secten. Sie wäre aber nicht mächtig genug gewesen, das Banner der Einheit aufrechtzuhalten, wenn sie nicht in einem Organismus gleichsam verkörpert gewesen wäre. Nirgends gibt es eine Einheit unter vielen Menschen ohne ausführende Personen, ohne eine thatkräftige Auctorität. Gott hat in der Kirche Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer aufgestellt zur Ausrüstung der Heiligen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi, bis wir Alle gelangen zur Einheit des Glaubens und der Er-

kenntniß des Sohnes Gottes (Eph. 4, 11 ff.). Je weiter sich die Kirche ausbreitete, um so deutlicher trat dieser Mittelpunkt der Einheit hervor. Deßhalb haben schon die Väter des 2. Jahrhunderts den Beweis für die Einheit mit dem Beweis für die kirchliche Verfassung verbunden. Der Episcopat gilt ihnen als Träger der Einheit in den Einzelgemeinden und in seiner Verbindung mit dem römischen Stuhl als Träger der Einheit der ganzen Kirche (Ignatius, Hegesipp, Irenäus, Tertullian). Die Kirche hat ihr sichtbares Fundament in den ἐπίσκοποι οἱ κατὰ τὰ πέρατα ὁριοθέντες (Ignat. ad Eph. 3) und ihre Spitze in der Kirche der Apostel des hl. Petrus und Paulus (Ad Rom. 4). Der hl. Cyprian, der unermüdliche Vertheidiger der kirchlichen Einheit, hat gerade die episcopale Verfassung für die Grundlage der Einheit erklärt. „Die Kirche ist durch das Band der im Zusammenhange stehenden Priester (sacerdotes = episcopi) verbunden" (Ep. 66, 8). „Eine einzige Kirche, durch die ganze Welt in viele Glieder zertheilt, stammt von Christus her; gleicherweise Eine Bischofswürde, ausgegossen über die einmüthige Menge vieler Bischöfe" (Ep. 55, 24). Weder die schismatischen Streitigkeiten im Abendlande (Novatianer, Donatisten), noch die zahlreichen theologischen und christologischen Häresien des Morgenlandes, welche zeitweilig auch in die abendländische Kirche tiefe Spaltungen hineinbrachten, konnten auf die Dauer das Band der kirchlichen Einheit zerreißen. Das morgenländische Schisma hat die eine katholische Kirche in zwei Theile, eine griechisch-katholische und eine römisch-katholische, gespalten, aber dennoch war der Rock Christi nicht zerrissen, sondern nur schwer beschädigt. Der Centralpunkt der Einheit, das Princip, der Geist des kirchlichen Lebens blieb bei der katholischen Kirche des Abendlandes. Niemand wird dieß bezweifeln können, der die seitherige Geschichte beider Kirchen einigermaßen verfolgt hat. Auch der starke Abfall von der einen Mutterkirche zur Zeit der sog. Reformation konnte die Kirche wohl schwächen, mußte aber doch dazu beitragen, ihr inneres Leben und ihre innige Verbindung mit dem sichtbaren Oberhaupt zu fördern und zu stärken. Die Kirche war im Stande, alle diese schmerzlichen Eingriffe zu überwinden und die lebendige Einheit zu bewahren, während die griechische Kirche eine starre Einheit ohne Leben, die protestantischen Kirchen zwar Bewegung, aber ein buntes Gewirr einander bekämpfender Gemeinschaften ohne Einheit besitzen (Vat. S. III prooem.).

3. Die Katholicität. Die Einheit wird zu einem desto wirkungsvolleren Merkmal der Kirche, je weiter diese zeitlich und räumlich ausgedehnt ist. Indem die Katholicität zu der Einheit hinzukommt, gewinnt der Beweis für die Wahrheit der Kirche an Anschaulichkeit und Evidenz. Die heilige Schrift hat das Wort nicht, aber wohl die Sache, d. h. die Universalität der Kirche bezw. des Reiches Gottes nach Ort und Zeit. Schon die Weissagungen des Alten Testamentes verkündigen für das messianische Reich den Zutritt aller Völker und Nationen zum Berg Sion, zum heiligen Jerusalem. Darauf bezieht es sich, wenn der hl. Augustinus sagt, die Propheten hätten genauer über die Kirche als über den Messias geweissagt. Im Neuen Testament klagt zwar der Herr über die unbußfertige Menge und die verstockten Pharisäer. Er tröstet die kleine Heerde und warnt vor dem breiten Weg. Aber nichtsdestoweniger läßt er in den Gleichnissen aus dem Senfkorn einen großen Baum herauswachsen, betet für alle Menschen und sendet seine Apostel zu allen Völkern. Und die Kirche breitete sich aus von Jerusalem über Judäa, Samaria, die ganze Erde. Das Wort selbst mußte sich in der Kirche einstellen, sobald sich von der Kirche separatistische Gemeinschaften absonderten, um neben ihr eine Kirche zu gründen, gegen sie zu wirken. Zum ersten Male begegnet uns dasselbe beim hl. Ignatius: „Wo der Bischof erscheint, da soll auch die Menge sein, wie dort, wo Jesus Christus ist, auch die katholische Kirche ist" (Smyrn. 8). Der Verfasser des Martyriums des hl. Polycarp (gest. ca. 155) erzählt, die Gemeinde von Smyrna habe an die Gemeinde von Philomelium in Phrygien und an alle Paroikien (bischöfliche Kirchen) der heiligen katholischen Kirche an allen Orten einen Bericht über das Ende des Martyrers geschickt. Derselbe habe in seinem letzten Gebete auch „der ganzen über den Erdkreis verbreiteten katholischen Kirche" gedacht. Im Muratorischen Fragment (zweite Hälfte des 2. Jahrhunderts) wird die Auctorität der katholischen Kirche bei der Feststellung des Canons hervorgehoben. Von da an ist das Wort allgemein im Gebrauch, in Rom, in Kleinasien, in Palästina, in Alexandrien. Officiell erscheint es zuerst in der sogen. apostolischen Liturgie. Seit der Mitte des 4. Jahrhunderts ist es in die meisten provinzialkirchlichen Symbole des Orients aufgenommen. Allgemein wurde jetzt dieses Wort der Zuname des Christen: Christianus mihi nomen, Catholicus mihi cognomen (Pacianus). Im Kampfe mit der Häresie und dem Schisma mußte der Begriff näher bestimmt werden. Dies geschah, indem man zunächst das mehr in die Augen fallende Moment desselben, die sichtbare Ausdehnung hervorhob, sodann aber, indem man das innere Moment, die Universalität der Wahrheit, Gnade und Tugend betonte. Cyrill von Jerusalem bemerkt (Cat. 18, 23): „Katholisch wird sie genannt, weil sie über den ganzen Erdkreis, von einem Ende bis zum andern ausgebreitet ist, und weil sie allgemein (καθολικῶς) und ununterbrochen alle für das Wissen der Menschen nothwendigen Glaubenslehren verkündigt, weil sie das ganze Menschengeschlecht der rechten Gottesverehrung unterwirft, die Herrscher wie die Unterthanen, die Gelehrten wie die Ungelehrten, und endlich weil sie alle Sünden der Seele und des Leibes heilt." Eine Anwendung von diesem Merkmal der gesammten Kirche macht Cyrill, wie andere Väter, namentlich der hl. Augustinus, auf die

Einzelkirche, das katholische Gotteshaus, indem er bemerkt, daß, wenn man in eine fremde Stadt komme und nach der katholischen Kirche frage, selbst kein Häretiker es wage, eine andere, und wäre es auch seine eigene, als die der wirklichen katholischen Kirche zu zeigen. Zwar haben er und andere Väter vor und nach ihm in der Freude ihres Herzens die räumliche Ausdehnung der Kirche zu optimistisch geschätzt, aber sicher waren schon zur Zeit Tertullians überall im römischen Reiche, in allen Klassen und Ständen, zahlreiche Christen anzutreffen. Stets hat auch die Gesammtzahl der Katholiken nicht nur die Zahl der einzelnen Sectenanhänger, sondern aller Bekenner der Secten zusammen übertroffen. Selbst zur Zeit des Arianismus, als sich der christliche Erdkreis wunderte, daß er arianisch geworden sei (Hieron.), war von keinem innerlichen Abfall, sondern nur von einer durch Zwang herbeigeführten vorübergehenden äußern Accommodation die Rede (vgl. Aug. Ep. 93, 9). Gegen die Bekenner der häretischen Gemeinschaften aber, nicht gegen das Juden- und Heidenthum ist der Name katholisch in erster Linie gerichtet. Aber selbst diesen gegenüber hat derselbe noch seine Bedeutung, weil keine der heidnischen Religionen einen universellen Charakter hat. Sie sind alle entweder streng national oder wenigstens auf gewisse geographische und klimatische Regionen beschränkt. Ebenso haben sie im Laufe der Zeit sich ganz wesentlich verändert. Nur die katholische Kirche kann sich rühmen, daß sie das Kreuz überall, in allen Erdtheilen, auf den entferntesten Inseln des Oceans aufgepflanzt hat und in der Missionsthätigkeit unter den Heiden nie erlahmt ist, während die Secten sich lange nur aus den Gliedern der Kirche recrutirten. Si totum orbem consideres, sagt schon der hl. Augustinus den Donatisten, so kann nur die katholische Kirche als die universelle betrachtet werden. Ueber ihre gegenwärtige Ausbreitung s. d. Art. Kirchengebiet.

4. Die **Heiligkeit**. Nach dem Vorgange des hl. Paulus im Epheserbriefe ist das Merkmal der Heiligkeit seit der ältesten Zeit von der Kirche für sich in Anspruch genommen worden. Der Herr selbst hat seine Kirche als seine Braut geheiligt durch das Bad der Wiedergeburt im Worte, d. h. er hat durch die Gnade der Erlösung die Gläubigen zu einem neuen Leben umgeschaffen und ihnen die Kraft zu einem heiligen Leben verliehen. Er hat aber auch dafür gesorgt, daß seine Braut stets ohne Makel und Runzeln sei, also das Merkmal der Heiligkeit nie verliere, wenn auch einzelne, viele ihrer Glieder unheilig sein sollten. Dieß ist nur durch die der Kirche gewährte Kraft des heiligen Geistes möglich, welche es nie zulassen kann, daß das Antlitz der Kirche ganz verunstaltet werde. Daraus geht aber auch hervor, daß der Kirche das Merkmal der Heiligkeit stets zukommen muß. Die Heiligkeit kann wieder eine objective und eine subjective sein. Objectiv heilig sind alle durch die Taufe in die Kirche aufgenommenen Gläubigen, weil sie aus der Menge der Heiden und Sünder ausgesondert und Gott geweiht, ἅγιοι sind. Daher hat der Apostel in seinen Adressen die Christen als Heilige, Geheiligte, zur Heiligung und Heiligkeit Berufene angeredet. Auf Grund der Gnade der Wiedergeburt sollen aber die Gläubigen auch wirkliche Heilige, ὅσιοι καὶ δίκαιοι sein, wahrhafte Früchte der Gerechtigkeit bringen. „Seid heilig, denn ich bin heilig, der Herr, euer Gott", sprach Jehova einst zu Moses. „Seid vollkommen, wie euer himmlischer Vater vollkommen ist", ermahnt Jesus seine Jünger in der Bergpredigt (Matth. 5, 48). Und er konnte von sich selbst sagen, daß kein Mensch ihn einer Sünde beschuldigen könne, er war ein Vorbild der Heiligkeit und Vollkommenheit. Sollten also die Israeliten ein heiliges Volk sein dem Herrn, ihrem Gotte, der sie erwählt, daß sie sein eigenthümliches Volk seien von allen Völkern, die auf Erden sind (Deuter. 7, 6; 14, 2), um wie viel mehr sind die aus der Hand ihrer Feinde befreiten Gläubigen verpflichtet, ihrem Gott furchtlos zu dienen in Heiligkeit und Gerechtigkeit alle Tage ihres Lebens? (Luc. 1, 74. 75.) Der hl. Paulus wird nicht müde, die Gläubigen zu ermahnen, daß sie den Tempel des heiligen Geistes nicht verunreinigen, den Leib Christi nicht beflecken durch Hingabe ihrer Glieder an die Sünde. Sie sollen vielmehr den alten Menschen ausziehen und den neuen Menschen anziehen, der nach Gott geschaffen ist in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit (Eph. 4, 22—28. Röm. 6, 19 ff. Gal. 5, 19 ff.). „Das ist der Wille Gottes, eure Heiligung." „Nicht zur Unlauterkeit hat uns Gott berufen, sondern zur Heiligung" (1 Thess. 4, 3. 7). Das apostolische Symbolum hatte ursprünglich, und noch im 5. Jahrhundert, nur sanctam Ecclesiam; Ignatius gebraucht das Epitheton von der Einzelkirche (Trall. initio); Hermas, Tertullian (Adv. Marc. 5, 4), die apostolische Liturgie, Cyprian legen es allgemein der Kirche bei; die Apologeten benutzen gerade diese Eigenschaft der Kirche, um die Bedeutung derselben für die Familie, Gemeinde, für den Staat anschaulich zu schildern und den Gegensatz zum heidnischen Leben zu illustriren. Als Merkmal, Erkennungszeichen der wahren Kirche haben wir dann auch gerade diese äußere, in die Wahrnehmung tretende Heiligkeit der Kirche in's Auge zu fassen, denn darüber herrscht unter den christlichen Confessionen kein Zweifel, daß die Kirche vermöge ihres Ursprunges aus Gott, ihres Zweckes für die Heiligung der Menschheit, ihrer Lehre und Gnadenmittel, ihrer Leitung durch den heiligen Geist als eine heilige, als die heilige Kirche zu betrachten sei. Der Streit beginnt erst, wenn es sich um den Nachweis handelt, wo die schönsten und meisten Früchte der göttlichen Gnade, die herrlichsten und zahlreichsten Tugenden und guten Werke zu finden seien. Auch darüber kann im Ernste kein Streit herrschen, daß in den ersten Jahrhunderten die Kirche, die katholische Kirche es war, welche die Massen der Heiden bekehrte, aus den Sündern Diener Gottes, aus den Unzüchtigen

Keusche, aus den Geizigen Wohlthäter, aus den Weichlingen Martyrer machte. Gewiß, durch die Thätigkeit der katholischen Kirche wurde die Menschheit umgewandelt und das Antlitz der Erde erneuert. „Und siehe, Alles war neu." Tatian, Tertullian, M. Felix, Origenes, Athanasius u. A. entwerfen uns herrliche Gemälde von dem heiligen Leben der Christen, und diese Gemälde gewinnen noch an Reiz durch den Schatten, welchen das heidnische Leben auf sie wirft. Der Kaiser Constantin sagt in seiner Rede „an die Versammlung der Heiligen" von der Kirche: „Als er (Jesus Christus) den ganzen Erdkreis mit den Tugenden der keuschen Sittsamkeit und der Weisheit und Mäßigung geziert hatte und in seines Vaters Wohnung wieder zurückgekehrt war, gründete er (auf Erden) seine Kirche als einen heiligen Tempel der Tugend, der ewig und stets rein fortbestehen und in welchem dem höchsten Gotte, seinem Vater, das Opfer der Andacht, sowie auch ihm selbst die gebührende Anbetung dargebracht werden sollte" (Eus. Vit. Const. 5, 1). Diese Heiligkeit der Kirche ist aber nicht bloß ein Unterscheidungszeichen von dem Heidenthum, sondern auch ein Unterscheidungszeichen von der Häresie. Vergebens wird man bei den Secten eine ähnliche Heiligkeit suchen, selbst wenn sie darin mit der Kirche übereinstimmten, daß sie im Verzicht auf Besitz und Genuß das Ideal der christlichen Vollkommenheit sahen. Wer möchte einen Cerinth, Marcion, Montanus, Arius, Nestorius und viele Andere mit den Heiligen und Martyrern der Kirche zusammenstellen? Sollte aber der Grund hievon nicht darin zu suchen sein, daß in der Kirche die volle, unverfälschte Wahrheit niedergelegt ist, und der unversiegliche Quell der Gnade das Wasser des ewigen Lebens hervorströmen läßt? Die katholische Kirche heiligt mit ihrem Kranze von sieben Sacramenten das ganze Leben des Christen von der Wiege bis zum Grabe, sie verleiht den einzelnen Handlungen des Lebens durch ihre Sacramentalien eine höhere Weihe, eine Beziehung zum heiligen Gott, sie versöhnt in dem unblutigen Erneuerungsopfer des blutigen Kreuzesopfers den gerechten und barmherzigen Vater mit der sündigen Menschheit, sie sucht den Samen des göttlichen Wortes in die Seele des unschuldigen Kindes zu senken und das Wachsen und Gedeihen desselben durch Zuspruch, Tröstung, Ermahnung, Strafe zu fördern. Sie hat die „evangelischen Räthe" in das Leben umzusetzen gewußt, indem sie viele Tausende aus allen Ständen und Altern begeisterte, die Welt mit ihren Reizen zu verlassen und nur Gott zu leben oder im Dienste der Nächstenliebe ihr Leben aufzuopfern. Der Gläubige sieht sich also in der katholischen Kirche in eine vom Hauche der Gnade und Heiligkeit durchwehte Atmosphäre versetzt, Alles weist ihn auf seine Heiligung, auf das Ziel des Pilgers auf Erden. Freilich sind nicht alle Glieder der Kirche heilig. Der Herr hat es in den Parabeln vorausgesagt, und die Väter haben dadurch die Kirche gegen exclusiv ascetische Richtungen vertheidigt. Der hl. Augustinus sieht sich sogar zu dem Widerruf veranlaßt, daß, wo er in seinem Werke über die Taufe gegen die Donatisten den Ausspruch gebrauche, daß die Kirche keine Makeln und Runzeln habe, dasselbe nicht so zu verstehen sei, als ob die Kirche bereits so sei, sondern daß sie zubereitet werde, um es zu sein, wenn sie in ihrer Glorie erscheinen werde. Andere Väter (Hieron.), denen auch der hl. Thomas folgt, haben mit Augustinus Eph. 5, 27 deßhalb auf die triumphirende Kirche bezogen. Die späteren Jahrhunderte brachten oft trübe Zeiten über die Kirche, das Unkraut schien den Weizen zu überwuchern und zu ersticken. Doch hat Christus nie seine Kirche ganz verlassen. Mitten in den Stürmen der Völkerwanderung und trotz der schwierigen Arbeit, die hereinstürmenden Horden und Völker zu bekehren, ist es der Kirche doch möglich geworden, zahlreiche Heilige hervorzubringen und durch sie wieder Tausende zu einem heiligen Leben zurückzuführen; weit zahlreicher sind natürlich jene Heiligen der Kirche, welche ein verborgenes Leben führten und in engerem Kreise für die Ausbreitung des Reiches Gottes wirkten. Es sind nur die wenigsten wirklichen Heiligen in den Katalogen der Heiligen verzeichnet, vielmehr folgen dem Lamme Unzählige aus allen Nationen; aber diejenigen, welche verzeichnet sind, beweisen, daß die Kirche heilig ist, denn in diesen Heiligen und an ihren Reliquien hat sich die Kraft Gottes durch Wunder geoffenbart, auf daß die Gläubigen mittels der Verehrung der Heiligen von Gott die Gnade der Heiligkeit erhalten und dem Beispiele der Heiligen immer eifriger nachahmen. Man wird im Einzelnen mit diesem Merkmal immer vorsichtig sein müssen und darf nicht vergessen, daß Gott durch seine Gnade überall neues Leben erwecken kann; aber unzweifelhaft kommt der katholischen Kirche durch ihren Stifter, ihren Beistand, ihre Lehre, ihre Gnadenmittel, ihre Aufgabe und ihre Wirkungen das Merkmal der Heiligkeit zu.

Literatur. Von den Vätern sind besonders Irenäus, Tertullian (De praescriptionibus), Cyprian (De unitate Ecclesiae catholicae), Augustinus (gegen die Donatisten, T. IX, Migne XLIII), Optatus von Mileve (De schismate Donatistarum) zu nennen. Gegen die Reformatoren: M. Canus, De locis theologicis, l. 4—6, Salm. 1563, Migne, Theol. Curs. I; Bellarmin, Disputationes de controversiis christianae fidei adversus hujus temporis haereticos, II, Rom. 1581; Stapleton, Principiorum fidei doctrinalium demonstratio, Par. 1582; P. et Adr. de Walenburch, De controversiis fidei tractatus generales, Col. 1669, Tractatus speciales, 1671, Migne, Theol. Curs. I; Sardagna S. J., Theologia dogmatico-polemica, II, III, 1769. Eine übersichtliche Analyse dieser und anderer Schriften über die Kirche findet sich bei Werner, Geschichte der apologetischen und polemischen Literatur der

christlichen Theologie, Schaffh. 1861—1867, vgl. I, 509 ff. II, 457 ff. 502 ff. III, 591 ff. IV, 530 ff. Möhler, Die Einheit in der Kirche, Tüb. 1825. Symbolik, Mainz 1832; Passaglia, De ecclesia Commentar. II. V, 1853; Perrone, Praelectiones theologicae, II, Ratisb. 1854; Pilgram, Physiologie der Kirche, Mainz 1860; Patritius Murray, Tractatus de Ecclesia Christi, Dubl. 1860; Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861; Probst, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten, Tüb. 1873; Kellner, Verfassung der Kirche, 2. Aufl., 1876; Dehq, Die Eine wahre Kirche, Freib. 1879; Eder, Der Begriff der Katholicität der Kirche und des Glaubens nach seiner geschichtlichen Entwicklung, Würzb. 1881; Röhm, Confessionelle Lehrgegensätze, Hildesh. 1883—1889; Hettinger, Lehrbuch der Fundamentaltheologie, 2. Theil, 1. Aufl., Freib. 1888; Schanz, Apologie des Christenthums, 3. Thl.: Christus und die Kirche, Freib. 1888. Protestantische: Bingham, Origines ecclesiae, or the Antiquities of the Christian Church, 1708—1722, Oxf. 1878; Rothe, Die Anfänge der Kirche und ihrer Verfassung I, 1837; Ritschl, Die Entstehung der altkatholischen Kirche, 1850, 2. Aufl. 1857; Kliefoth, Acht Bücher von der Kirche, 1854; Preger, Zwei Bücher von der Kirche, 1854; Köstlin, Das Wesen der Kirche, 2. Aufl., 1872; Hackenschmidt, Die Anfänge des katholischen Kirchenbegriffes, 1874; J. Delitzsch, Das Grunddogma des Romanismus oder die Lehre von der Kirche, 1875; Krauß, Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche, 1876; Wendt, Symbolik der römisch-katholischen Kirche, 1880; H. Schmidt, Die Kirche, ihre biblische Idee und die Formen ihrer geschichtlichen Erscheinung in ihrem Unterschiede von Secten und Häresie, 1884. [Paul Schanz.]

Kirchenagende, s. Agende und Cerimoniale.

Kirchenamt (officium ecclesiasticum) ist ein kirchenrechtlich umgrenzter Kreis von kirchlichen Functionen, welche durch Cleriker gegen Bezug entsprechender Einkünfte verrichtet werden. I. Zum Begriff des Kirchenamtes 1. im weitern Sinne gehört demnach a. die rechtliche Fixirung des betreffenden Kreises von kirchlichen Pflichten, bezw. Rechten. Dadurch unterscheidet sich das Amt von dem persönlichen, nach Inhalt und Umfang willkürlich umgrenzten Mandat. b. Das Kirchenamt erstreckt sich als solches nur auf kirchliche Functionen (officium im engern Sinne, spiritualia officii), sei es, daß diese die Theilnahme an der potestas ecclesiastica gewähren, sei es, daß sie in solchen Verrichtungen bestehen, welche die Ausübung der letztern vorbereiten oder unterstützen. In die letztere Kategorie fallen die Dienste der Meßner, Kirchhüter, Sänger, Organisten, Rendanten u. dgl. (officia mere ecclesiastica oder communia im Gegensatz zu den officia sacra). Gleichwohl können diese letzteren Functionen nur ausnahmsweise als Kirchenämter betrachtet werden. Denn es muß c. zum Begriff des Kirchenamtes gefordert werden, daß der Inhaber Cleriker sei. Da aber die unter b. an letzter Stelle erwähnten Dienste gegenwärtig durchgängig von Laien versehen werden, und auch da, wo sie Clerikern übertragen zu werden pflegen, diesen doch nicht exclusive zustehen, sondern ebenso gut Laien übertragen werden können, so sind dieselben durchweg nicht als Kirchenämter, sondern als laicale Functionen anzusehen, welche allerdings im Dienste der Kirche verrichtet werden. (Vgl. Santi, Praelect. Jur. Can. l. 3, tit. 5, n. 11—12, III, 77 s. und de Angelis, Prael. Jur. Can. II, 1, 133. Hiernach ist Hinschius, K.-R. I, 364, N. 5 zu corrigiren und die Ausdehnung, welche der ehemalige preußische Gerichtshof für geistliche Angelegenheiten dem Begriff „Kirchendiener" gegeben [vgl. Hinschius, Commentar zu diesem Gesetze 42, N. 4], zu beurtheilen.) d. Mit dem kirchlichen Amte soll durchweg ein entsprechendes Einkommen (temporalia officii) verbunden sein. Ueber dieses vgl. d. Art. Beneficium ecclesiasticum.

Von den bisher im Allgemeinen charakterisirten kirchlichen Aemtern sind 2. die Beneficien im engern Sinne besonders zu erwähnen, welche früher die Mehrzahl der Kirchenämter bildeten (s. d. angef. Art.). Das Beneficium im engern Sinne unterscheidet sich nämlich von dem Kirchenamte im weitern Sinne a. durch die perpetuitas objectiva, wie b. durch die perpetuitas subjectiva. Erstere besteht darin, daß das einmal errichtete Beneficium sowohl als Amt wie hinsichtlich der demselben überwiesenen Einkünfte so lange intact bleiben soll, als nicht einer der im Rechte genau angegebenen Gründe zur Aenderung u. s. f. derselben (s. u.) vorliegt. (Vgl. Concord. pro Hispania 1737, n. 6, bei Nussi, Conventiones 58, wo für Spanien eingeschärft wird, daß beneficia nicht ad tempus errichtet werden sollen.) Auch dann ist der Ordinarius an die Beobachtung des rechtlich bestimmten Verfahrens gebunden, während die Kirchenämter, welche nicht Beneficien sind, abgesehen von einzelnen kirchenrechtlichen Einschränkungen (vgl. z. B. das Amt des Generalvicars, des Pfarrverwalters), ad arbitrium episcopi errichtet, verändert und supprimirt werden können. Die perpetuitas subjectiva, auch Inamovibilität genannt, bewirkt, daß das Beneficium nicht ad nutum ordinarii, sondern nur auf dem Wege des canonischen Prozesses und nur aus kirchenrechtlich genau bestimmten Gründen entzogen werden kann. Von diesen Beneficien im vollen Sinne des Wortes (beneficia perpetua; titulata; titularia, weil als Titel, d. i. auf Lebenszeit, verliehen) werden die beneficia manualia (über die verschiedenen Deutungen dieser Bezeichnung s. Phillips, K.-R. VII, 275, N. 34) unterschieden, welche zwar an der perpetuitas objectiva der ersteren participiren, aber ad nutum

episcopi entzogen werden können. Weil nicht Beneficien in vollem Sinne, werden letztere von Manchen (vgl. de Angelis l. c. II, 1, 130; Pennacchi, Comment. in Bullam Apostolicae Sedis I, 834 sqq.) nur in favorabilibus den Beneficien gleichgestellt. Hierhin gehören besonders die sogen. Succursalpfarreien im ehemaligen französischen Reich (s. d. Art. Desservants); jedoch wurden in neuerer Zeit die linksrheinischen Succursalpfarreien zum großen Theile in eigentliche Beneficien umgewandelt.

3. Die Inhaber der Kirchenämter im engern wie im weitern Sinne können selbstverständlich nicht einmal als sogen. mittelbare, geschweige denn als unmittelbare Staatsbeamte angesehen werden. Dieß wird gegenwärtig selbst von gegnerischer Seite, wenn auch nicht principiell, so doch nach dem heutigen Stande, wenigstens der preußischen Gesetzgebung eingeräumt (vgl. Hinschius, K.-R. II, 370, N. 1). Hingegen ward sowohl von der Wissenschaft (Hinschius a. a. O. 369) wie auf dem Gebiete der Gesetzgebung (vgl. das preuß. Gesetz vom 11. Mai 1873, das badische Gesetz betr. den Vollzug der Einführung des R.-Str.-G.-B. vom 23. December 1871, Art. 14, VII, bei Hinschius a. a. O.) und der Rechtsprechung (Hinschius a. a. O.) noch in neuester Zeit der Versuch gemacht, die Kirchenbeamten in ihrer Eigenschaft als „öffentliche Beamte" den staatlichen Vorschriften zu unterwerfen. Kirchenrechtlich muß dieß als ein Eingriff in die Selbständigkeit der Kirche unbedingt zurückgewiesen werden. Denn mag auch „in fast allen deutschen Staaten die katholische Kirche die Stellung einer öffentlichen, d. h. einer vom Staate ausdrücklich als ihm ethisch gleichwerthig anerkannten Corporation" haben, „deren Zwecke für ihn von so hervorragender Bedeutung sind, daß er ihr einerseits seine Macht für gewisse Fälle zur Verfügung stellt, andererseits aber auch weiter gehende Rechte gegen sie in Anspruch nimmt als gegen andere Corporationen", so folgt daraus nicht entfernt, „daß die Kirchenämter als Aemter einer öffentlichen Corporation auch staatsrechtlich den Charakter der öffentlichen Aemter haben und die Träger derselben öffentliche Beamte sind" (Hinschius a. a. O. II, 369 und Commentar zum Gesetz vom 13. Mai 1873, 148). Oder ließe sich aus dem Umstande, daß der Staat hie und da der Kirche einige sogen. „Privilegien" (welche übrigens durchweg nur einen winzigen Theil desjenigen darstellen, was zu fordern die Kirche vollauf berechtigt ist) einräumt, ein Rechtstitel für Eingriffe in das Internum der Kirche, z. B. für eine staatliche Jurisdiction über die Kirchenbeamten herleiten? Allerdings sind die Kirchenbeamten öffentliche Beamte in dem Sinne, daß sie wie die Kirche selbst öffentlich, zum Wohle Aller, ihre Thätigkeit ausüben. Auch das kann zugegeben werden, daß der Staat an der Art und Weise, wie diese öffentliche Thätigkeit ausgeübt wird, großes Interesse hat. Gleichwohl bleiben die Kirchenbeamten und ihre Thätigkeit als solche lediglich der Competenz der Kirche unterworfen. Hält sich der Staat zu Klagen berechtigt, so mag er diese seine Beschwerden den kirchlichen Obern, eventuell dem päpstlichen Stuhle vortragen und bezügliche Vereinbarungen treffen. Zu eigenmächtigen Gesetzen über die Kirchenbeamten fehlt dem Staate alle und jegliche Competenz.

II. Hinsichtlich der Eintheilung der Kirchenämter ist zu beachten, daß die Terminologie weder in den Quellen noch bei den Auctoren stets gleichmäßig angewendet wird. 1. Zwar bezeichnen Alle einstimmig als beneficia simplicia diejenigen Beneficien, welche nur zum Chor- oder Altardienst oder zu beiden verpflichten. Unter beneficia duplicia wären dann consequent, wie es auch von Vielen geschieht, alle sonstigen Beneficien zu verstehen, mögen sie auf cura animarum im engern Sinne eingeschränkt sein, oder auch jurisdictio personarum oder administratio rerum (s. d. Art. Kirchengewalt) enthalten. Die beneficia duplicia in diesem Sinne zerfallen dann wieder in beneficia duplicia majora, d. i. solche, welche jurisdictio personarum involviren, und beneficia duplicia minora, bei denen dieß nicht der Fall ist. Einzelne schränken aber die Bezeichnung beneficia duplicia auf die beneficia curata im engern Sinne ein: quae curam animarum annexam habent. Unter cura animarum wird dann bald die gewöhnliche Pfarrseelsorge verstanden, bald auch die bischöfliche Jurisdiction mit einbegriffen. Auch die Bezeichnungen praelatura, dignitas, personatus, officium werden nicht immer in demselben Sinne angewendet. Bei Interpretation der Quellen wie bei Benutzung der Auctoren muß demnach stets auf den gerade obwaltenden Sinn geachtet werden. Z. B. werden in der Circumscriptions-Bulle De salute animarum für Preußen praepositura und decanatus als dignitates bezeichnet, obschon mit beiden nur der usus Pontificalium, nicht aber jurisdictio verknüpft ist. 2. Außer dieser auf dem verschiedenen Umfange der Amtsbefugnisse beruhenden Eintheilung der Kirchenämter finden sich bei den Auctoren noch mehrere Eintheilungen, die indeß einer Erklärung kaum bedürfen: a. beneficia residentialia und non residentialia, je nachdem dieselben zur Residenz (s. d. Art.) verpflichten oder nicht; b. compatibilia und incompatibilia (vgl. Trid. Sess. VII, c. 4 De ref. und Sess. XXIV, c. 17 De ref.), je nachdem einem Pfründner zwei Beneficien verliehen werden dürfen oder nicht; c. consistorialia, electiva, collativa, patronata, je nachdem das Amt im Cardinalsconsistorium, oder durch Wahl, oder durch freie Collation des Bischofs, oder auf Präsentation durch den Patron (s. d. Art. Patronatsrecht) verliehen wird; d. patrimonialia und non patrimonialia, je nachdem die Zugehörigkeit zu einer Familie, Gemeinde ꝛc. bei der Bewerbung um das Amt den Vorzug gibt; e. saecularia und

regularia, je nachdem die Aemter an Welt- oder Ordensgeistliche verliehen werden. Für andere minder wichtige Eintheilungen sei auf die zahlreichen Werke de beneficiis verwiesen.

Von besonderer Wichtigkeit ist die Eintheilung in beneficia majora und minora. In dem gebräuchlichen Sinne werden unter ersteren das Bischofsamt und die höheren kirchlichen Aemter verstanden. Hinsichtlich dieser beneficia majora (auch culmina dignitatum genannt) gilt die Regel, daß sie odiosen und daher stricte zu interpretirenden Bestimmungen über beneficia nur dann unterliegen, wenn sie dort ausdrücklich erwähnt werden. (Vgl. Pennacchi l. c. I, 841 und Hinschius a. a. O. II, 371, N. 1. Letzterer verwechselt aber diese Regel mit der analogen Bestimmung, welche sich nicht auf die beneficia majora, sondern auf die beneficiati majores bezieht. Papst Innocenz IV. bestimmte nämlich c. 4 in VI 7, 11, daß die praelati superiores dem Interdict oder der Suspension nur dann ipso facto verfallen sollen, wenn sie in der betreffenden Strafandrohung ausdrücklich erwähnt sind. Auf die Excommunication wird diese Ausnahmebestimmung in der Regel nicht ausgedehnt. Bezüglich der Bulle Apostolicae Sedis vgl. Penacchi l. c. I, 822 sqq., wo die abweichenden Ansichten ausführlich besprochen werden.) Die Rangordnung der Kirchenämter (praecedentia, auch majoritas im weitern Sinne genannt, vgl. den Titel De majoritate et obedientia I, 33 und die Auctoren zu diesem Titel) wird bestimmt theils durch die höhere Jurisdiction, theils durch den höhern Ordo, theils durch die Anciennität, theils durch locale Statuten oder Observanzen. Nach dem Tridentinum (Sess. XXIII, c. 13 De ref., vgl. Acta S. Sedis III, 306 sqq.) entscheidet für den einzelnen Fall der Bischof mit Ausschluß jeder Appellation, jedoch auch ohne Präjudiz.

III. Die Errichtung der Kirchenämter (erectio, creatio beneficiorum) ist eine rein kirchliche Angelegenheit und kann daher entsprechend dem Begriff der Kirche als einer societas perfecta planeque libera (Syllab. Thes. 19) principiell niemals der Mitwirkung des Staates unterliegen, wenn gleich historisch die Staatsgewalt nicht selten auf die Errichtung der Kirchenämter, sei es mit Einverständniß der Kirche, sei es unter Protest derselben, Einfluß ausübte (vgl. Phillips, K.-R. V, 333 ff. und Hinschius, K.-R. II, 378—385). Ebensowenig kann es einem Zweifel unterliegen, daß der Papst als Träger der plenitudo potestatis ecclesiasticae auch als letzte Quelle aller kirchlichen Aemter anzusehen ist, sei es direct, indem er selbst sie errichtet, sei es indirect durch die Träger der bischöflichen Jurisdiction, welche, mag dieselbe auf unmittelbar göttliche Uebertragung oder, was richtiger erscheint, auf Verleihung durch den Papst zurückgeführt werden, in keinem Falle ohne die Gemeinschaft mit dem päpstlichen Stuhle denkbar ist. Wenn demnach in älterer Zeit höhere Kirchenämter, insbesondere Bisthümer, manchmal ohne ausdrückliche Genehmigung des apostolischen Stuhles errichtet wurden (durchgängig in Anlehnung an die politische Eintheilung des römischen Reichs), so folgt hieraus keineswegs (Hinschius a. a. O. II, 380), daß die Metropoliten propria auctoritate zur Errichtung von Bischofsstühlen befugt gewesen seien. Es erscheint daher auch nicht als eine päpstliche Anmaßung, wenn die Päpste seit dem 11. Jahrhundert die Errichtung der Bisthümer dem apostolischen Stuhle reservirten. Ueberdieß „war es", wie Phillips (K.-R. V, 317) treffend bemerkt, „nicht das Oberhaupt der Kirche, von welchem jenes herrliche Gebilde der Geschichte zerstört worden ist, sondern die Hierarchen selbst sind es gewesen, welche durch ihr Ausschreiten aus der ihnen gewiesenen Bahn der Kirche sogar den Einsturz drohten; sie hätten sie als eine Beute den Pforten der Hölle hingeworfen, wenn nicht Christus in seiner Liebe und Weisheit seine Braut auf den Felsen gestellt hätte". Selbst Hinschius gibt zu (K.-R. II, 384): „Die Befriedigung der nothwendigen Anforderungen einer zweckentsprechenden kirchlichen Organisation, das höhere allgemeine Interesse der Kirche, konnte unmöglich auf die Dauer dem Belieben und dem Eigennutz der einzelnen Bischöfe untergeordnet werden."

Gegenwärtig ist dem päpstlichen Stuhle reservirt die Errichtung aller beneficia majora (über die Erfordernisse s. d. Art. Bisthum), ferner der Cathedral- und Collegiatstifte (s. d. Art.), ebenso der Supernumerar- und Honorarcanonicate, nicht aber der Numerarcanonicate, endlich neuer Dignitäten in den Capiteln. Die S. Congr. Consistorialis pflegt die Vorbedingungen zu prüfen. — Die niederen Beneficien wurden und werden von dem Ordinarius (Bischof, praelatus nullius, Capitel sede vacante, bezw. Capitelsvicar) errichtet (vgl. zu letzterem d. Art. Capitel, II, 1892 und Hinschius, K.-R. II, 244, welche stillschweigend sede vacante die Errichtung neuer Pfarreien u. dgl. dem Capitel bezw. Capitelsvicar einräumen; hingegen wird an ersterer Stelle die unio und dismembratio beneficiorum dem Capitel bezw. Capitelsvicar sede vacante mit Unrecht untersagt). Ueber die rechtlichen Erfordernisse vgl. d. Art. Pfarrei. — Bei Errichtung der höheren wie der niederen Kirchenämter ist vielfach den Staatsregierungen ein gewisser Einfluß auch heute noch concedirt, theils mit Rücksicht auf die vom Staate zu gewährende Dotation (vgl. Phillips, K.-R. VII, 287), theils wegen der Anerkennung des betreffenden Beneficiums als juristischer Persönlichkeit. Wenn aber im letztern Falle seitens der staatlichen Behörde die Wendung beliebt wird: „Die nach der vorstehenden Urkunde ... seitens des Herrn Erzbischofs ... kirchlicherseits ausgesprochene Errichtung ... der katholischen Pfarrgemeinde ... wird ... hierdurch von Staatswegen bestätigt und in Vollzug

gesetzt", so erscheint dieß als eine unberechtigte Anmaßung.

IV. Die Veränderung eines als Beneficium errichteten Kirchenamtes (innovatio beneficiorum) darf nur aus dringenden Gründen (urgens necessitas oder evidens utilitas) und unter Beobachtung der rechtlich vorgeschriebenen Formen (z. B. Consens des Capitels, Consens oder Cognition der Interessenten u. dgl.) vorgenommen werden (vgl. c. 8, X 3, 5). Competent ist derjenige kirchliche Obere, welcher auch zur Errichtung des fraglichen Beneficiums befugt wäre, sofern nicht rechtlich Ausnahmen von dieser Regel statuirt sind. Insbesondere ist zu beachten, daß, so oft ein beneficium durch eine letztwillige Verfügung gestiftet wurde, jede innovatio beneficii, welche eine mutatio ultimae voluntatis involvirt, aus dem letztern Gesichtspunkte dem apostolischen Stuhle reservirt ist (vgl. z. B. Acta S. Sedis XXII, 361 sq.). Die Veränderung betrifft entweder nur die Pfründe (beneficium im engern Sinne, s. d. Art.), oder Amt und Pfründe. Dieselbe kann eine dreifache sein: a. Vereinigung (unio) eines Beneficiums mit einem andern, oder b. Theilung eines Beneficiums, oder c. Verlegung desselben.

a. Die Vereinigung zweier Beneficien, welche in der Regel als unio perpetua angesehen werden muß, weil die unio temporanea von dem Bischofe nur in beschränktem Umfange vorgenommen werden darf (vgl. die oben citirten tridentinischen Vorschriften über beneficia incompatibilia), ist entweder 1. eine bloße Personalunion (unio per aequalitatem, oder aeque principalis, oder subjectiva, d. i. quoad subjectum tantum), bei welcher die beiden Beneficien unverändert fortbestehen, vgl. z. B. die Bisthümer Gnesen-Posen; oder 2. eine Realunion, sei es, daß aus den beiden unirten Beneficien ein drittes gebildet wird (unio per confusionem oder extinctiva), sei es, daß die beiden Beneficien zwar fortbestehen, jedoch so, daß das eine dem andern untergeordnet, z. B. eine frühere Pfarrkirche in eine Filialkirche umgewandelt wird (unio per subjectionem oder minus principalis). Das Tridentinum enthält zahlreiche Bestimmungen über die unio beneficiorum, welche theils eine Revision der bereits vorgenommenen Vereinigungen (Sess. VII, c. 6 De ref.), theils mehrere Einschränkungen der unio beneficiorum für die Zukunft anordnen (Sess. XIV, c. 9 De ref.; Sess. XXI, c. 5 De ref.; Sess. XXIV, c. 13. 15 De ref.; Sess. XXV, c. 9 De ref.). — Eine Union kann aus triftigen Gründen wieder aufgelöst werden. Die dissolutio unionis erscheint sogar durchweg als eine res favorabilis (vgl. Phillips, K.-R. VII, 331; Hinschius, K.-R. II, 435 f.). — Eine besondere Art der unio bildet die sogen. incorporatio. Während diese Bezeichnung (incorporatio und incorporare) erst von dem 14. Jahrhundert an sich nachweisen läßt, reicht das Institut selbst bis in das 9. Jahrhundert hinauf. Denn schon seit jener Zeit sind Fälle nachweisbar, daß einfache und Curat-, besonders Pfarr-Beneficien in verschiedener Weise, sei es Klöstern, sei es Capiteln u. dgl., einverleibt wurden. Entweder erhielt nämlich das Kloster u. s. f. nur die Einkünfte des Beneficiums (incorporatio quoad temporalia oder minus plena) und übernahm nur die Pflicht, den Beneficiumsinhaber (meist Vicar genannt, obschon er in geistlicher Hinsicht der vollberechtigte und ausschließliche Inhaber des Beneficiums war) angemessen zu besolden, oder dem Kloster wurde das Beneficium gänzlich (quoad spiritualia et quoad temporalia) einverleibt (incorporatio plena), so daß die betreffende geistliche Corporation selbst als Beneficiat (z. B. parochus habitualis) galt und nur zur factischen Ausübung der Seelsorge einen Vicar zu bestellen (hie und da sogar ohne Mitwirkung des Ordinarius, incorporatio plenissimo jure) und zu unterhalten hatte. Die großen Uebelstände, welche sich aus den sehr zahlreichen Incorporationen ergaben, bewogen das Concil von Trient (Sess. XXIV, c. 13 De ref.), für die Zukunft neue Incorporationen zu untersagen. Durch päpstliche Concession könnte jedoch eine solche auch heute noch erlangt, dann aber nach allgemeinen Grundsätzen, wegen der appositio manus Pontificiae, durch den Bischof nicht aufgehoben werden. Die Incorporationen aber, welche bereits vor dem Concil von Trient vollzogen waren und von diesem unberührt gelassen wurden, sind zum großen Theile durch die Säcularisation der Klöster u. s. f. hinfällig geworden. Ohne jeglichen Anhalt wird staatlicherseits vielfach eine „Succession der säcularisirenden Staaten in die durch die Incorporation begründeten und die aus dieser Nachfolge entstandenen Rechte und Pflichten" (so Hinschius, K.-R. II, 446) in Anspruch genommen. Denn ohne hier den Rechtstitel der Säcularisation prüfen zu wollen, leuchtet sofort ein, daß die incorporirten geistlichen Beneficien den betreffenden religiösen Corporationen nur in dieser ihrer geistlichen Eigenschaft einverleibt waren. Es handelt sich somit hier um rein geistliche Befugnisse, die mit Suppression der betreffenden geistlichen Anstalt erloschen sind. Die Säcularisation führte eine einfache dissolutio unionis herbei, deren Wirkungen nach Maßgabe der Natur des fraglichen Beneficiums vor seiner Incorporation zu beurtheilen sind. Aus der Suppression geistlicher Institute deren geistliche Rechte auf den Staat überleiten, heißt der juristischen Consequenz entsagen, was allerdings von kirchenfeindlichen Canonisten ohne Zaudern geschieht, so oft ein wohlbegründetes Recht der Kirche in Frage steht.

b. Die Theilung eines Beneficiums ist in zweifacher Weise möglich, entweder so, daß von demselben ein Theil abgezweigt und einem andern Beneficium zugewiesen wird (dismembratio im engern Sinne), oder so, daß aus einem Beneficium mehrere neue Pfründen gebildet werden

(sectio, divisio, auch dismembratio genannt, z. B. Acta S. Sedis IV, 264; VII, 37 sqq.). Die Theilung von Pfarr- und Taufkirchen wird Trid. XXI, c. 4 De ref. ausdrücklich gestattet, wenn ob locorum distantiam (gewöhnlich werden zwei italienische Meilen für ausreichend angesehen) sive difficultatem parochiani sine magno incommodo ad percipienda sacramenta et divina officia audienda accedere non possunt. Die Auctoren lassen durchgängig nur diese beiden Gründe zu (z. B. Fagnanus, Leurenius, Schmalzgrueber, Pignatelli, Berardi, Bouix, Santi, de Angelis, Acta S. Sedis IV, 264 ad 271), im Uebrigen möge gemäß der tridentinischen Vorschrift die Zahl der Hilfsgeistlichen entsprechend vermehrt werden. Hinschius (K.-R. II, 403 f.) erachtet dagegen eine Theilung auch aus anderen triftigen Gründen, z. B. bei übermäßigem Anwachsen einer Pfarrei, für zulässig. In der That entspricht diese letztere Ansicht der gegenwärtigen Disciplin sowohl der Bischöfe, als der römischen Behörden. Der Herausgeber der Acta S. Sedis schreibt (VII, 45): Haec jam disciplina [sc. non admittendi dismembrationem, si necessitati utiliter prospici posset per institutionem vicarii] temperamentum paullatim accepit a medio fere saeculo elapso, ita ut evidens ecclesiae utilitas non eo rigore considerari coepta sit, qui cum absoluta necessitate confunderetur, sed multo mitius: ... Ex recentiori itaque praxi vix ... habita ratione remedii subsidiarii [sc. institutionis vicarii], si satis utilitatis in bonum fidelium appareat, ... dismembratio non difficile decernitur, aut, si facta fuerit ab Episcopo, non adeo facile ut olim ex aliquo causae vel solemnitatum defectu improbatur.

c. Als Grund zur Translation der einfachen wie der Pfarrbeneficien wird Trid. Sess. XXI, c. 7 De ref. allein angeführt, daß die betreffende Kirche baulos geworden ist und die Mittel zur Wiederherstellung fehlen. Jedoch auch dieser Grund dürfte, wenigstens nach der gegenwärtigen Disciplin, nicht exclusiv interpretirt werden. (Vgl. Mühlbauer, Thesaurus Resolutionum S. C. C. II, 933, Januen. 22. Juli 1821; Hinschius, Kirchenrecht II, 398.)

V. Auch für die Aufhebung von Kirchenämtern (suppressio beneficiorum) ist eine causa gravis, sowie die Beobachtung der rechtlich vorgeschriebenen Formen erforderlich, mag es sich um eine völlige Aufhebung handeln, oder mögen die Bestandtheile des supprimirten Beneficiums zur Errichtung eines andern Kirchenamtes (mutatio vi erectionis, transformatio, alteratio) verwendet werden.

VI. Ueber die Verleihung der Kirchenämter s. d. Artt. Collation, Investitur, Patronatsrecht, Provisio canonica u. s. f. Ueber die Erledigung derselben s. d. Artt. Deposition, Privation, Resignation u. s. f. — Die Canonisten handeln über die Kirchenämter bei dem Titel III, 5: De praebendis et dignitatibus. (Vgl. Phillips, Kirchenrecht VII, 248—362, und Hinschius, Kirchenrecht II, 364—474, wo die zahlreichen Monographien de beneficiis angegeben sind.) [Kreutzwald.]

Kirchenbann, s. Bann.

Kirchenbaupflicht, s. Baulast.

Kirchenbücher (libri parochiales, matriculae) sind die von dem Pfarrer bezw. Pfarrverwalter (selten von den Pfarrexpositi; s. Amberger, Pastoraltheologie, 4. Aufl. III, 2, 361), in Missionsgegenden von dem Missionar zu führenden: 1. Tauf-, 2. Firmungs-, 3. Trau-, 4. Sterbebücher und 5. der Liber status animarum (Uebersicht des Seelenstandes der Pfarrei). Das Traubuch ist durch das Trid. Sess. XXIV, c. 1 De ref. matrim. angeordnet, das Taufbuch wird daselbst c. 2 erwähnt. Sämmtliche Kirchenbücher werden ausführlich besprochen im Rit. Rom. tit. 10, c. 2. 7, woselbst der Liber matrimoniorum, Liber status animarum und Liber defunctorum sämmtlichen Pfarrern vorgeschrieben wird, die beiden anderen Kirchenbücher nur denjenigen, in deren Kirchen getauft bezw. gefirmt wird. Daselbst finden sich auch genaue Anweisungen, wie die Eintragungen zu machen sind. Diese Vorschriften werden durchgängig in den Diöcesanritualien wiederholt und eingeschärft. In der That ist die sorgfältigste Führung der Kirchenbücher von unberechenbarer Wichtigkeit. Vgl. den Rechtsfall, welchen Lucidi (De visitatione liminum I, 370—378) mittheilt; in einem andern Falle hatte die Nichteintragung eines Brautpaares in das Traubuch zur Folge, daß der eine Theil, weil er einen authentischen Beleg für seine kirchliche Trauung nicht rechtzeitig beibringen konnte, enterbt wurde. Ueber die genaue Führung der Kirchenbücher handelt ausführlich Amberger a. a. O. 360—368. Vor dem kirchlichen Forum machen die authentischen Auszüge aus den Kirchenbüchern (formalis transscriptio de verbo ad verbum, Unterschrift und Amtssiegel des Pfarrers) vollen Beweis (vgl. Acta S. Sedis XIX, 40). Jedoch ist Gegenbeweis zulässig (vgl. Schmalzgrueber, Jus Can. IV, 174, n. 48 c.). Bis zur französischen Revolution hatten die Kirchenbücher allgemein auch für die staatliche Sphäre beweisende Kraft. Für Frankreich und die zugehörigen Gebiete wurden am 20. September 1792, bezw. am 17. Januar 1800, Civilstandsregister eingeführt. Das deutsche Reichsgesetz über die Beurkundung des Personenstandes vom 6. Februar 1875 hob für das ganze deutsche Reich die staatliche Bedeutung der Kirchenbücher mit geringen Ausnahmen (§ 75) auf. Trotzdem sind die Kirchenbücher, wie Hinschius (K.-R. II, 312) bemerkt, nicht als gewöhnliche Privaturkunden anzusehen, ja sie machen sogar hinsichtlich der Taufe (ebd. IV, 49, N. 5) gleich anderen öffentlichen Urkunden vollen Beweis. Vgl. überhaupt Hinschius II, 308—313, der allerdings

auch hier seinen uncorrecten Standpunkt nicht verläugnet. [Kreutzwald.]

Kirchenbuße, s. Bußdisciplin und Beichtbücher.

Kirchendirectorium, s. Directorium.

Kirchenfabrik, s. Fabrica ecclesiae.

Kirchenfarben, s. Farben, liturgische.

Kirchengebäude, s. Basilika und Baukunst.

Kirchengebet, s. Gebet, allgemeines.

Kirchengebiet, d. h. das ganze örtliche Gebiet, in welchem die Kirche ihre Thätigkeit entfaltet, wird nach der Regierungsform unterschieden in Provinciae Sedis Apostolicae, in welchen die nach dem Kirchenrechte gegliederte Hierarchie unter Oberleitung des Papstes regiert, und in die Terrae missionis, welche unter Abweichungen vom jus commune durch päpstliche Vicare verwaltet werden. Der Stifter unserer heiligen Religion wollte, daß dieselbe nicht bloß für das eine und andere Volk bindend sein sollte, sondern er gab sie für alle Völker, für alle Individuen. Deßhalb verlieh er auch der von ihm gestifteten Kirche, wie die Bestimmung, so auch die Befähigung, über den ganzen Erdkreis sich auszubreiten (vgl. Matth. 28, 19. Marc. 16, 20). Gemäß dem gegebenen Auftrage und Befehle begründete dann auch die Kirche, bezw. der in Petrus, dem Fundamente und obersten Hirten, geeinigte Apostolat seit dem ersten Pfingstfeste durch seine eigene Thätigkeit, wo immer die physische Möglichkeit geboten war, bei allen Völkern und an allen Orten das Reich Christi (vgl. Col. 1, 6) und wird in dieser Thätigkeit fortfahren, bis „Ein Schafstall und Ein Hirte“ (Joh. 10, 16) geworden ist, so daß es zuletzt kein Land und keinen Ort mehr geben wird, wo die Kirche nicht gleichzeitig bestände oder wo sie nicht wenigstens bekannt geworden wäre. Dieß kann jedoch nur allmälig zu Stande kommen, schon aus dem Grunde, weil die vollständigere oder unvollständigere Ausbreitung des Reiches Gottes von einer doppelten, zu demselben Zwecke zusammenwirkenden Thätigkeit abhängt, von einer göttlichen, der Predigt des Evangeliums, und von einer menschlichen, der Anhörung und Aufnahme des Evangeliums. Hätten die Menschen mit dem von dem göttlichen Stifter der Kirche verheißenen und verliehenen Gnadeneinfluß stets überall getreu mitgewirkt und weder sich noch ihre Nachkommen von der Wohlthat des Evangeliums ausgeschlossen, bezw. diese Wohlthat, wo sie ihnen bereits zu theil geworden, nicht wieder zurückgewiesen, so wäre die Kirche vielleicht schon in die Lage versetzt, allüberall nur getreue Anhänger in ihrer Zucht und im Gehorsam zu erhalten und sie vor fortwährenden Gefahren und Versuchungen zu bewahren. Mit Einem Worte: das Gotteshaus, welches sich aus allen Völkern erbaut, könnte in diesem Falle gleichmäßig nach der von Christus eingerichteten und im Laufe der Zeiten weiter ausgebildeten Regierungsform geleitet werden. Inzwischen aber ist die Kirche, so lange verschiedene Abstufungen in der Angehörigkeit zu ihr möglich bleiben, immer noch gezwungen, ihre Jurisdiction vielfach mit schmiegsamer Beweglichkeit handzuhaben. Nur wenn ein Land in allen seinen Bevölkerungsschichten in die Kirche eingegangen, so daß sie mit ihrer Hierarchie in demselben als Theil der äußern Ordnung erscheint und gewissermaßen politische Stellung einnimmt, ist es ihr ermöglicht, die normale Weise und Bewegung der Kirchenregierung nach dem ausgebildeten Rechtssystem des jus commune zu entfalten. In solchen Ländern dagegen, welche vormals katholisch waren, sich aber von der Kirche losgesagt haben und erst wieder zu ihr zurückgeführt werden sollen, können die ihr getreuen Anhänger nicht immer vollständig nach dem strengen jus commune regiert werden, schon deßhalb nicht, weil dieses vielfach das Zusammenwirken mit dem Staate voraussetzt und bei dem Gegensatze zwischen Staat und Kirche, der hier meistens besteht, nicht durchaus ausführbar ist. Hier muß die dem Rechte stets inhärirende aequitas Platz greifen, soweit es die kirchlichen Grundprincipien zulassen. Noch mehr gilt dieß von den erst zum Christenthum zu bekehrenden Ländern, in denen sich die Kirche auf die rein innere, sociale Seite ihrer Mission beschränken muß, und in denen die Missionare nicht bloß als Lehrer, sondern auch als Gemeindestifter und erziehende Regierer der neu zu bildenden Gemeinden erscheinen. Hier muß selbstverständlich der Unerzogenheit der Neophyten und den bisherigen Gewohnheiten Manches nachgesehen werden, bis sich die Verhältnisse allmälig befestigen, entwickeln und läutern. Die oberste Leitung und Regierung über alle diese Gebiete nun steht allein dem Papste zu, dessen Diöcese den ganzen Erdkreis umfaßt. Allein während er solche Gebiete, in welchen die ordentliche Hierarchie eingeführt ist, und in denen die Jurisdiction ganz nach den Formen des jus commune geübt werden kann, als Provinciae Sedis Apostolicae durch die gewöhnlichen Primatialbehörden der Curie, d. i. durch die verschiedenen Congregationen der Cardinäle (s. d. Art. III, 932 ff.) regiert, leitet er, als ausschließlicher Ordinarius der Missionsgebiete, die Terrae missionis einzig durch die hierzu besonders eingesetzte Congregation der Propaganda (s. d. Art.). In die ausschließliche Competenz dieser Cardinals-Congregation hat übrigens der Papst seine Rechte über die Missionsgebiete nur mit der Beschränkung übertragen, daß zu allen wichtigeren Acten seine Sanction einzuholen ist. Die Propaganda behält dann die Gründung, Eintheilung und Leitung der zum Glauben bekehrten Gegenden so lange bei, als irgendwie noch abnorme Zustände dort bestehen und die Einrichtung fester Diöcesen oder die Einverleibung solcher in die ordentliche Hierarchie der Kirche noch nicht rathsam ist. Denn selbst solche vormalige Missionsgebiete, in welchen bereits feste Diöcesen errichtet worden und die Bischöfe als ordentliche Stellvertreter des Papstes erscheinen,

unterstehen immer noch der Propaganda, so daß die Gewalt dieser Bischöfe mehr oder weniger beschränkt bleibt. Aus diesem Grunde sind auch alle orientalischen Patriarchate, Erzbisthümer und Bisthümer der Propaganda unterstellt, für welche bei dieser Congregation neuestens eine besondere Abtheilung errichtet worden ist.

Zu den Provinciae Sedis Apostolicae, welche regelmäßig in Kirchenprovinzen (s. d. Art.), unter Oberleitung von Metropoliten, daneben auch in exemte Erzbisthümer und Bisthümer, sowie in Prälaturen nullius zerfallen, gehören in jeder Beziehung die Kirchengebiete von ganz Europa. Eine Ausnahme machen nur und unter der Propaganda stehen alle diejenigen Länder, in denen durch Abfall von der Kirche die Bisthümer eingegangen sind und eine Leitung nur durch apostolische Vicare möglich ist, oder in denen Bisthümer geblieben oder wiederhergestellt worden sind, allein wegen der überwiegenden akatholischen Bevölkerung oder wegen des noch nicht staatsrechtlich geordneten Verhältnisses zu der akatholischen Landesregierung eine besondere Aufmerksamkeit und Berücksichtigung erfordern. Dies ist der Fall in Großbritannien und in Luxemburg, obgleich diese Länder bereits mit der ordentlichen hierarchischen Verfassung ausgestattet sind; dann in Schweden, Norwegen und Dänemark; weiter in der Türkei und den ihr tributären Staaten; endlich in den deutschen Staaten Mecklenburg, Schleswig und Holstein, welche unter dem Bischof von Osnabrück als Vicarius Apostolicus Missionis septentrionalis stehen, sowie im Königreich Sachsen und in den Anhaltinischen Staaten. In den zuletzt genannten deutschen Ländern wird übrigens das jus commune gehandhabt; insbesondere gilt in denselben die Beneficialverfassung. Außer Europa gehören zu den Provinciae Sedis Apostolicae nur die südamerikanischen Staaten, Centralamerika und Mexico; in Afrika die Kirchenprovinz Algier und die unter europäischen Metropolen stehenden Bisthümer; in Asien und Oceanien die Philippinen und die portugiesische Kirchenprovinz Goa in Indien. Alle übrigen Gebiete gehören zu den Terrae Missionis. Hier werden in den eigentlichen Missionsländern zunächst Missionsstationen unter einem mit den nöthigen Vollmachten versehenen apostolischen Präfecten, der ein einfacher Priester ist, errichtet. Bei weiteren Fortschritten wird ein apostolischer Vicar, der zum Titularbischof geweiht ist, zur Verrichtung der bischöflichen Handlungen abgeordnet; die ihm unterstellten Missionsstationen bilden dann ein apostolisches Vicariat. Nach erlangter hinreichender Festigkeit wird das Vicariat in ein Residentialbisthum umgewandelt. Ueber alles dieses vgl. die betr. Artikel, sowie besonders Schulte, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Gießen 1863, 167 ff. Zur bessern Uebersicht stehen hier beide Gebiete noch in Tabellenform, wobei zu bemerken ist, daß die Zahlen der Einwohner und der Katholiken, welche den Missiones Catholicae cura S. Congreg. de Propaganda, ann. IV., Romae 1889, sowie dem Missions- und Kirchenatlas des P. O. Werner S. J. entnommen sind, meist abgerundet wurden.

I. Provinciae Sedis Apostolicae.

Länder.	Einwohner.	Katholiken.	Kirchenprov.	Erzbisthümer.	Bisthümer.	Bemerkungen.
Europa	**287627675**	**145535500**	**86**	**97**	**402**	[1] Dabei Rom und die Cardinalbisthümer. — Die (Titular-) Patriarchate Venedig, Lissabon und Westindien, sowie die reinen Titular-Patriarchate Constantinopel, Alexandrien und Antiochien führen wir nicht besonders auf.
Italien	29 361 000	29 336 500	38	49	185 [1]	
Spanien	16 955 000	16 620 000	9	9	48	
Portugal	4 708 000	4 510 000	3	3	9	
Frankreich	38 220 000	37 400 000	17	17	67	
Belgien	5 854 000	5 836 000	1	1	5	
Deutschland	46 845 000	16 953 000	5	5	21	
Schweiz	2 845 000	1 180 000	—	—	6	
Oesterreich-Ungarn	38 770 000	25 600 000	11	11	46	[2] Darunter zwei Bisthümer unter der französischen Metropole Bordeaux: Guadeloupe und Martinique.
England (Malta)	156 675	150 000	—	—	2	
Rußland	103 913 000	7 950 000	2	2	13	
Amerika	**46648000**	**45728000**	**15**	**15**	**80**	[3] Davon stehen unter Lissabon: Angola, Angra, Funchal, Santiago de Capoverde und St. Thomas; unt. Sevilla: Canarien, S. Christoforo de Laguna u. Ceuta; unt. Bordeaux: Reunion oder St. Denys.
Mexico	10 448 000	10 300 000	3	3	19	
Centralamerika	6 300 000	5 978 000	4	4	12	
Südamerika	29 900 000	29 000 000	8	8	49 [2]	
Afrika	**6339000**	**1375000**	**1**	**1**	**11**	[4] Goa erhielt neuestens auch den Titel eines Patriarchates, Patriarchatus Indiarum Orientalium.
Algier	3 310 000	405 000	1	1	2	
Bisthümer unter europäischen Metropolen	3 029 000	970 000	—	—	9 [3]	
Asien und Oceanien	**5998000**	**5810000**	**2**	**2**	**8**	[5] Dazu kommen noch 16 Prälaturen nullius.
Indien (Goa [4])	483 000	300 000	1	1	4	
Philippinen	5 515 000	5 510 000	1	1	4	
In Ganzen	**346612675**	**198448500**	**104**	**115**	**501** [5]	

II. Terrae Missionis.

Länder.	Einwohner.	Katholiken.	Kirchenprov.	Erzbisthümer.	Bisthümer.	Vicariate.	Präfecturen	Bemerkungen.
Europa	**73088800**	**7955280**	**11**	**16**	**61**	**6**	**6**	
England	27 900 000	1 353 460	1	1	14	—	—	
Schottland	3 608 800	338 650	1	2	4	—	—	
Irland	c. 5 000 000	3 792 360	4	4	23	—	—	
Norwegen	1 925 000	1 840	—	—	—	—	1	
Schweden	4 603 600	1 100	—	—	—	1	—	
Dänemark	2 000 000	3 700	—	—	—	—	1	
Deutschland [1]	6 250 000	131 900	—	—	—	3	2	[1] Und zwar die Missionen in Anhalt, Sachsen, Lausitz, Schleswig-Holstein u. einem Theile Norddeutschlands.
Holland u. Luxemburg	4 351 600	1 711 900	1	1	5	—	—	
Schweiz	15 000	12 290	—	—	—	—	2	
Balkan-Halbinsel	15 365 700	555 850	2	5	9	1	—	
Griechenland	1 683 400	36 330	2	3	5	—	—	
Gibraltar	25 700	15 300	—	—	—	1	—	
Candia	360 000	600	—	—	1	—	—	
Asien	**815465500**	**2751070**	**7**	**9**	**16**	**55**	**8**	
Asiatische Türkei	16 798 000	600 000 [2]	—	2[3]	—	1	3	[3] Von verschiedenen Riten.
Persien	5 000 000	7 850 [2]	—	—	1	—	—	[2] Dazu das Patriarchat Jerusalem.
Arabien	10 000 000	1 100	—	—	—	1	—	
Indien [4]	226 946 500	976 950	7	7	15	—	1	[4] Ausgeschlossen ist die Kirchenprovinz Goa als Provincia Sedis Apost., s. o.
Indochina	47 930 000	535 850	—	—	—	14	—	
Malesien	26 216 000	45 650	—	—	—	1	1	
China	436 000 000	544 370	—	—	—	34	3	
Korea u. Japan	46 575 000	39 300	—	—	—	4	—	
Afrika	**200000000**	**400000**	**—**	**1**	**1**	**21**	**17**	
Nord- u. Centralafrika	c. 200 000 000	190 000	—	1	—	9	8	
Süd- u. Ostafrika		30 000	—	—	—	10	7	
Afrikanische Inseln		180 000	—	—	1	2	2	
Amerika	**64923800**	**10168330**	**20**	**20**	**79**	**15**	**8**	
Canada	5 000 000	2 038 000	6	6	17	3	4	
Vereinigte Staaten	58 500 000	7 762 170	13	13	61	7	1	
Antillen u. Guyana	1 366 800	340 160	1	1	1	4	2	
Patagonien	57 000	28 000	—	—	—	1	1	
Oceanien	**13326200**	**775130**	**5**	**6**	**18**	**12**	**—**	
Australien	2 400 000	603 560	4	5	15	4[5]	—	[5] Darunter eine Abtei nullius.
Oceanische Inseln	10 926 200	171 570	1	1	3	8	—	
Im Ganzen	**1166804300**	**22049810**	**43**	**52**	**175**	**109**	**39**	
Dazu kommen noch von den orientalischen Riten			**3**	**22**	**54**	—	—	
			46	**74**	**229**	**109**	**39**	

Es bestehen nämlich bei den Armeniern 1 Patriarchat, 1 Erzbisthum und 18 Bisthümer; bei den Gräco-Rumänen 1 Erzbisthum und 3 Bisthümer; bei den Gräco-Ruthenen 1 Erzbisthum und 8 Bisthümer; bei den Gräco-Melchiten 1 Patriarchat, 4 Erzbisthümer und 9 Bisthümer; bei den Syriern 1 Patriarchat, 4 Erzbisthümer und 7 Bisthümer; bei den Syro-Chaldäern 1 Patriarchat, 4 Erzbisthümer und 7 Bisthümer; bei den Maroniten 1 Patriarchat, 7 Erzbisthümer und 2 Bisthümer, so daß im ganzen Kirchengebiet gegenwärtig gezählt werden: 8 Patriarchate, 150 Kirchenprovinzen, 189 Erzbisthümer, 730 (oder nach La Gerarchia Cattolica per l'anno 1889, wo die unirten Sitze als selbständig behandelt sind, 748) Bisthümer, 109 Vicariate und 39 Präfecturen. Dazu kommen noch ca. 80 Titularerz- und 350 Titularbisthümer. [Neher.]

Kirchengebote, s. Gebote der Kirche.

Kirchengeräthe heißen die zur Vornahme der heiligen Handlungen bestimmten Gefäße und zur innern Einrichtung und Ausschmückung der Kirchen und Altäre gehörigen Gegenstände. 1. Die zum gottesdienstlichen Gebrauche bestimmten heiligen Gefäße (s. d. Art.) sind: die Patena und der Kelch (s. d. Art) nebst Zugehör, nämlich dem Velum (s. d. Art.), der Bursa (s. d. Art.) mit dem Corporale (s. d. Art.), der Palla und dem Purificatorium (s. d. Art.); dann das Tabernakel mit dem darin verschlossenen Ciborium (s. d. Art.) und der Monstranze (s. d. Art.); die Büchsen zur Aufbewahrung der heiligen Oele und die Opferkännchen (s. d. Art. Ampullen), das Rauchfaß mit dem Schiffchen, der Weihwasserkessel mit dem Aspergill. 2. Die regelmäßigen Ornamente des Altares (s. d. Art.) bilden: die Altarleinen, das Altarblatt, das Crucifix, die Canontafeln, die Altarleuchter, das Pult oder Kissen zur Unterlage des Meßbuches, das Antependium (s. d. Art.). 3. Die übrigen Geräthe der Kirche sind: die Glocken (s. d. Art.), Reliquienkästchen, Kreuzwege (s. d. Art.), Bilder und Sta-

men, Lampen und Wandleuchter, der Traghimmel, die Sedilia und in Cathedralkirchen der Thronsessel, der Faltstuhl (s. d. Art. Faldistorium), die Chorstühle im Presbyterium, die Predigtkanzel (s. d. Art. Ambon), die Beichtstühle (s. d. Art.) im Schiff der Kirche, der Taufstein, die Fahnen, die Orgel ꝛc. 4. Im weitesten Sinne gehören hierher auch die bei der Feier des Gottesdienstes von dem Officiator und den dienstthuenden Geistlichen und Altardienern gebrauchten Gewänder: der Talar, das Biret, das Humerale, die Alba, das Cingulum, der Manipel, die Stola, die Casula, die Dalmatik, das Pluviale, das Velum (s. d. Art. Kleider, heilige und die einzelnen Artt.). Mehrere dieser Gefäße und Paramente werden theils consecrirt, theils benedicirt (vgl. die einzelnen Artt.), alle aber als Kirchenzubehör mit vorzüglicher Achtung behandelt und deren Entwendung, Verletzung und Profanation als Sacrilegium betrachtet. [Permaneder.]

Kirchengesang, liturgischer, s. Choral; in der Volkssprache, s. Kirchenlied.

Kirchengeschichte (historia ecclesiastica) im objectiven Sinne bedeutet die Summe aller Begebenheiten und Schicksale in der zeitlichen Entwicklung der von Christus dem Herrn gestifteten und vom heiligen Geiste geleiteten Heilsanstalt, der Kirche (s. d. Art.); in technischem Sinne aber ist Kirchengeschichte die wahre und künstlerische Darstellung dieser zeitlichen Entwicklung.

I. Die Kirchengeschichte im technischen Sinne hat die Aufgabe, darzustellen, 1. wie die Kirche ihre innere universelle Anlage entwickelt hat durch ihre Ausbreitung unter allen Völkern, im Kampf mit den ihr feindlich entgegenstehenden materiellen Kräften (Missionsgeschichte), sowie in den mannigfachen Beziehungen zu den staatlichen Gewalten (Geschichte des jeweiligen Verhältnisses von Kirche und Staat); 2. wie sie ihr inneres Wahrheitsbewußtsein zum kirchlichen Lehrbegriff und zur kirchlichen Wissenschaft im Kampfe mit den ihr feindlich gegenüberstehenden geistigen Mächten (Unglaube und Häresie) entwickelt hat; 3. wie ihre innere Gottessehnsucht sich nach außen in dem herrlichen Cultus, dessen Grundlagen die Apostel gelegt, dargestellt hat (Geschichte des Cultus und der christlichen Kunst in all' ihren Zweigen: Architectur, Sculptur, Malerei und Musik); 4. wie ihr innerer Organisationstrieb die von Christus gegebenen Principien der Kirchenverfassung immer herrlicher und majestätischer ausgestaltet hat im Kampfe mit dem Schisma; und endlich 5. wie die von Christus ihr eingepflanzten Grundsätze der Moral sich im religiös-sittlichen Leben der Christen ausgestaltet und die Kirchenzucht geschaffen haben (Geschichte der kirchlichen Disciplin und des christlichen Lebens). Nach diesen fünf Hauptmomenten hat die Kirchengeschichte den zeitlichen Verlauf des göttlichen Reiches auf Erden zur Darstellung zu bringen. Wird dieser Verlauf nach allen fünf genannten Richtungen, bei allen Völkern und zu allen Zeiten dargestellt und zugleich als ein Ganzes aufgefaßt, so ist dieß die Universalkirchengeschichte. Letztere will übrigens so wenig als die Weltgeschichte in dem Sinn universell sein, daß sie jedes einzelne, auch das kleinste und unbedeutendste Factum einregistriren wollte, sondern nur insoweit, als sie nichts, was innerhalb des kirchlichen Gebiets irgendwo und irgendwann von Bedeutung geschehen ist, unbeachtet läßt.

II. Soll die Kirchengeschichte diese Aufgabe wirklich lösen, so sind ihr folgende Eigenschaften unerläßlich: Sie muß 1. unparteiisch sein und sich von jeder absichtlichen Unwahrheit vollständig frei halten. Damit soll jedoch nicht gesagt sein, daß der Kirchenhistoriker, um vollkommen unparteiisch sein zu können, eigentlich gar keiner Kirche angehören und vollkommen religionslos sein sollte. Wollte man auf profanem Gebiet eine analoge Forderung stellen, so müßte derjenige die deutsche Geschichte am besten schreiben können, der sich jeglichen patriotischen Gefühls ledig fühlte, und Thucydides und Tacitus müßten zu den schlechtesten Geschichtschreibern gezählt werden. Treffend äußern sich hierüber die Göttinger Gelehrten Anzeigen vom 8. April 1844 S. 565 f. also: „Die Parteilosigkeit besteht nicht darin, daß man weder Schwarz noch Weiß, sondern Aschgrau — Melange sei", sondern nur, daß man „sich bei dem Führen des historischen Griffels nicht von Leidenschaft beeinflussen lasse. Dieß allein ist es, was man unter der Parteilosigkeit eines Historikers zu verstehen hat; denn daß er als freier, urtheilsfähiger Mann sich im solonischen Sinn auf die eine Seite stellen muß, versteht sich von selbst". Dem kann noch beigefügt werden, was Papst Leo XIII. in seinem denkwürdigen Breve an die Cardinäle de Luca, Pitra und Hergenröther vom 18. August 1883 als obersten Grundsatz der Geschichtschreibung hingestellt: primam esse historiae legem, ne quid falsi dicere audeat; deinde ne quid veri non audeat; ne qua suspicio gratiae sit in scribendo, ne qua simultatis. Aber außer der absichtlichen, durch Parteilichkeit und Vorurtheile herbeigeführten Entstellung der Wahrheit gibt es auch eine mehr unabsichtliche, auf einem Mangel nicht des Wollens, sondern des Wissens beruhende; daher muß die Kirchengeschichte 2. quellenmäßig sein. Der Kirchenhistoriker muß stets auf die letzten, verläßlichen und glaubwürdigen Quellen selbst zurückgehen. Wer seine Kenntniß der christlichen Vergangenheit nicht aus deren Documenten selbst schöpfen, sondern nur Anderen blindlings nachbeten wollte, könnte niemals eine auch nur mäßige Sicherheit historischer Kenntnisse erlangen. Allein diese Quellen und Documente dürfen nicht bloß gelesen, sondern müssen auch geprüft, auf ihre Aechtheit und Glaubwürdigkeit untersucht und gegen einander abgewogen werden. Die Kirchengeschichte muß daher 3. kritisch sein. Die Kritik ist die Wissenschaft der richtigen Beurtheilung; sie stützt sich beim Zweifel an der Wahrheit des Mitgetheilten auf äußere und innere Argumente, und je nach deren Stärke und Beweiskraft führt sie

durch verschiedene Stufen von der bloßen Möglichkeit und Wahrscheinlichkeit bis zu einer jeden vernünftigen Zweifel ausschließenden Gewißheit hinauf (vgl. de Smedt, Introductio generalis ad histor. eccles., Gandavi 1876, 1—51; Principes de la critique historique, Paris 1883). Wer die Regeln der Kritik außer Acht läßt, muß nothwendig Wahres mit Falschem vermengen und Unkraut mit dem Weizen zu Markte bringen. Sodann muß die Kirchengeschichte 4. pragmatisch sein, d. h. sie muß den Zusammenhang der Erscheinungen auffassen, den Gründen und Ursachen, den Folgen und Wirkungen nachspüren und überall den Causalnexus zwischen den Ereignissen hervorleuchten lassen. In dieser Form stellt sich die Kirchengeschichte auf den Standpunkt einer Philosophie der Geschichte; doch darf sie denselben nicht einseitig verfolgen, sonst würde sie nur eine Geschichte für den Verstand, einen einseitigen und falschen Pragmatismus bieten, der einzig an den nächsten und oberflächlichen Ursachen und Wirkungen hängen bliebe, alle Geschehnisse vom letzten und Urgrund löste und so nothwendig zum Atheismus führte. Daher muß die Kirchengeschichte weiterhin 5. religiös sein, d. h. sie muß Alles auf den absoluten Urgrund, auf Gott beziehen, überall in der Welt der Erscheinung dem großen, verborgenen Weltplan Gottes nachgehen, denn sonst bleibt ihr der eigene Gegenstand fremd und sie vermag die Erscheinungen im Gottesreich auf Erden nicht zu verstehen. Doch darf auch diese Auffassung wieder nicht einseitig und ausschließlich verfolgt werden, da sie sonst gleicherweise auf falsche und irrige Wege, nämlich zum Pantheismus oder zum Fatalismus führen würde: zu einer Geschichtsbehandlung, welche die eigene Gedankenfaulheit unter frömmelnden Sprüchen verbirgt, die göttliche Vorsehung wie einen Deus ex machina behandelt und zu ihrem letzten und höchsten Ziel nicht die Wahrheit hat, sondern die sogen. Erbauung. Beide Factoren müssen berücksichtigt werden, um die wahre Geschichtsauffassung zu erzielen, „denn Gott und Menschen wirken in der Geschichte zugleich. Gott lenkt Alles dem höchsten Ziel entgegen, und dieß wird gewiß erreicht; der Mensch aber ist frei und setzt als solcher seine Thaten, die aber von Gott zu seinem Zwecke geleitet werden" (Möhler, Ges. Schriften II, 270). Endlich muß die Kirchengeschichte 6. wissenschaftlich sein; dieß ist sie, wenn sie neben den genannten Eigenschaften noch stets ihren Begriff, die Darstellung des zeitlichen Verlaufs der christlichen Heilsanstalt, als ihr Princip und ihren leitenden Gedanken festhält, die einzelnen Erscheinungen auf dieses Princip bezieht, als Theile des genannten Verlaufs auffaßt und sie zu einem wohlgegliederten System verarbeitet.

III. Die Kanäle, welche aus der Vorzeit der Kirche in die Gegenwart herabreichen und die Kunde vergangener Jahrhunderte zuführen, heißen die Quellen der Kirchengeschichte. Nach einem allgemein recipirten Grundsatz werden diese bei der Kirchengeschichte zunächst abgetheilt 1. in göttliche und in menschliche. Zu den ersteren gehören die canonischen Schriften des Alten und Neuen Testaments, zu letzteren alle von bloß menschlichen Organen herrührende Documente. Diese selbst werden wieder abgetheilt 2. in unmittelbare und in mittelbare. Die unmittelbaren Quellen sind gleichsam Bruchstücke des menschlichen Thuns selbst, insofern sie die menschlichen Thaten objectiv in Documenten darstellen. Hierher gehören alle öffentlichen und privaten Urkunden: die Briefe, Breven, Bullen, Decrete und Entscheidungen der Päpste; Concilienbeschlüsse, Hirtenbriefe und amtliche Erlasse von Bischöfen, liturgische Bücher, Ordensregeln, Staatsgesetze, Concordate, Verträge aller Art, Martyreracten, Todtenbücher, Missionsberichte, symbolische Schriften, Inschriften, Münzen, Denkmäler, Statuen, Gemälde u. s. w. Bei all' diesen Urkunden handelt es sich darum, zu constatiren, daß sie ächt und unverfälscht sind. Mittelbare Quellen sind die erzählenden Darstellungen: entweder Beschreibungen von Theilnehmern der betreffenden Ereignisse, von Augen- und Ohrenzeugen, von Zeitgenossen, oder aber Verarbeitungen der unmittelbaren Quellen und aus ihnen abgeleitete Mittheilungen. Hier tritt schon das subjective Moment des betreffenden Auctors hinzu, und Sache der Kritik ist es, durch das Medium der mehr oder weniger subjectiv gefärbten Darstellungen zum objectiven Thatbestand zu gelangen; näherhin zu untersuchen, ob das betreffende Schriftstück ächt und unverfälscht ist; und sodann, ob der Verfasser im Stande war und auch den Willen hatte, die Wahrheit zu sagen. Weniger bedeutungsvoll sind die weiteren Abtheilungen der Quellen, die noch üblich sind, nämlich 3. nach der Stellung der Auctoren, in öffentliche und in private. Zu ersteren gehören alle von kirchlichen oder staatlichen Behörden ausgehenden oder doch von solchen anerkannte Urkunden, während letztere von privaten oder auch amtlichen Personen, aber in privater Eigenschaft herrühren. Nach der Form der Ueberlieferung zerfallen die Quellen 4. in geschriebene und in ungeschriebene; zu letzteren zählen mündliche Ueberlieferungen, Sagen, Legenden, Denkmäler, Gemälde und Kunstwerke aller Art. Endlich theilt man sie 5. nach dem religiösen Bekenntniß der Auctoren in einheimische, d. h. solche, welche von Christen selbst, näherhin von Mitgliedern der eigenen Kirche herrühren; und in fremde, welche entweder von Nichtchristen oder von Angehörigen einer der Kirche fremd oder feindlich gegenüberstehenden Secte verfaßt sind.

Der Zugang zu all' diesen Quellen war früher ungemein schwierig; in neuer und neuester Zeit wurde er jedoch wesentlich erleichtert durch zahlreiche, zum Theil vorzügliche Editionen der verschiedensten Quellenwerke. Vgl. in Betreff der Inschriften und Denkmäler die Artt. Archäologie, christliche, und Inschriften, altchristliche VI, 784; in Betreff der Sammlungen von Concilsbeschlüssen

den Art. Concil III, 809; der päpstlichen Erlasse die Artt. Papstbriefe, Bullarium, Decretalen und die Lit. bei den einzelnen Päpsten; dann die Artt. Corpus juris canonici III, 1120 und Concordate III, 839; in Betreff der Staatsgesetze die Artt. Breviarium Alaricianum, Capitularia regum Francorum, Codex Justinianeus, Gallicanische Freiheiten, Joseph II., VI, 1864; der symbolischen Schriften der verschiedenen Confessionen d. Artt. Symbolische Schriften, Corpus doctrinae, Confessio; der Liturgien des Morgen- und Abendlandes die Artt. Liturgien, Kalendarien; der Martyreracten und Heiligenleben die Artt. Acta martyrum, Acta sanctorum, Papstkataloge; der Todten- und Verbrüderungsbücher d. Art. Necrologien; der patristischen Sammelwerke d. Art. Patrologie.

IV. Um die Quellen richtig und ersprießlich benutzen und verwerthen zu können, ist erforderlich Kenntniß der Hilfswissenschaften. Hierher sind zu zählen: 1. Paläographie, Kenntniß der alten Schriftzeichen, Abkürzungen, Schreibmaterialien u. s. w. Vgl. Mabillon, De re diplomatica, ed. 2, Par. 1709; Montfaucon, Palaeographia graeca, Paris. 1708; de Wailly, Elements de Paléographie, Paris. 1843; Wattenbach, Anleitung zur griech. (Leipz. 1867) und zur latein. Paläographie, 4. Aufl., Leipz. 1886; Derf., Schriftwesen im Mittelalter, 4. Aufl., 1886; A. Chassant, Paléographie des chartes et des manuscrits, Paris 1876; Le même, Dictionnaire des abbréviations, Paris 1884; Cesare Paoli, Grundriß der latein. Paläographie und Urkundenlehre, deutsch von Lohmeyer, Innsbr. 1889. Sammlungen von Schriftmustern: Sickel, Monumenta graphica medii aevi, Vindob. 1868; Arndt, Schrifttafeln, 2. Aufl., 1887; Zangemeister et Wattenbach, Exempla codicum lat. litteris majusculis script., Heidelb. 1880; R. Thommen, Schriftproben aus Handschriften des 14.—16. Jahrhunderts, Basel 1888; Pflugk-Harttung, Specimina chartarum PP. RR., 3 part., Stuttg. 1887; Denifle, Specimina palaeographica ab Innoc. III. ad Urb. V., Rom. 1888. — 2. Diplomatik, Urkundenkenntniß. Außer den oben genannten Werken sind hier noch zu erwähnen: Sickel, Urkundenlehre, 2 Thle., Wien 1869; Ficker, Beiträge zur Urkundenlehre, 2 Thle., Innsbr. 1878; Harry Breßlau, Handbuch der Urkundenlehre für Deutschland und Italien, I, Leipz. 1889. — 3. Philologie, d. h. Kenntniß der Sprachen, in denen die betr. Schriftdenkmale abgefaßt sind, vor Allem des Lateinischen und Griechischen. Ueber die eigenthümliche Terminologie: Suicer, Thesaurus eccl. e patr. graecis, ed. 2, 2 foll., Amstelod. 1728; Nothnagel, Suppl. in Suiceri Thes., 1821; Du Cange, Glossarium med. et inf. graecitat., Lugd. 1688, 2 voll., und Gloss. med. et inf. latinit., Paris. 1733, ed. L. Favre, Paris. 1883—1887, 10 voll. — 4. Geographie und Statistik: Neher, Kirchliche Geographie und Statistik, 3 Bde., Regensb. 1868; G. Fr. Kolb, Handbuch der vergleichenden Statistik, 8. Aufl., Leipz. 1879; O. Werner S. J., Kathol. Kirchen-Atlas, Freib. 1888; Derf., Kathol. Missions-Atlas, 2. Aufl., Freib. 1885. — 5. Chronologie, vor Allem Kenntniß der verschiedenen Zeitrechnungen (Aeren) und Zeiteintheilungen: L'art de vérifier les dates etc., Paris 1750 et 1820, Forts. 1821—1844; Ideler, Handb. der mathem. und techn. Chronologie, 2 Bde., Berl. 1826; Weidenbach, Kalendarium histor. christ. medii et novi aevi, Ratisb. 1855; Grotefend, Handbuch der histor. Chronologie des deutschen Mittelalters und der Neuzeit, Hannov. 1872; Brinkmeier, Prakt. Handbuch der histor. Chronol. aller Zeiten und Völker, 2. Aufl., Berl. 1882; O. Fleischhauer, Kalender-Compendium, Gotha 1884. — 6. Von großem Werth zum richtigen Verständniß der Geschichte der Kirche und ihrer Entwicklung ist auch die Kenntniß der Rechts-, Wirthschafts- und Culturgeschichte: Mommsen-Marquardt, Handb. des römischen Alterthums, I—II, 2. Aufl., Leipz. 1876, III, 1887, IV—VII, 1881—1886; Waitz, Deutsche Verfassungsgeschichte, I—II, 3. Aufl., Kiel 1880, III—IV, 2. Aufl. 1883—1885; J. Fr. Schulte, Lehrbuch der deutschen Reichs- und Rechtsgeschichte, 5. Aufl., Stuttg. 1881. — 7. Endlich Siegel-, Münz- und Wappenkunde. Außer den oben genannten Werken über Paläogr. und Diplomatik sind noch speciell zu nennen: Grotefend, Sphragistik, Bresl. 1875; J. Eckhel, Doctrina nummorum, 8 voll., Vindob. 1799; Cohen, Descript. hist. des monnaies frappées sous l'Empire Romain, Par. et Lond. 1859; Ed. v. Sacken, Katechismus der Heraldik, Grundzüge der Wappenkunde, 4. Aufl., Leipz. 1885; O. v. Querfurth, Kritisches Handbuch der heraldischen Terminologie Nördl. 1872.

V. Eintheilung der Kirchengeschichte. Schon die Darlegung der Aufgabe, welche die Kirchengeschichte zu erfüllen hat, zeigt, daß zu einer systematischen Darstellung der objectiven Geschichte eine genaue Abtheilung des Stoffs erforderlich ist. Allein eine bloß reale Eintheilung genügt für sich noch nicht; die wissenschaftliche Geschichtschreibung erfordert auch eine chronologische. Im zeitlichen Verlauf der Kirche erscheinen nämlich Ereignisse, welche einen bestimmenden Einfluß auf einen ganzen Zeitraum ausüben und demselben ein charakteristisches, ihn von anderen Zeitabschnitten unterscheidendes Merkmal aufdrücken; sie bilden gewissermaßen die Wendepunkte im geschichtlichen Entwicklungsgange. Diese Ereignisse aber sind nun selbst wieder verschieden an Bedeutung; entweder ist die einzelne Veränderung eine durchgreifende oder nur eine partielle. Im ersteren Fall grenzt sie ein Zeitalter, im letzteren nur eine Periode ab. Zeitalter unterscheidet man, namentlich nach Möhlers Vorgang (Gesamm. Schrift. II, 276), drei. A. Das erste Zeitalter (christliches Alterthum) umfaßt die sieben ersten Jahrhunderte, von Christus bis in's

8. Jahrhundert, in welcher Zeit die christlichen Urvölker, Griechen und Römer, noch Träger des christlichen Lebens waren (griechisch-römisches Zeitalter). B. Das zweite Zeitalter (Mittelalter) reicht vom 8. Jahrhundert bis Anfang des 16. Jahrhunderts und wird bestimmt durch das Zusammentreffen der Kirche mit dem Geist der germanischen Völker, die sich erst unter und durch den Einfluß der Kirche zu geordneten Staatswesen heranbildeten und so mehr oder weniger organisch mit ihr verwachsen waren (germanisches Zeitalter). C. Das dritte Zeitalter (Neuzeit) erstreckt sich von der Reformation bis zur Gegenwart. Die germanischen Völker lösen ihre bisherige enge Verbindung mit der Kirche und treten im Verein mit dem neu erwachten griechisch-römischen Leben in Gegensatz zu ihr. Die Eine Kirche des Occidents spaltet sich in verschiedene Confessionen; die katholische Kirche muß den Kampf mit dem modernen Geist in Wissenschaft und Staatsleben aufnehmen. Innerhalb dieser drei großen Zeitabschnitte lassen sich wieder kleinere Unterabtheilungen (Perioden) abgrenzen. Im ersten Zeitalter brachte der Uebertritt Constantins zur Kirche eine Veränderung in die äußere Lage des Christenthums, während der innere Charakter der Entwicklung derselbe blieb; dasselbe zerfällt somit naturgemäß in zwei Perioden: 1. die Zeit der um ihre Existenz kämpfenden Kirche, von der Stiftung bis zum Mailänder Edict (313); 2. die Zeit der dogmatisirenden Kirche; nie war nämlich die Entwicklung des kirchlichen Lehrbegriffs lebhafter, als gerade in dieser Periode, von Constantin bis in's 8. Jahrhundert. Das zweite Zeitalter läßt sich in vier Perioden abtheilen: 1. die Zeit der Heranbildung der germanischen und romanischen Völker von ihrem Eintritt in die Kirche bis auf Karl d. Gr. (ca. 800); 2. Entfaltung des Principates des abendländischen (deutsch-römischen) Kaiserthums; Kampf der Kirche um ihre innere Freiheit, von Karl d. Gr. bis Gregor VII. (ca. 800—1073); 3. Blütezeit der mittelalterlichen Kirchenhoheit, Ueberwiegen des Papates über das Imperium, von Gregor VII. bis Bonifaz VIII. (1073—1300); 4. Kampf gegen die mittelalterliche Kirchenhoheit, von Bonifaz VIII. bis zur Reformation. Schwieriger ist das dritte Zeitalter in einzelne Perioden abzugrenzen; doch lassen sich auch hier einzelne Marksteine nicht verkennen. Wendepunkte bilden unverkennbar der westfälische Friede und die französische Revolution, so daß dieses Zeitalter in drei Perioden zerfällt: 1. vom Anfang der Reformation bis zum westfälischen Frieden (1648); gewaltsamer Bruch mit der Kirche und materieller Kampf um die rechtliche Anerkennung der einzelnen Confessionen; 2. vom westfälischen Frieden bis zur französischen Revolution; geistiger Kampf der in rechtlich fixirten Verhältnissen neben einander lebenden Confessionen; paritätischer Staat mit Religionszwang; 3. von der französischen Revolution bis zur Gegenwart; Zeitalter der sogen. Aufklärung, allgemeinen Gewissensfreiheit und Revolution; Rechtsstaat und Neuheidenthum in Wissenschaft und Leben. — Die erste und Hauptabtheilung der Kirchengeschichte ist demnach die chronologische. Zunächst wird der Gesammtstoff chronologisch in Zeitalter und Perioden zerlegt, innerhalb derselben aber wird am besten nach Materien abgetheilt mit Rücksicht auf die fünf Hauptrichtungen, nach denen sich die kirchenhistorische Entwicklung vollzieht, so daß also Real- und Zeitabtheilung mit einander verbunden werden.

VI. Wie die Kirchengeschichte selbst, so läßt sich die Literatur derselben in drei Zeitalter theilen. A. Die Kirchenhistoriker des ersten Zeitalters. 1. Sozusagen an die Apostelgeschichte des hl. Lucas und damit unmittelbar an den Canon des Neuen Testaments anschließend, machte der Judenchrist Hegesippus (s. d. Art.) in der zweiten Hälfte des 2. Jahrhunderts den ersten Versuch einer christlichen Kirchengeschichtschreibung in seinen fünf Büchern Ὑπομνήματα. Zweck dieses verloren gegangenen Werkes scheint die Darlegung der „reinen Ueberlieferung der apostolischen Predigt" (Eus. H. E. 4, 8) gegenüber der häretischen Gnosis gewesen zu sein. Noch im 16. und 17. Jahrhundert war das Werk vermuthlich vorhanden, wenigstens findet es sich in zwei Bücherverzeichnissen, nämlich in einer Pindar-Ausgabe vom Jahre 1515 einer Klosterbibliothek auf Patmos und in einer Handschrift aus dem 17. Jahrhundert auf Athos aufgeführt (Briegers Ztschr. f. K.-Gesch. II, 1877, 288 und XI, 1889, 155). — 2. Der eigentliche Vater der Kirchengeschichte wurde Eusebius, Bischof von Cäsarea in Palästina, in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts; er selbst schreibt sich diese Ehre ausdrücklich in der Einleitung seiner Kirchengeschichte zu. Näheres über ihn und seine zwei wichtigsten historischen Werke, die zehn Bücher seiner Kirchengeschichte und die Chronik s. im Art. Eusebius von Cäsarea. Für die Ausarbeitung seiner Werke standen ihm eine Menge alter Documente, die Schriften der Kirchenväter, Briefe, amtliche Edicte, namentlich aber auf besondere Erlaubniß des Kaisers die Archive des ganzen Reiches zu Gebote; aus all' diesen Schriftstücken hat er zahlreiche Excerpte in sein Werk aufgenommen, weßhalb dasselbe trotz der ihm anhaftenden Mängel (Härte des Stils und Unvollständigkeit des Inhalts) für den Theologen doch von ganz unschätzbarem Werthe ist. Uebrigens wollte Eusebius nicht bloß erzählen und verfolgte nicht einzig historische Zwecke; sein Werk sollte vielmehr eine Vertheidigung und Verherrlichung der christlichen Kirche werden. Ausgehend von dem göttlichen Logos, der in diese Zeitlichkeit herabgestiegen, um das σωτήριον δόγμα zu verkünden, schildert Eusebius den doppelten Kampf, den die göttliche Stiftung durch die drei Jahrhunderte ihres Bestandes zu kämpfen hatte: einen Kampf mit den Waffen des Geistes in Wort und Schrift für die Reinheit des Glaubens gegenüber den überall auftauchenden Häresien, und einen Kampf blutigen Martyriums

für den äußern Bestand. Dieser Kampf hat schließlich mit herrlichem Siege der Kirche und der Niederlage aller ihrer Feinde geendigt, und so zeigt sich, „daß alles Gottgefällige belohnt, alles Gottwiderstrebende aber bestraft wird“ (9, 11). — 3. Die allgemeine Anerkennung und das große Ansehen des Eusebianischen Werkes zeigt sich am klarsten darin, daß es nach etwa 100 Jahren fast gleichzeitig von drei tüchtigen Gelehrten fortgesetzt wurde. Der erste unter ihnen, Socrates (s. d. Art.), war in der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts Sachwalter zu Constantinopel. Daß er Eusebius fortsetzen wollte, bemerkt er selbst (1, 1), allein er wollte ihn auch da und dort ergänzen und begann daher seine Erzählung nicht mit dem Jahre 325, bei dem Eusebius aufgehört hatte, sondern schon mit der Abdankung Diocletians im J. 305. Von da an führt er die Geschichte in sieben Büchern Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας bis zum Jahre 439 fort, umfaßt somit 134 Jahre. Dieser Zeitraum theilt sich aber in zwei ungleiche Abschnitte. Die Begebenheiten der zweiten, kleineren Hälfte schildert er als Zeitgenosse; bei der ersteren und größeren aber mußte er sich auf die Werke Anderer stützen. Als Hauptquelle für diese Zeit lassen sich namhaft machen: die Vita Constantini von Eusebius, dann die Rufinische Uebersetzung und Fortsetzung der Eusebianischen Kirchengeschichte, der er Anfangs folgte; später, bei genauerem Quellenstudium, namentlich der Werke des hl. Athanasius, entdeckte er aber manche Unrichtigkeiten Rufins und arbeitete deßhalb die zwei ersten Bücher, in denen er ihm hauptsächlich gefolgt, wieder um (2, 1). Weitere Quellen waren ein Werk des macedonianischen Bischofs Sabinus über die Concilien, staatliche und kirchliche Fasten; die Werke der Kirchenväter, kaiserliche Schreiben, Synodalbeschlüsse, Briefe hervorragender Personen, sowie zahlreiche Mittheilungen Anderer, die sich für sein Werk interessirten und ihm als Augenzeugen oder sonst wohl unterrichtet werthvolle Beiträge und Nachrichten lieferten (vgl. J. A. Holzhausen, De fontibus, quibus Socrates, Sozom. et Theodor. usi sunt, Gottingae 1825; K. Jeep, Quellenuntersuchungen zu den griechischen Kirchenhistorikern, in den Jahrbüchern für classische Philologie, Leipzig 1885, Suppl. XIV, 105 ff., auch separat). — Wiederholt und gewissermaßen sich entschuldigend bemerkt Socrates, daß er sich absichtlich einer schmucklosen Darstellung beflissen habe (1, 1; 6, 1); aber gerade dadurch ist sein Stil gut und angenehm geworden, besser als der des Eusebius. Lobenswerth ist auch, daß er die chronologischen Daten nach Olympiaden und Consuln ziemlich genau angibt. Weiterhin versichert er (1, 1; 6, 1), stets nach Unparteilichkeit gestrebt und niemandem, weder den Bischöfen noch den Kaisern, geschmeichelt zu haben, was er sichtlich im Gegensatz zu Eusebius sagt. In der That ist auch seine Unparteilichkeit anzuerkennen, und man sieht vielfach, wie eifrig er der Objectivität nachgestrebt hat, z. B. 1, 13; 7, 32. Dagegen zeigt er mehrfach besondere Vorliebe für das Mönchthum, überhaupt für Strenge und Rigorismus, weßhalb er auch von den Novatianern günstiger als gewöhnlich urtheilt und darum bei Manchen (Niceph. H. E. 11, 14; Baron. Annal. ad a. 402, n. 18; 415, n. 40; 419, n. 108) selbst in den Verdacht des Novatianismus gekommen ist. Es ist richtig, daß er (4, 28) zum novatianischen Rigorismus hinneigt und sagt, Novatian sei als Martyrer gestorben; dagegen behandelt er anderwärts (5, 20) die Novatianer als Häretiker, und nur die Katholiken sind ihm οἱ τῆς ἐκκλησίας (2, 38). Gegen die von Baronius (Annal. ad a. 402, n. 18) ausgesprochene Beschuldigung, Socrates sei Origenist gewesen, hat ihn mit Recht Valesius vertheidigt (Dissert. de vita et script. Socrat. vor seiner Ausg. der Kirchengeschichte). Jedoch ist nicht zu läugnen, daß Socrates die Einheit in der Disciplin nicht für nothwendig erachtete z. B. betreffs der Osterfeier, der Fasten, des Cölibates u. s. w. (5, 22). Er versichert (1, 18), wenn keine Streitigkeiten und Spaltungen in der Kirche entstanden wären, so hätte er es für überflüssig erachtet, eine Kirchengeschichte zu verfassen. Hieraus könnte man schließen, daß er gerade in der Dogmengeschichte seine meiste Stärke habe; dem ist jedoch nicht so; im Gegentheil zeigt er vielfach, daß er kein Theologe war, weßhalb schon Photius (Cod. 28) über ihn die Bemerkung machte: ἐν τοῖς δόγμασιν οὐ λίαν ἐστὶν ἀκριβής. — 4. Der zweite Fortsetzer der Eusebianischen Kirchengeschichte war Hermias Sozomenus (s. d. Art.) aus Bethel bei Gaza, gleichfalls Sachwalter in Constantinopel. Er schrieb in neun Büchern eine Kirchengeschichte, welche vom Jahre 324 bis zum 17. Consulate des Kaisers Theodosius II. (439) reichen sollte, aber in den erhaltenen Handschriften mit den Ereignissen der Jahre 423—425 abbricht (V. Sarrazin, Comment. philol., Jenens. 1881, 166). Er hat nicht den Pragmatismus und die Kritik, welche Socrates auszeichnen, und mengt manches einer Kirchengeschichte Fremdartige ein; vielfach zeigt er sich von Socrates abhängig, benutzt jedoch auch selbständig die Quellen desselben und gibt Ergänzungen und Nachträge zu ihm (vgl. Guldenpenning, Kaiser Theodosius d. Gr., Halle 1878, 25 ff.; Jeep a. a. O. 139 ff.). Sein Stil ist gewählt, ohne wirklich schön zu sein. — 5. Als dritter Fortsetzer der Eusebianischen Geschichte tritt in Mitte des 5. Jahrhunderts auf Theodoret, Bischof von Cyrus (s. d. Art.). Später, als die beiden Erstgenannten, schrieb er eine Kirchengeschichte in fünf Büchern, von der Entstehung der arianischen Häresie (320—428), mit der ausdrücklichen Bemerkung (1, 1), daß er Eusebius fortsetzen wolle. Sein Werk, obwohl klein, ist werthvoll wegen der vielen eingefügten Urkunden und der ausführlichen Erzählung der Kirchengeschichte des Orients, namentlich des antiochenischen Patriarchats, zu dem der Verfasser selbst gehörte.

Sehr mangelhaft iſt dagegen die chronologiſche Datirung. Schon früher wurde die Anſicht aufgeſtellt, daß wie Sozomenus ſo auch Theodoret vielfach von ſeinen Vorgängern abhängig ſei; nach Guldenpennings Unterſuchungen (Die Kirchengeſchichte des Theodoret von Kyrrhos, Halle 1889) hat er in erſter Linie ſich Rufin zum Führer erkoren, daneben aber im Anfang Euſebius und Athanaſius herangezogen; ſpäter tritt Sozomenus mehr hervor; am wenigſten iſt Socrates benutzt (vgl. Jeep a. a. O. 139 ff.). Kirchengeſchichtlichen Inhalt hat auch Theodorets kleinere Schrift Historia religiosa (Φιλόθεος ἱστορία), worin die Lebensgeſchichte von 30 Aſceten theils nach eigener Kenntniß, theils nach glaubwürdigen Zeugen erzählt wird. — 6. Aelter als die genannten Fortſetzungen des Euſebius waren drei andere kirchenhiſtoriſche Werke, die theils ganz, theils zum größern Theil verloren gegangen ſind. Eine davon war die Ἱστορία χριστιανική (nicht ἐκκλησιαστική, wie Socrates bemerkt) des Diacon Philippus Sidetes, aus Side in Pamphylien, die ganz verloren gegangen iſt. Nach der Schilderung bei Socrates (7, 27) war ſie ſehr umfangreich, eine Art Weltgeſchichte, aus 36 Büchern und faſt 1000 τόμοι beſtehend, aber voll fremdartigen Stoffes, ſo daß darin aſtronomiſche, arithmetiſche und muſikaliſche Fragen behandelt, Inſeln, Berge, Bäume und allerlei andere Dinge geſchildert wurden. Socrates fügt noch bei, daß das Werk für Gelehrte und Ungelehrte unnütz geweſen ſei, namentlich wegen der chronologiſchen Ordnungsloſigkeit. So wurden z. B. die Zeiten des hl. Athanaſius nach den Begebenheiten unter Kaiſer Theodoſius beſprochen. (Ein Fragment des Werkes bei Dodwell im Appendix ad Dissert. in Iren., Oxonii 1689, 488.) — 7. Gleichfalls verloren iſt das Werk ſeines Zeitgenoſſen Sabinus. Nach Socrates (1, 8) war er Macedonianer und Biſchof von Heraclea in Thracien. Sein Werk hatte den Titel Συναγωγὴ τῶν συνοδικῶν (Socr. 3, 10. 25), war alſo ſozuſagen die erſte Conciliengeſchichte und enthielt ſowohl die Actenſtücke der betreffenden Synoden (diversarum synodorum acta unum in corpus collegit, Socr. 1, 8), als auch die daſelbſt gehaltenen Reden. Es begann mit den Verhandlungen zu Nicäa und reichte bis in die Zeiten des Kaiſers Valens. Als Macedonianer ſchrieb Sabinus ſelbſtverſtändlich im arianerfreundlichen Sinne, was ihm Socrates mehrfach zum Vorwurf macht (1, 8; 4, 22). Das Werk ſcheint im 17. Jahrhundert noch vorhanden geweſen zu ſein; wenigſtens iſt es aufgeführt in dem Bücherverzeichniß einer Handſchrift des Athosklooſters Iwiron, aus dem 17. Jahrhundert ſtammend, veröffentlicht von Ph. Meyer in der Zeitſchrift für Kirchengeſchichte von Brieger XI, 1889, 156. Der Titel lautet Σαβίνου τῆς Ἡρακλείας ἐπισκόπου συναγωγὴ ἁγίων συνοδικῶν. — 8. Jünger als die genannten zwei, aber älter als Socrates iſt Philoſtorgius (ſ. d. Art.) aus Cappadocien, ein Anhänger der ſtreng arianiſchen Partei der Eunomianer. Im Intereſſe dieſer ſeiner Partei verfaßte er eine Kirchengeſchichte in 12 Büchern vom Anfang der arianiſchen Häreſie bis zum Jahre 423. Hauptzweck dabei war, die arianiſche Lehre als die urchriſtliche darzuſtellen und die Spaltungen unter den Arianern zu entſchuldigen. Auch dieſes Werk iſt ſeit dem 9. Jahrhundert verſchwunden; Photius überlieferte jedoch einen ziemlich umfangreichen Auszug in ſeiner Schrift Ἐκ τῶν ἐκκλησιαστικῶν ἱστοριῶν Φιλοστοργίου ἐπιτομή.

9. Aus dem 6. Jahrhundert ſind drei griechiſche Kirchenhiſtoriker bekannt. Der erſte derſelben iſt Theodorus (ſ. d. Art.), der den Beinamen Lector führt, weil er an der Hauptkirche zu Conſtantinopel das Amt eines Lectors verſah (ca. 540). Zunächſt fertigte derſelbe einen Auszug aus Socrates, Sozomenus und Theodoret in zwei Büchern, alſo eine Historia tripartita (nicht zu verwechſeln mit dem gleichnamigen Werke Caſſiodors). Dieſer Auszug reicht jedoch nicht ſo weit, als die Werke der drei genannten Geſchichtſchreiber, ſondern nur bis zu Kaiſer Julian. Das Werk iſt noch handſchriftlich vorhanden; da es aber nur Angaben Anderer enthält, fand Valeſius nicht für nöthig, es eigens abdrucken zu laſſen, ſondern nahm daraus nur die Varianten in ſeine Notamina zu Socrates u. ſ. w. auf. Wichtiger iſt das zweite Werk Theodors, nämlich ſeine Fortſetzung des Socrates bis auf Kaiſer Juſtinus I. (geſt. 527). Auch dieſe Arbeit umfaßte zwei Bücher, iſt aber nur in einigen Fragmenten erhalten, welche der viel ſpätere Nicephorus Calliſti in ſeine Kirchengeſchichte aufgenommen hat. Valeſius hat dieſelben hinter den Fragmenten des Philoſtorgius abdrucken laſſen. Im Alterthum hielten Manche (z. B. Johannes Damascenus) die erſte und zweite Arbeit Theodors für Ein Werk und ſprachen darum von vier Büchern ſeiner Kirchengeſchichte (vgl. Suidas s. v. Θεόδωρος). — 10. Ungefähr gleichzeitig mit Theodorus war Zacharias, zuerſt Anwalt (σχολαστικός) in Berytus, ſpäter Erzbiſchof von Mitylene auf Lesbos. Im J. 536 erſcheint er unter den Mitgliedern der antimonophyſitiſchen Synode zu Conſtantinopel, während im J. 553 bereits Palladius als Metropolit daſelbſt genannt wird. Er ſchrieb eine Kirchengeſchichte, von Conſtantin bis 546 reichend, in drei Theilen, deren zwei erſte bloß Excerpte aus Socrates und Theodoret enthalten; erſt der dritte Theil, mit dem Concil von Chalcedon beginnend, iſt von Zacharias. Erhalten ſind noch 19 Kapitel in lateiniſcher Ueberſetzung (Migne, PP. gr. LXXXV, 1149 sq.). Evagrius macht ihm (2, 2) den Vorwurf, daß er dem Neſtorianismus zugeneigt geweſen, und wirklich nennt er gleich im Beginn des noch erhaltenen Fragmentes Neſtorius einen apostolicus vir. Werthvoll iſt eigentlich nur c. 16: De sanctorum confessorum Homeritarum martyrio (Migne l. c. 1166 sqq.). Nach Aſſemani (Bibl. Orient. II, 54—62) wäre dieſer Schriftſteller monophyſiti-

scher Bischof von Melitene in Klein-Armenien und damit Syrer gewesen. Als solchen führt ihn auch der jacobitische Patriarch Michael der Große um 1200 unter seinen Quellen auf (Vict. Langlois, Chron. de Michel le Grand, Vénise 1868, 9). Hiermit steht jedoch seine nestorianisirende Gesinnung in unlöslichem Widerspruch. — 11. Der letzte griechische Kirchenhistoriker der alten Zeit war Evagrius (s. d. Art.), zu Epiphania in Syrien um's Jahr 536 geboren, Exarch in Antiochien. Seine Kirchengeschichte geht in sechs Büchern von 431 (dritte allgemeine Synode) bis 594, ist also namentlich für die nestorianischen und monophysitischen Angelegenheiten wichtig. Wie er selbst ausdrücklich bemerkt (1, 1), wollte er eine Fortsetzung von Socrates, Sozomenus und Theodoret liefern. Er zeichnete sich, wie durch Gelehrsamkeit, so durch Rechtgläubigkeit aus, war aber nicht frei von Leichtgläubigkeit und Wundersucht. Auch nahm er viel zu viel Profanhistorisches auf, so daß sein sechstes Buch eigentlich nur eine Geschichte des persischen Krieges ist (über die profanhistorischen Quellen vgl. Jeep a. a. O. 159 ff.). Sein Stil ist gefeilt und angenehm und wurde schon von Photius (Cod. 29) gelobt.

Ueber die Einzelausgaben der Schriften dieser Kirchenhistoriker vgl. die einzelnen Artikel. Die erste Gesammtausgabe des griechischen Textes ihrer Werke besorgte der Buchdrucker Robert Stephanus zu Paris 1544. Eine neue Ausgabe dieses Textes mit Varianten und Emendationen erschien 1612 zu Genf. Seine Vorgänger übertraf weit der französische Advocat Henri de Valois (Valesius), welcher auf Grund neuer Handschriften den Text an zahllosen Stellen verbesserte, eine neue lateinische Uebersetzung beifügte und mit Noten und Dissertationen, in welchen ein reicher Schatz von Gelehrsamkeit enthalten ist, bereicherte. Das Ganze erschien einzeln in drei Foliobänden 1659—1673 zu Paris, mit neuem Titel zusammen 1677. Der erste Band enthält die historischen Werke von Eusebius mit Ausnahme der Chronik, der zweite Band umfaßt Socrates und Sozomenus, der dritte Band Theodoret, Evagrius und die Reste von Philostorgius und Theodorus Lector. Ein schöner, aber incorrecter Nachdruck erschien angeblich zu Mainz, in der That zu Frankfurt a. M. 1672—1679; ein zweiter zu Amsterdam 1695. Eine neue Ausgabe mit vermehrten Noten besorgte Wilhelm Reading zu Cambridge 1720 (Nachdruck Turin 1748).

Neben den Griechen waren auch die Syrer und die Armenier auf dem Gebiete der Kirchengeschichte thätig. 12. Der monophysitische Bischof Johannes von Ephesus (s. d. Art.) verfaßte in syrischer Sprache eine Kirchengeschichte, welche von Julius Cäsar bis zum Jahre 586 reichte. Nur der dritte Theil, in sechs Büchern die Jahre 571 bis 586 umfassend, hat sich erhalten. Das Werk ist zwar im monophysitischen Geiste geschrieben, bildet aber doch wegen der großen Wahrheitsliebe des Verfassers eine wichtige Quelle für die Profan- und Kirchengeschichte des oströmischen Reiches, namentlich für die Personen und Zustände in Constantinopel und für die innere Geschichte des Monophysitismus. (Ausg. von Cureton, Oxford 1853.) — Der hervorragendste Schriftsteller unter den Armeniern ist 13. Moses von Chorene (s. d. Art.), der unter vielen anderen Werken auch eine „Geschichte Groß-Armeniens" in drei Büchern verfaßte, die vor dem Jahre 482 vollendet wurde. Das erste Buch enthält eine Genealogie Groß-Armeniens, das zweite die Geschichte der arsacidischen Dynastie vom Jahre 149 v. Chr. bis in den Anfang des 4. christlichen Jahrhunderts. Hier wird die Christianisirung Armeniens erzählt; auch finden sich in diesem Buche die bekannten Abgarbriefe. Das dritte Buch schildert die Ereignisse von Anfang des 4. christlichen Jahrhunderts bis 440. Die Glaubwürdigkeit des Verfassers wurde vielfach angestritten, doch berührten die Ausstellungen mehr die Art der Ueberlieferung, als den eigentlichen Inhalt der Geschichte (s. Gutschmid, in den Berichten der kgl. sächs. Ges. der Wissensch., phil.-hist. Klasse, Leipzig 1876, 1 ff.). Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien Venedig 1865. Sein Zeitgenosse war 14. der Einsiedler Elisä, dessen berühmtestes Werk die „Geschichte Wardans und des Krieges der Armenier" ist. Es ist dieß eine mit glühender Begeisterung und in ernster, feierlicher Sprache geschriebene und auf Augenzeugschaft beruhende Schilderung des heldenmüthigen Kampfes, welchen die christlichen Armenier unter ihrem Führer Wardan gegen die im J. 449 von Seite des persischen Königs Jezdegerd II. versuchte gewaltsame Unterdrückung des Christenthums führten (vgl. d. Art. Armenien I, 1349).

Weit weniger als die Orientalen leisteten die Abendländer in dem ersten Zeitalter der Kirchenhistoriographie. Am meisten that sich noch 15. Rufin (s. d. Art.) um's Jahr 400 hervor, indem er die Kirchengeschichte des Eusebius in's Lateinische übersetzte, die zehn Bücher in neun zusammendrängte und zwei neue Bücher eigener Composition, vom Beginn des Arianismus bis zum Tode Theodosius' des Großen (318—395) reichend, hinzufügte; letztere wurden bald auch in's Griechische übertragen. Allein sowohl die Fortsetzung als auch die Uebersetzung enthält eine Reihe von Unrichtigkeiten, chronologischen Fehlern, willkürlichen Auslassungen und Zusätzen, Verdrehungen, ungerechten Urtheilen u. s. w. Es darf darum das harte Urtheil, welches der hl. Hieronymus über Rufins Uebersetzung von Origenes' Περὶ ἀρχῶν gefällt, zum Theil auch auf seine Kirchengeschichte angewandt werden: Si tu translatoris servasses fidem, mihi necessitas non fuisset, interpretationem falsam vera interpretatione subvertere. Novit conscientia tua, quae addideris, quae subtraxeris, quae in utramque partem, ut tibi visum fuerit, immutaris. Daher sah sich auch Socrates, der Anfangs Rufin gefolgt war, veranlaßt, seine zwei ersten Bücher

wieder umzuarbeiten. Trotzdem stand Rufins Werk lange Zeit in großem Ansehen und war in zahlreichen Ausgaben verbreitet (beste von Petrus Thomas Cacciari, 2 voll., Rom. 1740). — Rufins Zeitgenosse 16. Sulpicius Severus (s. d. Art.) schrieb im J. 403 eine Historia oder Chronica sacra in zwei Büchern, von Anfang der Welt bis 400 n. Chr. Das ganze Werk ist klein, und der eigentliche kirchenhistorische Inhalt von Christi Geburt an sehr spärlich; nur Einzelnes, z. B. über die Priscillianisten (2, 46), ist ausführlicher. Der Stil, gedrängt und klar, erinnert an die classischen Zeiten, so daß der Verfasser den Ehrennamen des christlichen Sallustius erhalten hat. Kirchenhistorischen Inhaltes ist auch sein Leben des hl. Martin von Tours, worin ihn aber seine große Verehrung des heiligen Bischofs vielfach zu wundersüchtiger Ausschmückung verleitete (beste Ausgabe von K. Halm, Sulpicii Severi libri qui supersunt, Vind. 1866). — 17. Nicht eigentlich Kirchenhistoriker, vielmehr Profanhistoriker, aber mit christlich-apologetischer Tendenz, war der spanische Priester Paulus Orosius (s. d. Art.), ein großer Verehrer des hl. Augustinus, auf dessen Wunsch er auch im J. 417 seine Libri VII historiarum adversus Paganos verfaßte. Gerade damals war das römische Reich von vielem Unglück heimgesucht (Völkerwanderung, Hungersnoth und Seuchen), und die Heiden schrieben alle diese Calamitäten als Strafe der verlassenen Götter auf Rechnung davon, daß man das Christenthum dulde. Orosius versuchte nun historisch zu zeigen, daß auch in vorchristlichen Jahrhunderten ähnliche Calamitäten vorgekommen seien; seit Christus aber habe manches Elend die Welt gerade deßhalb getroffen, weil man die Christen verfolge. Vielfach hat sein Werk den Titel Ormesta oder Hormesta mundi, was gewöhnlich mit miseria mundi übersetzt wird (beste Ausgabe von K. Zangemeister, Wien 1882). — 18. Auch der hl. Augustinus verdient hier Erwähnung wegen seines großartigen Werkes De civitate Dei lib. XXII (beendigt um 426), das in der nämlichen Absicht, wie die Schrift des Orosius, geschrieben, nur weit umfassender und tiefsinniger ausgeführt ist. Es ist eigentlich die erste christliche Geschichtsphilosophie, vom Standpunkt der göttlichen Offenbarung aus geschrieben. Für die mittelalterliche Geschichtschreibung war dieses Werk insofern von Einfluß, als fast alle Chronisten ihm darin gefolgt sind, daß sie die Geschichte nach den Gesichten des Propheten Daniel in fünf Weltalter und nach dem Sechstagewerk in sechs Weltzeiten abtheilten. — 19. Wichtig für die Kirchengeschichte wurden auch die Bemühungen Cassiodors (s. d. Art.). Um's Jahr 540 legte dieser berühmte Staatsmann alle seine Aemter nieder und zog sich vom ostgotischen Hofe in das von ihm gegründete Kloster Vivarium in Calabrien zurück, um sich hier ganz dem geistigen Leben und der Wissenschaft widmen zu können. Zur Förderung der letzteren ließ er, neben verschiedenen anderen Werken, die kirchenhistorischen Schriften von Socrates, Sozomenus und Theodoret durch den Scholasticus Epiphanius in's Lateinische übersetzen und verschmolz dann diese drei Fortsetzungen des Eusebius, sie abkürzend und in Harmonie bringend, zu einem einzigen mäßigen Werk von 12 Büchern, das seinem Ursprung nach den Titel Historia tripartita erhielt. Der Stil ist schwülstig und voll Barbarismen (vgl. Ad. Franz, C. Senator. Ein Beitrag zur Gesch. der theolog. Literatur, Breslau 1872, 104 ff.), das Werk aber wurde, nebst der genannten Arbeit Rufins, für das ganze Mittelalter eine Hauptquelle der Kirchengeschichte. Seitdem jedoch die Quellen der Tripartita bekannt und zugänglich wurden, mußte sie selbst werthlos werden und in Vergessenheit gerathen (beste Ausgabe in den Gesammtwerken Cassiodors von Garet, 2 Bde., Rouen 1679).

B. Literatur des Mittelalters. Hatten im ersten Zeitalter die Orientalen, wie in der christlichen Literatur überhaupt, so auch in der Kirchengeschichtschreibung entschieden den Vorrang vor den Abendländern behauptet, so treten sie im zweiten Zeitalter vor letzteren ebenso entschieden zurück. Immer mehr verfiel die orientalische Kirche einer Stagnation, während die abendländische nach vielen, gewaltigen Stürmen sich zu neuer Blüte erhob und in den germanischen und romanischen Völkern kräftige, zu junger, frischer Cultur emporwachsende Träger erhielt. Während des ganzen Mittelalters hat Griechenland nur einen einzigen, einigermaßen namhaften Kirchenhistoriker aufzuweisen: Nicephorus Callisti (s. d. Art.), einen Geistlichen zu Constantinopel um die Mitte des 14. Jahrhunderts, der die Bibliothek der Sophienkirche, woran er lange gedient hatte, benutzte und theils aus den alten griechischen Kirchenhistorikern, theils aus alten Urkunden und Schriftstücken aller Art schöpfte, von denen jetzt die meisten verloren sind. Er gibt sich selbst das Zeugniß großen Fleißes, spricht auch trefflich von dem Werth und der Würde der Kirchengeschichte und erklärt, den Verlauf derselben von Christus bis fast auf seine Zeit in Einem Ganzen darstellen zu wollen (1, 1). Sofort gibt er hierauf eine Uebersicht seines Werkes, zählt 18 Bücher auf und deutet bei jedem derselben den Hauptinhalt in Kürze an. Diese 18 Bücher reichen aber lange nicht bis „fast auf seine Zeit", sondern nur bis zum Tode des Kaisers Phocas im J. 610. Höchst wahrscheinlich sollten diese 18 Bücher nur die erste Abtheilung des ganzen Werkes bilden (Ausgabe nach dem einzig erhaltenen Wiener Codex durch Fronton le Duc, 2 Bde., Paris 1630). Bei allem Fleiß ließ sich Nicephorus doch viele Fehler zu Schulden kommen und nahm besonders viel Unrichtiges und Fabelhaftes auf, wie schon Baronius in seinen Annalen an manchen einzelnen Punkten nachgewiesen hat. Außer der Kirchengeschichte haben wir von Nicephorus auch noch ein in Versen geschriebenes Verzeichniß der byzantinischen Kaiser und Patriarchen (edirt von Labbe

im Protrept. de historicis byzant., Par. 1648). — Weit geringwerthiger als das Werk des Nicephorus ist die Arbeit des melchitischen Patriarchen Eutychius zu Alexandrien (s. d. Art.). Er verfaßte um's Jahr 940 Alexandrinae ecclesiae origines sive Annales, von Erschaffung der Welt bis 940 gehend. Dieselben enthalten sehr viel Märchenhaftes, und nur die Nachrichten über die mohammedanischen Zeiten und Gegenden bieten Brauchbares (Ausgabe von Pocock, 2 Bde., Oxford 1658).

Werthvolle Arbeiten aus dieser Periode lieferte die syrische Kirche, wo die von Johannes von Ephesus angeregte Geschichtsschreibung gelehrte Fortsetzer fand. Der erste derselben ist 1. Dionysius Telmahrensis, der 22. Patriarch der Jacobiten um 800 n. Chr. Derselbe schrieb eine Chronik von Beginn der Welt bis auf seine Zeit in vier Theilen. Der erste reicht vom Beginn bis Constantin d. Gr. und hat Eusebius zur Quelle; der zweite von Constantin bis Theodosius II. ist nach Socrates, und der dritte, von Theodosius II. bis Justin II., nach Johannes von Ephesus geschrieben. Erst der vierte Theil, von der Zeit, wo Johannes von Ephesus aufhört (585), bis auf seine Zeit (775), ist Dionysius' eigenes Werk. Er versichert, daß er nach zuverlässigen Berichten alter Männer, sowie nach eigenen Erlebnissen erzähle. Für die angegebene Zeit ist das Werk eine brauchbare Quelle der Profan- und Kirchengeschichte, nur muß man sich immer bewußt bleiben, daß der Verfasser Monophysit war (Assemani, Biblioth. Orient. II, 98 sqq.). — 2. Ein weiteres werthvolles kirchenhistorisches Werk besitzen wir von dem jacobitischen Patriarchen Michael d. Gr. mit dem Familiennamen Kandis. Derselbe wurde geboren zu Antiochien in Syrien im J. 1126 n. Chr. Ueber seine Jugendzeit und wissenschaftliche Ausbildung ist nichts überliefert. Im J. 1162 wurde er Archimandrit, und 1166 ward er zum 99. Patriarchen der Jacobiten erwählt. Er starb am 7. November 1199, 73 Jahre alt. Er war in den Wissenschaften und vor Allem in der Theologie wohl bewandert, aber mit Leidenschaft dem Monophysitismus ergeben. Wo sich immer Gelegenheit bietet, sucht er das Concil von Chalcedon und dessen Anhänger, sowie den Primat Roms zu bekämpfen. Günstiger stellt er sich zu den Armeniern. Während er für die Orthodoxen ein scharfes Auge hat, zeigt er sich den eigenen Glaubensgenossen gegenüber vielfach recht leichtgläubig, namentlich bezüglich der vielen Wunderberichte. Sein Hauptwerk ist die Chronik, die nach Art aller mittelalterlichen Chroniken mit der Erschaffung der Welt beginnt und bis 1196 reicht. Die erste Hälfte, bis in's 6. Jahrhundert gehend, ist so ziemlich werthlos, da sie nur eine Art chronologischer Skizzen aus früheren Schriften enthält; die Bedeutung des Werkes beginnt erst mit dem 6. Jahrhundert, von wo an der Verfasser zum Theil sehr detaillirte Darstellungen der Ereignisse gibt. So ist diese Chronik eine kostbare Quelle für die Geschichte der orientalischen Kirche, ganz besonders aber für die Geschichte der Kreuzzüge, über welche er vielfach als Augenzeuge berichtet. Die von ihm benutzten Quellenschriften führt er selbst auf; darunter befinden sich Eusebius Pamphili, Anianus von Alexandrien, Johannes von Antiochien, Theodorus Lector, Zacharias von Melitene, Johannes von Ephesus, Jacob von Edessa, Dionysius von Telmahr ꝛc. Das Werk ist nur in einer armenischen Uebersetzung des 13. Jahrhunderts erhalten, von welcher v. Langlois eine französische Uebersetzung geliefert hat (Chronique de Michel le Grand, Venise 1868). 3. Gewissermaßen als Fortsetzung obigen Werkes kann die Chronik Gregors Abulfaradsch oder Bar-Hebräus' (s. d. Art.), des größten syrischen Geschichtsschreibers, angesehen werden. Auch er gehörte der syrisch-jacobitischen Kirche an, deren Primas (Maphrian) er 1266 wurde. Sein umfassendes Wissen und sein hohes Ansehen wußte er mit Geschick zum Schutz seines Metropolitansprengels gegen die verheerenden Mongoleneinfälle zu verwenden. Nach einer ruhm- und segensreichen 20jährigen Wirksamkeit starb er 1286. Unter den zahlreichen, von ihm verfaßten Werken steht an erster Stelle seine große Weltchronik in 3 Theilen. Der erste Theil ist politischen Inhaltes (herausgegeben von Bruns und Kirsch, 2 Bde., Leipz. 1789). Der zweite Theil behandelt zuerst die Hohenpriester des Alten Bundes von Aaron bis Annas und Kaiphas, dann die christlichen Pontifices, an deren Spitze der Apostel Petrus steht, beschränkt sich aber alsbald auf die Geschichte des antiochenischen und jacobitischen Patriarchats, die Bar-Hebräus bis auf seine Zeit und ein Fortsetzer bis 1493 fortführt. Der dritte Theil endlich ist eine Kirchengeschichte der orthodoxen Chaldäer, Nestorianer und Jacobiten vom Apostel Thomas und seinem Schüler Addäus bis 1282 n. Chr., von einem Fortsetzer bis 1469 fortgeführt (Ausgabe von Abbeloos und Lamy als Chronicon ecclesiasticum, 2 voll., Lovanii 1872—1877). — 4. Viele werthvolle Nachrichten für die Geschichte der griechischen Kirche bieten auch die sogen. Byzantiner, d. h. die lange Reihe der von 500—1500 gehenden byzantinischen Profanhistoriker und Kaisergeschichtschreiber. Die beste Ausgabe derselben ist die sogen. Bonner, von Niebuhr, Bekker, Dindorf u. A. besorgt unter dem Titel Corpus scriptorum historiae byzantinae, Bonn. 1828—1855, 48 Octavbände. Sie enthält die Werke und Fragmente von 72 griechischen Geschichtschreibern; das Verzeichniß s. bei Potthast, Wegweiser 49. Aeltere Ausgaben sind die Pariser Byzantinae historiae scriptores, Paris. 1645—1711, je nach der verschiedenen Eintheilung der Bände mit 23, 27, 39 oder 47 Bänden aufgeführt. Eine Art Nachdruck dieser letztern Ausgabe, aber etwas incorrect, ist die Venetianer 1722—1733 in 23, auch 27 und 35 Bänden. Die byzantinischen Historiker und andere griechische Schriftsteller enthält auch die

Patrologie von Migne, Series graeca, Paris. 1857—1866, in 162 Bänden.

Die abendländiſche Kirchengeſchichtſchreibung des Mittelalters geht nach drei Hauptrichtungen auseinander. I. Zunächſt entſtanden jetzt intereſſante und werthvolle Werke über die Geſchichte einzelner Völker, eine Art Volkskirchengeſchichte, ohne ſtrenge Scheidung des profan- und des kirchenhiſtoriſchen Stoffes. Unmittelbar an die vorige Periode anknüpfend und ſozuſagen zur neuen überleitend, ſchrieb 1. Jordanis (ſ. d. Art.), katholiſcher Prieſter, vielleicht Biſchof, auf Grund von Caſſiodors verlorener Gotengeſchichte und anderer griechiſcher und lateiniſcher Werke die Geſchichte ſeines Volkes: De origine actibusque Getarum. Das Werk (um 550 verfaßt) iſt freilich mehr Profan- als Kirchengeſchichte, aber vom chriſtlichen Standpunkt aus geſchrieben und enthält viele werthvolle kirchenhiſtoriſche Nachrichten (beſte Ausgabe von Th. Mommsen, Jordanis Romana et Getica, in M. G. Auct. antiqq. V, 1, Berol. 1882). — 2. Als Seitenſtück zu Jordanis kann gelten die Geſchichte der Weſtgoten von Iſidor von Sevilla (ſ. d. Art.), der noch eine kleine Geſchichte der Vandalen und Sueven angefügt iſt. Die Darſtellung iſt zwar knapp und dürftig, aber nicht ohne Geſchick und Wärme (Ausg. von Arevalo, Rom. 1797—1803, Isid. Opp. VII, 63). — 3. Eine Geſchichte der Franken ſchrieb der hl. Gregor von Tours (ſ. d. Art.). Seine „Zehn Bücher fränkiſcher Geſchichte", früher oft auch Historia ecclesiastica Francorum genannt, ſind unter allen ſeinen Werken das wichtigſte und werthvollſte. Mit dem fünften Buche beginnt eine memoirenartige Erzählung der Zeitgeſchichte von 575—591, während die vier erſten Bücher eine Art Einleitung bilden; das erſte gibt einen kurzen Abriß der Zeitgeſchichte von Adam bis zum Tod des hl. Martinus (397), die drei folgenden aber die Geſchichte der Gründung und des Fortgangs des Frankenreiches bis zum Tode König Sigberts (575). Die Darſtellung iſt einfach, ſchlicht und kunſtlos in einer ungelenken Sprache, welche die allmälige Umbildung des Lateiniſchen zum Franzöſiſchen erkennen läßt. Als Geſchichtſchreiber vom wiſſenſchaftlichen Standpunkt aus betrachtet ſteht Gregor nicht eben hoch, da ihm die weſentlichſten Eigenſchaften hierzu, Beherrſchung des Stoffes und pragmatiſche Darſtellung, fehlen; dagegen wird ſeine aufrichtige Wahrheitsliebe allgemein anerkannt. Eine weitgehende Leichtgläubigkeit und hie und da auch Flüchtigkeit hat freilich manche Irrthümer verſchuldet (textkritiſche Ausgabe von Arndt und Kruſch in Mon. Germ. SS. rer. Merowing. I, 1884—1885; nach einer Corbeier Handſchr. von H. Omont, Collect. de textes pour servir à l'étude et à l'enseign. 1889). — 4. Wie man Gregor von Tours den Vater der fränkiſchen Geſchichtſchreibung nennt, ſo verdiente 150 Jahre ſpäter Beda der Ehrwürdige (ſ. d. Art.), Mönch zu Yarrow-Weremouth, geſt. am 26. Mai 735, den Ehrennamen eines Vaters der engliſchen Geſchichtſchreibung durch ſeine Historia eccles. gentis Anglorum in fünf Büchern. Das Werk beginnt mit der Zeit unter Julius Cäſar und den erſten Berührungen der Briten und Römer und geht bis zum Jahre 731. Der bei weitem größere Theil desſelben iſt der Zeit von 596 (Sendung des hl. Auguſtinus nach England durch Papſt Gregor d. Gr.) bis 731 gewidmet (beſte Ausgabe von Joſ. Stevenſon, London 1838; nach dieſer von Alf. Holder, Freiburg 1882). — 5. Eine Geſchichte der Langobarden verfaßte Paulus Diaconus (ſ. d. Art.), welcher ſelbſt einem edlen langobardiſchen Geſchlechte entſtammte und lange Zeit am Hofe zu Pavia verweilte. Nach dem Sturze ſeines Königs Deſiderius zog er ſich nach Monteccaſſino zurück und ſchrieb hier in ſechs Büchern die Geſchichte ſeines Volkes bis zum Jahre 744. Wenngleich ſein Buch kein hiſtoriſches Meiſterwerk iſt, ſo bleibt es doch für alle Zeiten eine unſchätzbare, ja die einzige zuverläſſige Quelle für die religiöſe und profane Geſchichte dieſes germaniſchen Volksſtammes. Nach ſeinem Tode (799) wurde die Geſchichte von einem Unbekannten bis 774 und im 9. Jahrhundert vom Mönche Erchembert bis 889 fortgeſetzt (ed. Waitz in Mon. Germ. SS. rer. Langob. et Ital., 1877). Während eines vorübergehenden Aufenthaltes am fränkiſchen Hofe ſchrieb Paulus ferner auf Anregung Karls d. Gr. die Gesta episcoporum Mettensium, den erſten Verſuch einer Biſthumsgeſchichte (Mon. Germ. SS. II, 260 sq.). — 6. Zu den Nationalhiſtorikern gehört auch Adam von Bremen (ſ. d. Art.), ſeit 1069 Domherr und Scholaſticus zu Bremen. Bald nach 1072 ſchrieb er ſeine Historia ecclesiastica oder Gesta Hamburgensis ecclesiae pontificum in vier Büchern, eine Kirchengeſchichte des ſkandinaviſchen Nordens, beſonders der Biſthümer Hamburg-Bremen, von 788—1072 gehend. Das Werk beruht auf umfaſſender und ſorgfältiger Durchforſchung früherer Quellen, ſowie auf eigener Erfahrung und Kenntniß. Voll von wichtigen documentariſchen Nachrichten, iſt es die Grundlage für die Kirchengeſchichte des Nordens geworden (Ausgabe von Lappenberg in M. G. SS. VII, 267 sq.). — 7. Die Erzbiſthümer Hamburg-Bremen fanden einen zweiten Hiſtoriographen an Albert Krantz (ſ. d. Art.), Domherr zu Hamburg, geſt. 1517. Seine Metropolis s. Historia de ecclesiis sub Carol. M. in Saxonia instauratis (780 — 1504) lib. XII (Francof. 1576 u. ö.) berückſichtigt jedoch mehr den deutſchen als den ſkandinaviſchen Norden und enthält eine Kirchengeſchichte von Bremen-Hamburg, Niederſachſen und Weſtfalen. — 8. Endlich iſt hierher zu rechnen Flodoard von Reims (ſ. d. Art.). Vom Biſchof von Reims zum Archivar ſeiner Kirche beſtellt, hatte er hinlängliche Mittel für ſeine hiſtoriſchen Werke zur Hand. Das wichtigſte derſelben iſt die Historia ecclesiae Remensis,

en Anfang bis 948 gehend, ein wahres Urkundenwerk, für die französische Staats- und Kirchengeschichte von der größten Bedeutung (M. G. SS. XIII, 412).

II. Die zweite Klasse der kirchenhistorischen Werke des Mittelalters bilden einzelne Versuche einer allgemeinen Kirchengeschichte. 1. Haymo (s. d. Art.), von 840—853 Bischof von Halberstadt, verfaßte ein Breviarium historiae ecclesiasticae, eine Kirchengeschichte der vier ersten Jahrhunderte in zehn Büchern. Das Werk ist zwar nur ein Auszug aus Rufin, aber in einem für jene Zeit guten Latein (Ausgabe von Boxhornius, Lyon 1650). — 2. Fast gleichzeitig lebte der gelehrte Anastasius, Bibliothekar der römischen Kirche. Nach Hergenröther (s. d. Art. Anastasius) wäre er identisch mit dem unruhigen Cardinal Anastasius, nach Anderen von ihm verschieden. Er wurde von Nicolaus I. zum Abte eines Klosters jenseits der Tiber erhoben und arbeitete um 872 eine Historia ecclesiastica seu chronographia tripartita aus, eine in's Lateinische übertragene Compilation aus den byzantinischen Geschichtschreibern Theophanes Confessor, Nicephorus und Georg Syncellus. Die Arbeit ist aber nicht so chronologisch geordnet, wie die Tripartita Cassiodors; die Uebersetzungen aus den drei Byzantinern stehen vielmehr hinter einander und sind nicht zu einem Ganzen verarbeitet. Das Meiste hat Theophanes geliefert (Ausgabe von Bekker, Corp. hist. byzant. XL, Bonnae 1841). Als kaiserlicher und päpstlicher Bevollmächtigter kam Anastasius gerade zur Zeit der achten allgemeinen Synode nach Constantinopel, deren letzter Sitzung (28. Februar 870) er anwohnte. Die Acten dieser, sowie der sechsten (680) und der siebenten (787) allgemeinen Synode, übersetzte er in's Lateinische (Hardouin IV, 19, V, 749; Mansi XII, 981 und XVI). — Bis in die neueste Zeit wurde ihm auch die Abfassung des Liber pontificalis oder De vitis pontificum Romanorum, eines für die Kirchengeschichte überaus wichtigen Werkes, zugeschrieben; doch ist jetzt die schon von Schelstrate vertretene Ansicht, daß Anastasius mit dem Pontificalbuch nicht das Geringste zu schaffen habe, zur Evidenz erhoben von L. Duchesne (Le Liber Pontificalis, Paris 1886, I, Introd.; vgl. A. Lapôtre, De Anastasio Bibliothecario, Paris. 1884). — 3. Um das Jahr 1142 schrieb Ordericus Vitalis (s. d. Art.), Abt zu St. Evroul in der Normandie, dreizehn Bücher Historiae ecclesiasticae, von Christus bis 1142 reichend. Das Werk ist mit großer Wahrheitsliebe und reicher Erfahrung geschrieben und überaus wichtig für die Geschichte der Normannen und der Kreuzzüge, sowie für die kirchlichen Begebenheiten jener Zeit (Ausgabe von Aug. Le Prévost, 5 voll., Paris. 1838—1855). — 4. Zu den Werken allgemein kirchengeschichtlichen Inhaltes kann man auch eine Schrift des Bischofs Bernhard Guidonis von Lodève (s. d. Art.) rechnen. Seine Flores chronicorum seu catalogus Pontiff. Roman., eine Papstgeschichte, zum Theil auf älteren Quellen beruhend und namentlich für die avignonische Zeit von Werth, reicht in verschiedenen Umarbeitungen und Verbesserungen bis 1330 (Ausgabe bis Gregor VII. bei A. Mai, Spicil. Rom. VI, 1 sq.; von Victor III. bis Johann XXII. bei Muratori, SS. rer. ital. III, 351 sq.; von 1234—1327 bei Bouquet, SS. rer. gall. XXI, 691 sq.; vgl. L. Delisle in Notices et Extr. XXVII, 2, 169 sv.). — 5. Bernhards Zeit- und Ordensgenosse ist Bartholomäus de Fiadonibus (s. d. Art. Tolomäus), der als Bischof von Torcello bei Venedig 1327 starb. Seine Historia ecclesiastica in 24 Büchern, von Christus bis 1313 reichend, von Heinrich von Diessenhofen bis 1361 fortgesetzt, scheint eine vielfach unkritische Verarbeitung älterer Quellen zu sein. So findet sich bei ihm auch die Sage über Johanna Papissa (Ausgabe bei Muratori, SS. rer. ital. XI, 751 sq.). — 6. Das größte kirchenhistorische Werk des Mittelalters endlich lieferte der Dominicaner Antoninus (s. d. Art.), von 1446 bis 1459 Erzbischof von Florenz. Seine Summa historialis, gedruckt aus drei Folianten bestehend, ist eine Welt- und Kirchengeschichte von Erschaffung der Welt bis 1457 mit ziemlich unkritischer, aber fleißiger Benutzung älterer Werke, namentlich Villani's. Bei der Geschichte Constantins d. Gr., besonders dort, wo von der Unächtheit der Donatio die Rede ist, zeigt sich in etwa das Erwachen der historischen Kritik, wie sie durch Laurentius Valla (s. d. Art.) und Nicolaus von Cues (s. d. Art.) angeregt worden war. Die zahlreichen Ausgaben des Werkes zeugen von dem großen Ansehen desselben im 15. und 16. Jahrhundert (vgl. Schaube, Die Quellen der Weltchronik des hl. Antonin, Hirschberg 1880).

III. In die dritte Klasse der kirchenhistorischen Werke des lateinischen Mittelalters gehören die Annalen, Chroniken und Biographien, deren Zahl geradezu legio ist. Fast jeder Bischofsitz, jedes Kloster, jede Stadt hatte einen oder mehrere Chronisten; jede irgendwie hervorragende und einflußreiche Persönlichkeit einen oder sogar mehrere Biographen. Uebrigens ist in dieser Zeit der Begriff von Chronik und Annalen vielfach schwer auseinander zu halten, insofern die meisten Chroniken die Begebenheiten genau nach Jahren verzeichnen, also annalistisch sind, und andererseits die Annalen sich nicht über die kurze, trockene Darstellung der Chronik zu einer zusammenhängenden, vollständigen und pragmatisch-historischen Darstellung erheben, wie etwa die Annalen des Tacitus. Doch gibt es auch Chroniken, welche nicht annalistisch sind, d. h. die Ereignisse nicht nach den einzelnen Jahren verzeichnen, sondern in kleinen Epochen, z. B. nach den Regierungsperioden einzelner Kaiser zusammenstellen, wie Beda's Chronik; und es gibt auch Annalen, die eine ziemlich vollständige und zusammenhangende Geschichtserzäh-

lung bieten, wie z. B. die Annalen Lamberts von Hersfeld. Maßgebend und mustergültig war für alle Chroniken des Mittelalters, der Orientalen sowohl als der Abendländer, die Chronik des Eusebius, für das Abendland in der Uebersetzung und Fortsetzung des hl. Hieronymus. Sie steht vollständig oder auszüglich an der Spitze fast aller größeren Chroniken des Mittelalters. Die Mannigfaltigkeit der Chroniken und Annalen ist fast so groß wie die Zahl ihrer Namen, die sie theils nach den Verfassern, theils nach dem Ort der Entstehung oder der Wiederauffindung, theils auch nach dem Gelehrten, der sie entdeckte, erhielten, z. B. Annales Einhardi, Altahenses, Ausciences, Tiliani. Alle diese zahlreichen Annalen und Chroniken bilden eine höchst reichhaltige, fast unermeßliche Quelle der mittelalterlichen Kirchen- wie Profangeschichte. Als die bedeutendsten Chronisten können angeführt werden: Fredegar, Einhard, Beda der Ehrwürdige, Regino von Prüm, Otto von Freising, Hermannus Contractus, Lambert von Hersfeld, Ekkehard von Aura, Siegebert von Gembloux, Johann von Victring, Petrus von Zittau, Trithemius. Den Chroniken stehen an Zahl und Wichtigkeit gleich die ungezählten Biographien, so daß sich kaum eine kirchenhistorisch irgendwie wichtige Person finden dürfte, von der nicht eine oder mehrere Biographien auf uns gekommen wären. Diese sind freilich an Werth und Bedeutung ebenso verschieden wie die Annalen und Chroniken. Eine vortreffliche Uebersicht und eingehende kritische Beurtheilung aller dieser Chroniken und Annalen, wie auch vieler Biographien, existirt in den Werken: Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter bis in die Mitte des 13. Jahrhunderts, 5. Aufl., Berlin 1886, und O. Lorenz, Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter seit dem 13. Jahrhundert, 3. Aufl., Berlin 1886. Eine Zusammenstellung der verschiedenen Vitae findet sich in Aug. Potthast, Bibliotheca historica medii aevi, Wegweiser durch die Geschichtswerke des europäischen Mittelalters von 375—1500, Berl. 1862; vgl. auch U. Chevalier, Répertoire des sources historiques du Moyen-âge, Bio-Bibliographie, Paris 1886. — Die besten Textausgaben aller auf die deutsche Geschichte von 500 bis 1500 sich beziehenden Chroniken und Annalen bietet die treffliche Sammlung der Monumenta Germaniae historica, Abtheilung Scriptores 1826—1888, 28 Foliobände. Einzelne Werke erschienen auch in Quart- und Octavausgaben, sowie in deutscher Uebersetzung: Geschichtschreiber der deutschen Vorzeit. Aehnliche Sammlungen besitzen England: The Chronicles and Memorials of Great-Britain and Ireland during the Middle ages, 92 vols., Lond. 1858—1889; Frankreich: Mart. Bouquet, Scriptores rerum Gallicarum et Francicarum ou Recueil des historiens des Gaules et de la France, 21 vols., Paris 1738 à 1835; Italien: Muratori, Scriptores rerum italicarum ab anno aerae christ. 500 ad 1500, 25 foll., Mediol. 1723—1751, und Antiquitates italicae medii aevi, Mediolani 1738—1742, 6 fol. (bis 1500); Spanien: Henrique Florez, España sagrada, 50 voll., Madr. 1747—1866. Weitere wichtige Sammelwerke einzelner Länder und Provinzen sind verzeichnet in Potthast's Wegweiser. Die wichtigsten Sammlungen von Biographien sind die von d'Achery und Mabillon, Acta Sanctorum ordinis s. Benedicti, 9 voll., Paris. 1668—1701, und die großartige Sammlung der Acta Sanctorum (s. d. Art.).

C. Literatur des dritten Zeitalters. Eine neue Aera begann für die Kirchenhistoriographie um die Wende des 15. Jahrhunderts; sie ward wachgerufen und gefördert 1. durch die humanistische Bewegung und das Wiedererwachen der griechischen Literatur im Abendlande. Hierdurch wurde der Geist der Kritik geweckt, zugleich aber wurden auch die Hauptquellen der Kirchengeschichte durch die griechischen Gelehrten aus dem zusammenfallenden byzantinischen Reich nach dem Abendlande gebracht und allgemeinerer Kenntniß eröffnet. 2. Zu allgemeiner Verbreitung und Benutzung dieser kirchenhistorischen Quellen trug wesentlich bei die eben neu erfundene Buchdruckerkunst. Während früher nur Wenige so glücklich waren, zu mehreren solchen Quellen Zugang zu erlangen, standen sie von jetzt an allgemein und in ihrer ganzen Vielheit Allen zu Gebote. 3. Endlich gab auch die Reformation einen neuen, mächtigen Anstoß zum Studium der Kirchengeschichte. Indem die Reformatoren mit der Prätension auftraten, allein und ausschließlich das reine und wahre Urchristenthum zu vertreten, und indem sie diesen Anspruch auch durch historische Beweise zu rechtfertigen suchten, wurden die Katholiken genöthigt, die kirchenhistorischen Studien mit neuem und größerem Eifer zu betreiben, um ihr gutes altes Recht zu schützen und zu vertheidigen.

I. Die Literatur der Reformationszeit. Mit einem bisher nie gesehenen Aufwand von Gelehrsamkeit und Quellenkenntniß bearbeiteten die Magdeburger Centuriatoren (s. d. Art. Centurien) um die Mitte des 16. Jahrhunderts die christliche Kirchengeschichte, aber vom entschieden polemisch-protestantischen Standpunkt aus. Das ganze Werk sollte eine historische Apologetik des strengsten Lutherthums, wie andererseits die schärfste Verurtheilung der katholischen Kirche, bezw. des Papstthums sein. Letzteres ist nach den Centuriatoren recht eigentlich das mysterium iniquitatis; wie der Papst der leibhaftige Antichrist ist, so ist auch die Kirchengeschichte nichts Anderes als die Geschichte dieses Antichrists, die Aufdeckung und Darstellung der immer dichter werdenden Finsterniß bis zu dem Punkt, wo der noch spärlich glimmende Lichtfunke durch die Reformation wieder zu heller Flamme entfacht wird. „Alles, was die Päpste je gedacht und gethan, bildet zusammen nur ein endloses Gewebe teuflischester Absichten und

gen." Wer irgend im Laufe der Geschichte
len einmal entgegengetreten und sich ihnen
„hat zum Voraus gewonnenes Spiel,
der Reihe der Verfechter von Wahrheit
t". Dabei spielt der Teufel, wie in
eden und Schriften, eine hervorragende
der Geschichte der Centuriatoren. „In
Christenheit hat er, wie der manichäische
Welt, den Thron seiner Herrschaft auf-
in alle Adern des kirchlichen Lebens hat
Gift seines verderblichen Einflusses er-
Kirche ist wesentlich und substantiell
che, antichristliche." Daß bei solcher Auf-
Geschichtschreibung an historische Wahr-
nehr zu denken ist, bleibt selbstverständ-
wie hier, nicht die allgemeine Ansicht aus
chlich Gegebenen abstrahirt, sondern eine
s gefaßte Idee schlechthin zum Maßstab
heilung gemacht wird, muß man zum
f die Objectivität des geschichtlichen Ur-
ichten" (vgl. Ferd. Chr. Baur, Die
er christlichen Geschichtschreibung, Tü-
52, 39 ff.). Gründer und Oberdirector
ßen literarischen Unternehmens war der
rische M. Flacius Illyricus (s. d. Art.).
erschien in Basel in den Jahren 1559
unter dem Titel Ecclesiastica historia
Ecclesiae Christi ideam complec-
gesta per aliquot studiosos et pios
urbe Magdeburgica und umfaßte in
ten die ersten 13 Jahrhunderte. Die
und 16. Centurie, von Wiegand bear-
rden nie gedruckt und sollen handschrift-
n Wolfenbüttel liegen. Eine zweite Aus-
Gunsten der Calvinisten verändert, gab
J. 1624 in 6 Folianten zu Basel
ine dritte Ausgabe vom Jahre 1757
llendet, und auch alle Versuche, die Cen-
tzusetzen, mißglückten. — Der exclusiv
sche Parteistandpunkt der Centuriatoren
l von Melanchthonischer als von katho-
te Gegenschriften hervor. Die weitaus
te darunter ist das große Werk des Ora-
Cäsar Baronius (s. d. Art.). Er über-
e Ausarbeitung, nachdem Onuphrius
s dieselbe abgelehnt, im J. 1568 auf den
es hl. Philipp von Neri und führte sie
wunderbarem Fleiß, ohne fremde Bei-
ch. Gegenüber den Centuriatoren, die er
nirgends mit Namen nennt, führt Baro-
historisch authentischen Beweis für die
t, Reinheit und Göttlichkeit der katholi-
che. Die ungemein zahlreichen Urkunden,
n verschiedensten Archiven entnahm und
Werke einverleibte, geben demselben einen
n Werth als einem Arsenal der wichtig-
umente, so daß noch heute seine Annalen
n den Protestanten eher hundertmal be-
rden, als die Centurien einmal. Die
gkeit dieses Werkes brachte seinem Ver-
hm und Anerkennung von allen Seiten.
Ueber die Druckausgaben und die Fortsetzungen durch Bzovius, Spondanus, Raynaldus, Laderchi und Aug. Theiner, dann die Berichtigungen und Verbesserungen durch A. Pagi s. d. Art. Baronius. Es war natürlich, daß Baronius von den Protestanten heftig angegriffen wurde; namentlich geschah dieß von den Lutheranern Kortholt und Tribbechov, von den Reformirten Casaubonus, S. Basnage und Montacutius; die Katholiken dagegen waren durch seine Annalen so befriedigt, daß fortwährend die verschiedensten Auszüge daraus gefertigt wurden, und hundert Jahre vergingen, ehe wieder selbständige Werke über die allgemeine Kirchengeschichte erschienen.

II. Die Kirchenhistoriker Frankreichs. Die allgemeine wissenschaftliche Blüte unter Ludwig XIV. und die vielen gelehrten kirchenhistorischen und patristischen Specialwerke der Mauriner, Oratorianer, Jesuiten, Dominicaner und der übrigen Theologen aller Richtungen mußten auch eine neue und geschmackvollere allgemeine Kirchenhistoriographie in Frankreich in's Leben rufen. Die Reihe der großen französischen Kirchenhistoriker eröffnete 1. Anton Godeau (s. d. Art.), Bischof von Vence (gest. 1672). Seine Histoire de l'église, 5 vols., Paris 1655—1678, umfaßt die acht ersten Jahrhunderte und ist in ansprechender Form geschrieben; sie wurde von Speroni in's Italienische und von Hyper und Groote in's Deutsche übersetzt, Augsburg 1768—1796. — 2. Eine Darstellung der Kirchengeschichte in größeren Einzelbildern, zwar nicht frei von Ungenauigkeiten, aber doch mit sehr schätzbaren Forschungen, bilden die Schriften des ehemaligen Jesuiten Louis Maimbourg (gest. 1686, s. d. Art.) über die Geschichte des Arianismus, der Ikonoklasten, des griechischen Schismas, des deutsch-römischen Kaiserthums im Kampfe mit den Päpsten, des occidentalischen Schismas, des Lutheranismus und Calvinismus und der Ligue. Sie erschienen in Einzelausgaben, Paris 1673—1683, und wurden mehrfach aufgelegt und übersetzt. — 3. An Gründlichkeit wurden beide Vorgänger übertroffen von dem gelehrten Dominicaner und Professor der Sorbonne Natalis Alexander (gest. 1724, s. d. Art.). Seine Selecta historiae ecclesiasticae capita etc. reichen im 24. Octavband, der 1686 erschien, bis zum Concil von Trient, wozu 1687 noch sechs weitere Bände kamen, das Alte Testament umfassend. Diese Kirchengeschichte ist ein Werk von ungemeinem Scharfsinn, umfassendster Gelehrsamkeit und voll des wichtigsten Quellenmaterials. Natalis theilte den Stoff nach Jahrhunderten ab und fügte jedem derselben Dissertationen, oft von beträchtlichem Umfang, bei, kritischen, chronologischen, dogmatischen und polemischen Inhalts. Die letzten Bände des Werkes waren noch nicht erschienen, als Papst Innocenz XI. dasselbe am 10. Juli 1684 wegen der gallicanischen Ansichten des Verfassers und der oft heftigen Opposition gegen Rom auf den Index setzen ließ. Dieß ve

anlaßte den Verfaſſer in den weiteren Auflagen (8 Bde., Paris 1699. 1714. 1730), je bei den betreffenden Artikeln gegen die Ausſtellungen der religiosissimi censores ſich in beſonderen Scholien zu vertheidigen. Da man das an ſich treffliche und ſehr brauchbare Werk nicht gerne entbehren mochte, ſo veranſtaltete der Regularcleriker Roncaglia zu Lucca eine neue Ausgabe (Lucca 1734 in 9 Foliobänden), worin zwar der Text des Verfaſſers unverändert wiedergegeben iſt, ſeinen irrigen Behauptungen aber Berichtigungen, zum Theil in ganzen Diſſertationen, entgegengeſtellt werden. In dieſer Ausgabe wurde das Werk von Benedict XIII. freigegeben und öfter gedruckt. Auch der berühmte Erzbiſchof Manſi von Lucca beſorgte eine neue Ausgabe mit Beifügung eigener Noten (9 Bde., Lucca 1749). Endlich fügte ein Anonymus noch zwei Supplementbände hinzu, welche theils die Kirchengeſchichte bis in's 18. Jahrhundert fortſetzen, theils nur verſchiedene Diſſertationen Anderer enthalten, z. B. Veronii Regula fidei catholicae; Reginaldi Dissertatio de catechismi Romani authoritate, auch Vindiciae librorum deutero-canonicorum u. ſ. w. Das ſo vervollſtändigte Werk wurde nun zu Venedig 1778 in 11 Foliobänden (oder 10, da die zwei dünnen Supplementbände gewöhnlich zuſammengebunden ſind) und 1784 zu Bingen am Rhein in 20 Quartbänden gedruckt. Eine Abhandlung Tourons über die Verdienſte Alexanders iſt dem dritten Bande der Venetianer Ausgabe vorangeſtellt. Die Eigenthümlichkeit Alexanders erhellt am deutlichſten aus einem Vergleiche mit Fleury. — 4. Claudius Fleury (geſt. 1723, ſ. d. Art.) ſchrieb franzöſiſch in 20 Quartbänden (100 Bücher enthaltend) die Geſchichte der chriſtlichen Kirche von der Himmelfahrt Chriſti bis 1414 (Paris 1691—1720). Sein Stil iſt faſt immer elegant und gedrängt, die Erzählung außerordentlich ruhig, fern von aller franzöſiſchen Wortmacherei, ohne rhetoriſche Ergüſſe. Dabei hat Fleury nicht in trockener Gelehrten- und Schulmanier geſchrieben, ſondern für Gebildete aus allen Ständen. Er legt daher ſeinen gelehrten Apparat nirgends zur Schau, vermeidet kritiſche und chronologiſche Unterſuchungen, und wo er ſie führen muß, gibt er nur das Reſultat, ohne den Leſer mit dem Wege bekannt zu machen, auf dem er es gefunden. In dieſer Hinſicht bildet er den geraden Gegenſatz zu Natalis Alexander. Letzterer ſchreibt in der Manier der damaligen Schule, nicht ſelten in harter und ſteifer ſyllogiſtiſcher Form. Fleury dagegen iſt der angenehme Erzähler, in einem abgerundeten, glatten, freundlichen und gefälligen Stil. Jener ſchrieb dasjenige nieder, was er in den gelehrten Conferenzen bei dem jungen Abbé Colbert, dem Sohne des Miniſters, vor den erſten literariſchen Notabilitäten vorgetragen hatte, Fleury dagegen hatte das geſammte gebildete Publikum im Auge. Natalis hat ſodann ſeine Stärke nicht in der fortlaufenden Geſchichtserzählung, die bei ihm ſehr mager iſt, ſondern in den gelehrten Unterſuchungen einzelner ſchwieriger hiſtoriſcher oder dogmenhiſtoriſcher Punkte und Fragen, in den Diſſertationen, während die acht Diſſertationen, die auch Fleury verfaßte, mehr nur Ueberſichten als kritiſche Detailunterſuchungen ſind. Natalis iſt offenbar gelehrter, in vielen Dingen accurater und weit kritiſcher als Fleury; dieſer aber iſt unvergleichlich angenehmer, für die Mehrzahl weit brauchbarer, an mitgetheiltem hiſtoriſchen Material reicher und in der eigentlichen Geſchichtserzählung viel ausführlicher. Beſonders anziehend ſind ſeine trefflichen und häufigen Auszüge aus den wichtigſten Werken der Kirchenväter und den intereſſanteſten Martyreracten, ſowie die gelungenen und concreten Sittenſchilderungen, die er mit ſeinem Tact und vielem Geſchick ſeinem Werke einverleibt hat. Dasſelbe fand daher viele Bewunderer; freilich fehlten auch die Tadler nicht, ja ſelbſt Ankläger, wie der Carmelit Honoratus a S. Maria. Allein wenn es auch ſicher iſt, daß Fleury vom Gallicanismus nicht ganz frei, und andererſeits auch von Baronius und Labbe oft zu abhängig iſt, ſo waren die Angriffe auf ihn doch übertrieben und darum erfolglos. Ueber die Fortſetzer J. Cl. Fabre, Abbé Goujet und die Carmeliten Bruno Parode und Alexander vom hl. Johannes vom Kreuze ſ. d. Art. Fleury. — 5. Zu den größten franzöſiſchen Kirchenhiſtorikern gehört unſtreitig Louis Sebaſtien le Nain de Tillemont (geſt. 1698, ſ. d. Art. Tillemont), Schüler und Freund von Nicole und de Sacy in Port-Royal, aber nicht ſelbſt Janſeniſt. Ohne Amt, nur der Wiſſenſchaft und dem Gebete auf ſeinem väterlichen Schloſſe lebend, ſammelte er mit ſtaunenswerthem Fleiß alle von ihm in den Kirchenvätern und anderen alten Quellen auffindlichen Notizen über die Kirchengeſchichte der erſten Jahrhunderte. Nach langer mühevoller Arbeit ſollte endlich der erſte Band dieſer Kirchengeſchichte erſcheinen; allein ein wunderlicher Cenſor wollte manche Stellen beanſtanden, und da ſich Tillemont zu keiner Aenderung verſtehen konnte, wurde eine andere Anordnung getroffen. Das Profanhiſtoriſche ſollte vom Kirchenhiſtoriſchen getrennt werden, da erſteres keines Imprimatur bedurfte. So erſchien 1690 der erſte Quartband der Kaiſergeſchichte, Histoire des empereurs etc. dans les six premiers siècles de l'Eglise, Paris 1690. Zu Lebzeiten des Verfaſſers erſchienen noch drei weitere Bände, der fünfte und ſechste aber erſt nach deſſen Tod. Dieſe ſechs Bände behandeln die Kaiſergeſchichte bis auf Kaiſer Anaſtaſius (491 bis 518). Nach Erſcheinen des erſten, ſozuſagen Muſterbandes wurde nun auch für die Kirchengeſchichte ein anderer, weniger befangener Cenſor beſtellt, ſo daß ſchon 1693 der erſte Band derſelben unbeanſtandet erſcheinen konnte unter dem Titel Mémoires pour servir à l'Histoire ecclésiastique des six premiers siècles. Das Ganze war auf 16 Quartbände berechnet, allein nur die

4 ersten erschienen zu Lebzeiten des Verfassers, die 12 noch übrigen bis 1712; sie führen die Kirchengeschichte bis 513. Man wünschte, daß die Mauriner das treffliche Werk fortsetzen möchten, das alsdann bei weitem die beste und gründlichste Kirchengeschichte geworden wäre; allein selbst Coustant wagte sich nicht daran. Ein anderer Mauriner, Le Saint, der eine Fortsetzung unternehmen wollte, starb 1768, nachdem er sie kaum begonnen. Die Methode Tillemonts war eine ganz eigenthümliche. Er stellte nämlich je über einen Punkt die betreffenden Worte der alten Quellen und späterer Schriftsteller auf eine so geschickte Weise zusammen, daß diese Mosaik immer das möglichst vollständige Bild jedes Gegenstandes liefert. Es ist somit Alles aus den Quellen geschöpft und die ganze Erzählung aus Quellenstellen zusammengefügt. Genaue Citate am Rande geben an, woher jedes einzelne Sätzchen genommen, und jedes Wort, das Tillemont selbst beifügte, ist sorgfältig zur Unterscheidung in Klammern gesetzt. Dazu kommt noch als zweiter Hauptvorzug eine meist treffliche Kritik, welche namentlich in den am Ende jedes Bandes angehängten Notes zu Tage tritt. Hier mußte der Verfasser natürlich von seiner sonstigen Mosaikmanier abgehen und selbst reden. Der Stil ist durchweg präcis, klar, einfach und edel. Die Stoffeintheilung anlangend, so behandelte Tillemont die Geschichte immer im Anschluß an irgend eine hervorragende kirchliche Person, auch Häresiarchen, oder an einen kirchlichen Gegenstand, so daß er eine Kirchengeschichte in Monographien lieferte. — 6. Den genannten großen französischen Kirchenhistorikern darf auch noch der Bischof von Meaux, Jacob Bossuet (gest. 1704, s. d. Art.), wegen seines Werkes Discours sur l'histoire universelle, Paris 1681, angereiht werden. Es ist dieß eine Weltgeschichte von Beginn bis Karl d. Gr. gehend, bedeutungsvoll und charakteristisch, weil sie den ersten Versuch einer Art christlicher Geschichtsphilosophie bildet. Die dritte, von Bossuet selbst besorgte Auflage enthält mehrere Zusätze, namentlich eine Vertheidigung des Glaubens an die Inspiration. Historischen Inhalt hat auch die weitere Schrift Histoire des variations des églises protestantes, Paris 1688. Namentlich enthält das Werk interessante und oft auch eingehende Untersuchungen über die Geschichte der Waldenser, Albigenser, Wiclifiten, Hussiten, über Luther und Calvin. — 7. Hinter diesen großen Kirchenhistorikern Frankreichs stehen die des 18. Jahrhunderts beträchtlich zurück. Sie erzählen zwar angenehm, mitunter sogar elegant, allein es fehlt ihnen an Kritik, Genauigkeit und Quellenstudium. Hierher gehören Franz Timoleon de Choisy (gest. 1724), Mitglied der französischen Akademie und Domdecan zu Bajeux, mit seiner Histoire de l'Église, Paris 1706 ss., 1725, in 11 Quartbänden, bis in's 18. Jahrhundert reichend. Etwas jünger ist der Jansenist Bonaventura Racine, dessen Abrégé de l'histoire ecclés., Cologne (Par.) 1762—1767, in 13 Quartbänden bis in den Beginn des 18. Jahrhunderts reicht und auch in's Deutsche übersetzt wurde, Wien 1783—1796, in 20 Octavbänden. — Kirchlicher, überhaupt mehrfach lobenswerth ist Gabriel Ducreux, Les siècles chrétiens, Paris 1775, in 9 Octavbänden, auch 1785 in 10 Bänden; deutsch Wien 1777 in 9, Landshut 1781 in 10 Octavbänden. — Viel weitere Verbreitung fand sodann die Histoire de l'Église, Par. 1778, von Berault-Bercastel S. J. (s. d. Art.). Der Erfolg zeigte, wie sehr sein Bestreben, den Gebildeten eine in der Mitte zwischen Fleury und Choisy stehende Kirchengeschichte zu bieten, dem Zeitbedürfniß entgegenkam. Er fand mehrere Fortsetzer und Uebersetzer. — 8. Auch das 19. Jahrhundert kehrte nicht wieder zur Gediegenheit des 17. zurück. Zwar lieferte Frankreich mehrere und zum Theil sogar umfangreiche kirchengeschichtliche Werke, allein es mangelt ihnen an selbständiger Forschung, an Schärfe des Urtheils und ernster Kritik. Erst in neuester Zeit trat hierin eine entschiedene Wendung zum Bessern ein, wie sich dieß in herrlicher Weise an mehreren Specialwerken zeigt. Eine ziemlich umfangreiche Kirchengeschichte lieferte Abbé Rohrbacher (gest. 1857), Professor am Seminar zu Nancy, in seiner Histoire universelle de l'Église catholique, in 29 Bänden bis 1852 reichend, 3. Aufl., Paris 1860; fortgesetzt von Guillaume bis 1872, Paris 1877; in's Deutsche übersetzt von verschiedenen Gelehrten, 20 Bde., Münster 1860—1886. Die drei ersten Bände enthalten die alttestamentliche Kirchengeschichte. Aehnlich gestaltet ist auch die Universalkirchengeschichte von Darras, fortgesetzt von Bareille und Fèvre, 40 Bde., Paris 1862—1886, bis 1846 reichend. Nicht so umfangreich, aber gründlicher ist Wlad. Guettée, Histoire de l'Église etc. jusqu'à nos jours, composée sur les documents originaux et authentiques, 6 vols., Paris 1870—1889.

III. Italienische Kirchenhistoriker. Italien, das in Baronius und Raynaldus so herrliche Vertreter der Kirchengeschichtsschreibung gefunden, lieferte auch während des 17. und 18. Jahrhunderts hervorragende Werke, freilich mehr auf dem Gebiete der kritischen Quellenbearbeitung, Alterthums- und Specialforschung. Werke allgemein kirchengeschichtlichen Inhalts erschienen 1. von dem Cardinal Franz Orsi (gest. 1761). Seine Storia ecclesiastica kam in 20 Quartbänden (Rom 1746—1761) nur bis auf Gregor d. Gr.; Band 21, das Pontificat Gregors behandelnd, wurde nach seinem Tod von seinem Schüler Joseph Bottari mit dem Leben des Verfassers herausgegeben (Rom 1762). Das Werk sollte die Kirchengeschichte Fleury's, die in Italien viel verbreitet war, verdrängen, steht ihr aber an Gehalt weit nach. Eine Fortsetzung des Werkes lieferte 2. der Dominicaner Phil. Becchetti (gest. 1814), in 17 Quartbänden (Rom 1770 ff.) bis 1378 reichend. Später lieferte er noch eine zweite Fortsetzung bis

zum Jahre 1587 in 12 Bänden unter dem Titel Istoria degli ultimi quatro secoli della chiesa, Rom. 1788 s. — 3. Ebenfalls unvollendet ist des Oratorianers Kaspar Saccarelli in Annalenform lateinisch geschriebene Historia ecclesiastica per annos digesta etc., 25 voll., Rom. 1770 sq., bis 1185 reichend, nebst einem Band Index. — 4. Obgleich Franzose von Geburt, schrieb doch in Italien der Dominicaner Hyacinth de Graveson (gest. 1733, s. d. Art.) seine Historia ecclesiastica V. et N. Testamenti, in 12 Bänden bis 1721 gehend, wozu Dom. Mansi eine Fortsetzung in 2 Bänden bis 1760 verfaßte. Das Werk, nicht ganz frei von Parteilichkeit, wurde öfter und in verschiedenen Formaten gedruckt, ist aber heute vollständig veraltet. — 5. Ein viel verbreitetes, oft gedrucktes, allein wenig bedeutendes Compendium (Ecclesiasticae historiae breviarium) lieferte Lorenz Berti (gest. 1766), in 2 Octavbänden bis in's 18. Jahrhundert reichend, von Lopez in 2 weiteren Octavbänden bis 1879 fortgesetzt, Paris 1879. Wichtiger sind seine kirchenhistorischen Dissertationen (Hist. eccl., 3 voll., Flor. 1753; 4 voll., Bassan. 1769), worin er die Methode von Natalis Alexander nachahmte, aber nicht über die fünf ersten Jahrhunderte hinauskam. — Auch das 19. Jahrhundert lieferte einzelne werthvolle Werke, so 6. die Storia della chiesa von Johannes Prezziner, nach Centurien abgetheilt und bis 1818 in 9 Bänden reichend, Florenz und Pisa 1818—1822. — 7. Die Institutiones historiae ecclesiasticae von Delsignore, Canoniker beim Lateran, wurden von dessen Ordensgenossen Vincenz Tizzani mit Noten und Anmerkungen herausgegeben in 4 Octavbänden, Rom 1837—1846. — 8. Die „Kirchengeschichtlichen Vorlesungen", die Professor Joh. Baptist Palma an der Propaganda gehalten, hatten mehr ein apologetisches Colorit, namentlich zur Vertheidigung des römischen Primates; sie erschienen in 4 Octavbänden, Rom 1838—1846. Der Verfasser wurde am 16. November 1848 durch eine Kugel der Aufständischen im päpstlichen Palast getödtet. Ein kleineres Lehrbuch der Kirchengeschichte verfaßte Anelli in italienischer Sprache (Storia della chiesa, Milano 1877, 2 tom.), und der Franciscaner Vascotti in lateinischer, Görz 1867 (5. Auflage von Hiptmair besorgt, Wien 1887). Eine Kirchengeschichte der neuesten Zeit verfaßte Petr. Balan, Storia della chiesa cattolica dall' anno 1846 sino ai giorni nostri, in 3 Bänden, Turin 1886, als Fortsetzung der Kirchengeschichte von Rohrbacher. — Weit Wichtigeres leisteten jedoch die Italiener in kirchenhistorischen Specialwerken; so Pallavicini, Noris, Ughelli, Ballerini, Mansi, Muratori, Tiraboschi, Tosti, de Rossi, Moroni u. A.

IV. Am wenigsten vertreten auf dem Gebiet der eigentlichen Kirchengeschichtschreibung zeigt sich Spanien, wohl in erster Linie wegen der vielen politischen Stürme, welche das Land nicht zur Ruhe und zu gedeihlichem wissenschaftlichen Forschen und Arbeiten kommen ließen. 1. Ein monumentales Werk hat Spanien aufzuweisen, das zwar keine eigentliche Kirchengeschichte, aber eine unerschöpfliche Quelle für dieselbe ist; es ist dieß die España sagrada. Teatro geografico-historico de la Iglesia de España, vom Augustiner Henrique Florez (s. d. Art.) zu Madrid 1747 begonnen. Bis zum Tode des Verfassers (1773) erschienen 29 Bände; von seinem Ordensgenossen Manuel Risco (gest. 1801) wurde das Werk fortgesetzt bis zum 42. Band; später erschienen die Bände 43—50, Madrid 1849 bis 1866 (etwa das Drittheil des Ganzen). Das Werk ist mit seinem Reichthum an wichtigen Documenten ein wahrer Schatz für die Kirchengeschichte. — 2. Ihm kann zur Seite gestellt werden L. Villanueva, Viage literario á las iglesias de España, Madrid 1803—1821, in 10 Bänden; die Fortsetzung vom 11.—22. Band erschien Madrid 1850 bis 1852. Das Werk ist gleichfalls eine reiche Fundgrube der kostbarsten Documente. — 3. Die einzige allgemeine Kirchengeschichte, welche Spanien geliefert, Tratado de la Iglesia de Jesu Cristo, von Felix Amat (gest. 1824), Madrid 1793 bis 1803, in 12 Bänden, ist eine sehr dürftige Behandlung des Gegenstandes, bis Ende des 18. Jahrhunderts gehend. — 4. Eine umfassende spanische Kirchengeschichte lieferte endlich Vincente de la Fuente, Historia eclesiástica de España, 2. ed. corregida y aumentada, 6 voll., Madrid 1873—1875.

V. In England konnte unter dem unduldsamen Schreckensregiment Heinrichs VIII., Elisabeths, der Puritaner ꝛc. sowie bei der vollständig helotisirten Lage der katholischen Kirche des Landes an ein wissenschaftliches Arbeiten und Forschen selbstredend nicht gedacht werden. Eine neue Blüte wissenschaftlich-literarischen Lebens erstand erst wieder im Laufe des 19. Jahrhunderts. Dieselbe trägt freilich vorherrschend apologetischen Charakter und ist, soweit sie historischen Charakter hat, mehr Specialwerken zugewandt. Die allgemeine Kirchengeschichte, freilich etwas dürftig, behandelt Jos. Reeve, A short View of the History of the Church, 3 vols., York 1820. An Ungenauigkeit und einseitiger Darstellung leiden die vier Bände der Historical Memoirs of English, Irish and Scottish Catholics since the Reform., welche Charles Butler (s. d. Art.) 1819 in London erscheinen ließ, weßhalb John Milner zur Berichtigung Supplementary Memoirs, Lond. 1820, beifügte. Zu hohem Ansehen gelangten dagegen die Werke von John Lingard (s. d. Art.), The History and Antiquities of the Anglo-saxon Church, 2 vols., Lond. 1806, und die in viele Sprachen übersetzte History of England from the first invasion of the Romans to the year 1688, 6 vols., Lond. 1819—1825. Ein sehr brauchbares und exactes Handbuch der englischen Kirchengeschichte lieferte Thom. Flana-

gan (geſt. 1865), History of the Church in England from the earliest Period to the Re-establishment of the Hierarchy, 2 vols., Lond. 1850. Die Geſammtkirche behandelt Thom. Allies, Formation of Christendom, intereſſant namentlich der 4. Band, London 1882, worin das Verhältniß von Staat und Kirche bis zum Nicänum behandelt wird. Eine Art religionsphiloſophiſcher Kirchengeſchichte iſt die geiſtvolle Schrift von demſelben Verfaſſer: The Fisherman's Thron built by the Carpenter's Son, Lond. 1887. Eine encyklopädiſche Kirchengeſchichte könnte man das Werk von Addis und Arnold nennen: A Catholic Dictionary containing some account of the Doctrine, Discipline, Rites, Councils of the Church, 1884. Für die engliſche Reformation ſind wichtig und intereſſant H. Burke, Historical Portraits of the Tudor Dynasty and Reformation Period, Lond. 1883, 4 vols.; ſowie die vom Londoner Oratorium herausgegebenen Records of the English Catholics under the Penal Laws, 2 vols., Lond. 1882. Die iriſche Kirchengeſchichte behandelt S. Malone, Church History of Ireland, 1800, 2 vols., von der Eroberung durch England bis zur Reformation gehend. Für die Geſchichte des Emancipationskampfes iſt werthvoll Amherst, The History of the Catholic Emancipation, Lond. 1886, reicht aber nur bis 1820. Endlich iſt neueſtens auch eine Kirchengeſchichte Nordamerika's erſchienen von John Gilmory Shea, The Catholic Church in Colonial Days, vol. I—II, New York 1886—1888.

VI. Aehnliche, für wiſſenſchaftliches Arbeiten und Forſchen ungünſtige Verhältniſſe, wie in England und Spanien, walteten auch in den einſt ſo blühenden Niederlanden, durch die Reformation in Belgien und Holland auseinandergeriſſen. Während in letzterem Lande ſich erſt in allerneueſter Zeit wieder einiges wiſſenſchaftliche Leben zu regen beginnt, konnten in erſterem die Bollandiſten (ſ. d. Art. Bolland), die Bearbeiter und Fortſetzer der Acta Sanctorum, wenn auch unter vielen Schwierigkeiten, ihr wiſſenſchaftliches Forſcherleben friſten. Neben dieſem monumentalen Werk ſind andere kirchenhiſtoriſche Arbeiten kaum erwähnenswerth, wie z. B. die verſchiedenen kirchenhiſtoriſchen Werke von Miräus (geſt. 1640); dann die Historia ecclesiastica von Dion. Mutſaerts, von Beginn bis 1624 in 2 Foliobänden, Antwerpen 1624. Eine Kirchengeſchichte in niederländiſcher Sprache von Chriſtus bis Urban VIII., ſpeciell die belgiſche Kirchengeſchichte berückſichtigend, verfaßte Heribert Rosweid, Antwerpen 1623, in 2 Foliobänden. Aehnlich ſkizzenhaft iſt auch das Speculum chronographicum ecclesiae catholicae von dem Auguſtiner Math. Chefneux, Lüttich 1662—1670. Eine ſehr inſtructive Einleitung in die allgemeine Kirchengeſchichte verfaßte C. de Smedt S. J., Introductio generalis ad Historiam ecclesiasticam critice tractandam, Lov. 1876. Von ſeinen Dissertationes selectae, Lov. 1876, erſchien nur der erſte Band; dagegen behandelte Profeſſor Bernard Jungmann in Löwen die geſammte Kirchengeſchichte von Beginn bis Ende des 18. Jahrhunderts in 42 Diſſertationen, Dissertationes selectae in Historiam ecclesiasticam, 7 voll., Ratisb. 1880—1887.

VII. Deutſche Kirchenhiſtoriker. Wie anderwärts, ſo begnügte man ſich auch in Deutſchland für kirchengeſchichtliche Fragen lange Zeit mit den Annalen des Baronius, ſowie mit Ueberſetzungen franzöſiſcher Werke. Zudem drängten hier die Wirren und Verheerungen der Reformation, ſowie der 30jährige Krieg mit ſeinen Folgen alles wiſſenſchaftliche Forſchen für lange Zeit in den Hintergrund. Neues Leben zeigte ſich allmälig im Laufe des 18. Jahrhunderts, zunächſt auf dem Gebiet der Specialkirchengeſchichtſchreibung, wo zum Theil ſchätzbare und werthvolle Werke erſchienen (Wig. Hund, Hanſiz, Gerbert, Uſſermann, Neugart u. ſ. w.). Angeregt durch die Studienreform unter Maria Thereſia und Joſeph II. begann dann auch für die allgemeine Kirchenhiſtoriographie eine neue Periode in Deutſchland. a. Ihr Anfang, d. h. die joſephiniſche Epoche, iſt nun freilich ganz in Joſephs Gegenſätzlichkeit gegen Rom befangen, oft tendenziös und bitter polemiſch, zu compendiös und viel zu wenig auf Quellenſtudium gegründet. Es ſind darum auch die Erzeugniſſe dieſer Zeit größtentheils wieder der wohlverdienten Vergeſſenheit anheimgefallen. Hierher ſind zu zählen Kaspar Royko (geſt. 1819), ſeit 1782 Profeſſor in Prag (Synopsis histor. relig. et eccl. christ., Prag. 1785; deutſch Prag 1789), der in ſeiner derben, tendenziöſen Weiſe auch eine Geſchichte der allgemeinen Synode zu Koſtnitz ſchrieb (Graz und Prag 1781—1785, in 4 Theilen), die, obwohl jünger als die des Calviniſten Lenfant, doch weit hinter dieſer zurückſteht. Noch oberflächlicher und trivialer ſind die Werke von Ant. Michl, Profeſſor in Ingolſtadt, ſeit 1799 in Landshut (geſt. 1813), Chriſtliche Kirchengeſchichte, 2 Bde., München 1811, und Pet. Phil. Wolf, Geſchichte der chriſtlichen Religion und Kirche, 2 Bde., Zürich 1792. Letzterer ſchrieb auch noch ein größeres Werk in demſelben Geiſte: Geſchichte der römiſchen katholiſchen Kirche unter der Regierung Pius' VI., Zürich 1793 bis 1802, 7 Bde. Unbedeutend ſind ferner Schmalfuß', Auguſtiners und Profeſſors in Prag, Historia relig. et eccl. christ. (von Chriſtus bis 1792), 6 Bde., Prag 1793, und F. X. Gmeiner, Profeſſor in Graz (geſt. 1822), Epitome hist. eccl., 2 voll., 1787—1803. Am beſten noch ſind die Institutiones histor. eccl. N. T., Vind. 1788 und 1806, deutſch Rottweil 1826 in 4 Theilen, von M. Dannenmayer (geſt. 1805), die von Joſeph II. preisgekrönt und als kirchengeſchichtliches Lehrbuch allgemein eingeführt wurden. — b. Eine neue Aera der katholiſchen Kirchengeſchichtsſchrei-

Kirchengeschichte von F. X. Kraus, Trier 1874, 3. Aufl. 1887; von F. X. Funk, Rottenburg 1886, und H. Brück, Mainz 1874, 4. Aufl. 1888. Letzterer begann auch eine Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts, bisher 2 Bde., Mainz 1887 bis 1889.

VIII. Protestantische Kirchenhistoriker. a. Lutheraner. Wie man sich katholischerseits lange Zeit mit den Annalen des Baronius zufrieden gab, so genügten den Protestanten die Magdeburger Centurien, deren Inhalt durch Auszüge und Compendien allgemeiner zugänglich gemacht wurde. Dazu kam noch der Umstand, daß die heftigen inneren dogmatischen Streitigkeiten fortwährend alles Interesse in Anspruch nahmen. Allein gerade die starre und fast mechanische Symbolgläubigkeit, in der sich schließlich der Protestantismus befestigte, mußte nothwendig eine Reaction erzeugen, und sie erfolgte auch nach den zwei entgegengesetzten Richtungen, der pietistischen und der rationalistischen Denk- und Anschauungsweise, die freilich in ihrem gleichmäßigen dogmatischen Indifferentismus wieder zusammenlaufen und damit auf den gemeinschaftlichen Ursprung zurückweisen. Als Vertreter ersterer Richtung auf dem Gebiet der Kirchengeschichte erscheint 1. der Pietist und Mystiker Gottfried Arnold (s. d. Art.), Professor in Gießen (gest. 1714). In seiner höchst parteiischen „Unparteiischen Kirchen- und Ketzerhistorie", vom Anfang des Neuen Testaments bis auf das Jahr Christi 1688, Zürich 1699, ist er voll Ungerechtigkeit sowohl gegen die katholische Kirche als namentlich auch gegen das sog. orthodoxe Lutherthum. Die ganze Zeit seit Constantin dem Großen ist ihm eine große Periode des Abfalls vom wahren Christenthum, das sich ihm in seiner ursprünglichen idealen Reinheit nur in den zwei ersten Jahrhunderten darstellt, wo es noch „keinen Glaubenszwang, keine Macht und Auctorität der Clerisei gab", wo „nur Glaube und Liebe, thätiges Christenthum, Friede und Einigkeit herrschte". Luther habe zwar versucht, die Urkirche zu restituiren, allein sein Unternehmen sei völlig mißglückt, da man alsbald wieder an Stelle eines veränderten innern Lebens äußeres Buchstabenbekennen, eine gelehrte Schultheologie setzte. Das ächte und wahre Christenthum habe sich nur bei den von den Orthodoxen stets verfolgten Secten erhalten. Die schroffe und verletzende Einseitigkeit Arnolds setzte zahllose Federn gegen ihn in Bewegung; gerade dadurch aber regte er zu neuem kirchenhistorischem Forschen und Arbeiten an. Außerdem hat er auch noch ein positives Verdienst dadurch, daß er die bisherige einseitig polemische Richtung des Protestantismus zwang, sich auf sich selbst zu besinnen, und sie damit zu einem objectivern Quellenstudium und einer etwas freiern, freilich nicht geschmackvollen Behandlung der Kirchengeschichte anleitete. Die beste und mit vielen Nachträgen vermehrte Ausgabe ist die zu Schaffhausen 1740 in 3 Foliobänden. — 2. Arnolds Schroffheit zeigt bereits eine vortheilhafte Rückwirkung bei Ch. E. Weißmann, der in seiner Introductio in memorabilia ecclesiastica histor. sacrae N. T. in 2 Quartbänden 1718 und 1745 sich in Ton und Charakter von den Vorgängern vortheilhaft unterscheidet. In der Behandlung freilich bleibt sie noch vielfach mangelhaft; vor Allem vermißt man einen klaren Pragmatismus, das Moment der innern Entwicklung. Das Ganze besteht mehr nur aus biographischen Notizen über einzelne Lehrer und Vorsteher der Kirche; auch ist noch die Eintheilung nach Jahrhunderten beibehalten. — 3. Ein wesentlicher Fortschritt der Kirchenhistoriographie sowohl in der Auffassung als auch in der Behandlung des Stoffes zeigt sich bei Joh. Lorenz Mosheim, Kanzler der Universität Göttingen (gest. 1755). Bei ihm tritt die Geschichte wie aus dem archaistischen Gewand der Centuriatoren, so auch aus dem Bann des polemischen Parteizweckes endlich heraus und stellt sich auf einen mehr allgemein geschichtlichen Standpunkt. Mosheim geht von dem Begriff der Kirchengeschichte selbst aus, die er als die Darstellung der äußern und innern Entwicklung der Gesellschaft der Christen in der Weise definirt, daß wir aus dem Zusammenhang der Ereignisse die göttliche Vorsehung erkennen und selbst besser werden. Damit ist zugleich auch die Möglichkeit einer größern Objectivität den Verhältnissen gegenüber gegeben, wie denn Mosheim ausdrücklich eine dreifache subjective Beeinflussung durch die Zeiten, Menschen und Meinungen überwunden wissen will. Doch mit diesem unbestreitbaren Fortschritt in der Geschichtschreibung verbindet sich ein wesentlicher Rückschritt, insofern sich hier bereits die ersten Ansätze der rationalistischen Anschauungsweise zeigen. Durch zu große Verallgemeinerung des Begriffes der Kirche wird für Mosheim letztere zu einer rein äußerlichen, weltlichen Anstalt, in nichts unterschieden vom Staate; der Begriff des Reiches Gottes ist vollständig abhanden gekommen. Das Hauptwerk Mosheims sind die Institutionum historiae eccl. antiquae et recentioris Libri IV, 1755, in einem Quartband, die bald nach ihrem Erscheinen von zwei Schülern Mosheims ins Deutsche übersetzt, mit Notizen aus den Collegienheften und anderen Werken Mosheims erweitert und fortgesetzt wurden, nämlich von J. v. Einem (Leipzig 1769 ff., 9 Bde.) und noch besser von J. Rud. Schlegel, Heilbronn 1770 ff., in 7 Bdn., bis in's 18. Jahrhundert reichend. Der letzte (7.) Band enthält ausschließlich die Missionsgeschichte, besonders der katholischen Kirche im 18. Jahrhundert. Außerdem lieferte Mosheim einen trefflichen Commentarius de rebus Christianorum ante Constantinum M., 1753, eine Anzahl trefflicher Dissertationen, zwei Octavbände füllend, und mehrere Specialuntersuchungen, z. B. über die Ophiten und Apostelbrüder, über Servet u. A. — 4. Einen Schritt vorwärts zur rationalistischen und einen rückwärts zur subjectivistischen Geschichtsauffassung machte Joh. Sal. Semler (gest. 1791)

in seinen Historiae eccl. selecta capita, 1767 sq., und „Versuch eines fruchtbaren Auszugs der Kirchengeschichte", 1778, sowie „Neue Versuche, die Kirchenhistorie der ersten Jahrhunderte mehr aufzuklären", 1788. Nach ihm ist die ganze Geschichte der christlichen Kirche nichts Anderes als der stete Conflict der moralischen Privatreligion mit der öffentlichen; auch gilt ihm die Anschauung, daß „in der Bibel eine feste, determinirte Beschreibung der christlichen Wahrheiten enthalten sei", bereits für einen überwundenen Standpunkt. — 5. Christ. Wilh. Franz Walch lieferte eine sehr ausführliche und in vielfacher Beziehung treffliche Ketzergeschichte in 11 Bänden (Leipzig 1762 bis 1785), bis zum Ende des Bilderstreites reichend; auch eine sehr beachtenswerthe und reichhaltige Neueste Religionsgeschichte, von Clemens XIV. an, in 9 Octavbänden, 1771 ff., wozu Planck noch drei weitere Bände, auch unter besonderem Titel, hinzufügte, 1793. Weiter hinterließ er eine jetzt noch brauchbare Historie der Kirchenversammlungen, Leipzig 1759, und eine freilich weniger schätzbare Historie der römischen Päpste, Göttingen 1758. Seine allzu individualistische Geschichtsdarstellung vergleicht Baur mit einem „anatomischen Sectionsbericht". Sein Vater Georg Walch (gest. 1775) verfaßte unter Anderem eine ausführliche Geschichte der Religionsstreitigkeiten zwischen Katholiken, Lutheranern, Reformirten ꝛc. in 2 Abth. mit je 5 Bdn., 1733—1739. — 6. Eine Art kirchenhistorischen Lehrbuchs verfaßte Rechenberg in seinem Summarium hist. eccl. in usum studiosae juventutis, Leipzig 1699, bedeutend wegen der bereits hier versuchten Periodeneintheilung; ebenso compendiarisch, aber von freisinnigerer Auffassung sind die Institut. hist. eccl. von Ch. M. Pfaff, Tübingen 1721. Erwähnenswerth ist auch Baumgarten, Auszug der Kirchengeschichte, Halle 1743 ff., 3 Bde. J. A. Cramer in Kiel übersetzte Bossuets Einleitung in die Geschichte der Welt und Religionen bis auf Karl den Großen (in 1 Bd.) und gab dazu eine Fortsetzung in 6 Bdn., mit besonderer Berücksichtigung der mittelalterlichen Gelehrsamkeit, Leipzig 1757 ff. — 7. Mehr oder weniger von der bereits durch Mosheim angebahnten rationalistischen Denkweise beeinflußt zeigt sich auch Matthias Schröckh, Professor in Wittenberg (gest. 1808), ein Schüler Mosheims. Zwar führte er als neues Moment in die Geschichtsschreibung den Pragmatismus ein, aber in einer so äußerlichen Form, daß dadurch die Geschichte eigentlich nur zur Darstellung der größern oder geringern menschlichen Schlauheit und Klugheit würde. Formell ließ er die Eintheilung nach Jahrhunderten vollständig fallen, allein seine versuchte Combination der Real- und Periodeneintheilung ist noch recht unbefriedigend. Der überwiegend biographische Inhalt des Werkes trägt die Schuld an seinem unverhältnißmäßigen Umfang, aber auch daran, daß es heute noch eine brauchbare Fundgrube für kirchengeschichtliche Studien ist. Es ist das umfassendste und vollständigste Werk von protestantischer Seite und trägt den Titel Christliche Kirchengeschichte, 1768—1803, in 35 Octavbänden bis auf Luther gehend; seit der Reformation, 8 Bde., 1804—1808, 9. und 10. Bd., bis in den Anfang des 19. Jahrhunderts reichend, von Tzschirner, Leipzig 1810—1812. — 8. Immer weiter auf dem Wege eines flachen Rationalismus der seichtesten Aufklärung entgegen schreiten L. T. Spittler, Grundriß der Geschichte der christlichen Kirche, Göttingen 1782, in 5. Auflage von Planck besorgt und fortgesetzt; H. K. Henke, Allgemeine Geschichte der christlichen Kirche, Braunschweig 1788—1804, 8 Bde., revidirt und fortgesetzt von Sev. Vater, 9 Thle., 1824; Chr. Schmidt, Professor und Prälat in Gießen, Handbuch der christlichen Kirchengeschichte, Gießen 1800, 6 Bde., in 2. Auflage fortgesetzt von Rettberg, 7 Bde., 1834; weitere Fortsetzung erschien nicht. Auch Ständlin in Göttingen gehört noch dieser Richtung an. Unter den Händen dieser Männer wurde die Kirchengeschichte zu einer abschreckenden Fratze, zu einer wahren Scandalchronik; die edelsten Erscheinungen und Persönlichkeiten, wie Athanasius, Augustinus, Gregor der Große u. A., werden in ihr satanisches Gegentheil verzerrt. Daß bei solcher Geistesrichtung von irgendwelchem objectiven Quellenstudium nicht mehr die Rede sein kann, ist selbstverständlich. — 9. Etwas erhaben über diese seichte, um nicht zu sagen triviale Geschichtsauffassung, mit etwas mehr Geist und christlicher Gesinnung begabt, wenn auch immer noch in der rationalistischen Denkweise befangen, steht Gottlieb Jak. Planck in Göttingen (gest. 1834). Außer der bereits genannten Fortsetzung der Walch'schen neuesten Religionsgeschichte in 3 Bänden gibt es von ihm noch drei weitere historische Werke: Geschichte der Entstehung, der Veränderungen und der Bildung unseres protestantischen Lehrbegriffs von Anfang der Reformation bis zur Concordienformel, 6 Bde., 1781—1800, und als Fortsetzung dieses Werkes: Geschichte der protestantischen Theologie von der Concordienformel bis in die Mitte des 18. Jahrhunderts, 1831; dann: Geschichte der christlich-kirchlichen Gesellschaftsverfassung, 1803—1809, 5 Bde. Viel geringwerthiger als die genannten Werke und heute völlig antiquirt ist die Geschichte des Christenthums in der Periode seiner ersten Einführung in die Welt durch Jesum und die Apostel, 1818, 2 Bde. — 10. Der Umschwung, den die Greuel der Revolution, sowie die Freiheitskriege in Geist und Leben vor Allem der deutschen Nation bewirkt, zeigte sich auch auf dem Gebiet der protestantischen Kirchenhistoriographie. Eine neue und bessere Zeit inaugurirte August Neander in Berlin (gest. 1850; s. d. Art.). Schön und treffend schildert er selbst diesen Umschwung in der Vorrede zur 2. Auflage seines hl. Bernhard mit den Worten: „Ein neues Glaubensleben war erwacht und begann auch die Wissenschaft von Neuem zu beseelen. Dadurch

wurde man gedrungen, dem Strom des christlichen Lebens in den früheren Jahrhunderten nachzuforschen, alles Christliche mit Liebe zu umfassen. Eine flache, geist- und herzlose Aufklärung, deren Motto war: ‚Wie wir's zuletzt so herrlich weit gebracht!' welche in dem Dünkel einer sich spreizenden Armseligkeit das Größte und Herrlichste früherer Jahrhunderte verachten ließ, sie war durch das Leben und die Wissenschaft gerichtet." Neander steht auf dem supranaturalistischen Standpunkt des Christenthums nach Ursprung und Wesen. Ihm liegt in der Kirchengeschichte ein laut redender Beweis für die göttliche Kraft des vom Himmel stammenden Christenthums; sie ist eine Schule christlicher Erfahrung, Lehre und Warnung für jeden, der hören will. Bei aller Anerkennung darf man aber doch nicht verschweigen, daß Neander, unter dem Einfluß der „Schleiermacher'schen Gefühlstheologie" und seiner „pectoralistischen Richtung" stehend, vor jeder angeblichen „Krystallisirung des Dogmas und Verknöcherung des christlichen Lebens im Kirchenthum" ängstlich zurückschaudert, damit aber gerade außer Stande ist, so manche Erscheinungen in der katholischen Kirche richtig zu verstehen und gerecht zu beurtheilen. Die Geschichtschreibung Neanders charakterisirt sich vor Allem durch die klare und bestimmte Zeichnung der Individualitäten, eine Neigung, welche sich nicht nur in verschiedenen Monographien zeigt, sondern ebenso in seiner Allgemeinen Geschichte der christlichen Religion und Kirche, Hamburg 1825 bis 1845, in 5 Bdn. und 10 Abth. bis zum Jahre 1294 gehend. Nach dem Tode des Verfassers erschien aus den hinterlassenen Papieren 1852 noch ein 6. Band, von Bonifaz VIII. bis zum Basler Concil reichend. Da das Werk die Geschichte der apostolischen Zeit nicht berücksichtigte, lieferte Neander hierüber noch eine besondere Arbeit: Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, 2 Bde., 4. Auflage, Hamburg 1847. In neuer Ausgabe erschienen Neanders Werke als Theil der „Theologischen Bibliothek", Gotha 1866, 13 Bde.; die Kirchengeschichte in 4. Aufl. 9 Bde., die Apostelgeschichte in 5. Aufl. — 11. Von Neanderischem Geist mehr oder weniger beeinflußt, aber den altlutherischen Standpunkt schroffer hervorkehrend, schrieben H. E. Guerike (gest. 1878), Handb. der K.-G., 9. Aufl., 3 Bde., Leipzig 1865—1867; Niedner, Gesch. der christl. Kirche, Leipzig 1846, neueste Ausgabe Berlin 1866; Jakobi, Lehrbuch der K.-G., Berlin 1850, bis zum Jahr 590. In milderem und ruhigem Geist gehalten ist der Abriß der K.-G. von Herzog (gest. 1882), 3 Bde., Erlangen 1876. Eine salbungsvolle Orthodoxie zeigt sich bei Lindner, Lehrbuch der K.-G., 3 Bde., Leipzig 1848—1854; Hasse, K.-G., herausgegeben von Köhler, Leipzig 1864, 2. Aufl. 1872. — 12. Einen eigenthümlichen Plan verfolgte nach dem Vorgang von Danz (Lehrbuch der K.-G., 2 Bde., Jena 1818 ff.) Professor Gieseler (gest. 1854; s. d. Art.), Lehrbuch der K.-G., 6 Bde., Bonn 1824—1857. Die eigene Geschichtsdarstellung ist nämlich in den ersten Bänden in gedrängter Kürze gehalten und wird durch umfassende Quellenauszüge unter dem Text erläutert und erweitert. Ein ruhig und nüchtern geschriebenes Handbuch der Kirchengeschichte, aber vielfach bloßer Auszug aus Schröckh, lieferte Engelhardt, Erlangen 1832 ff. Die drei ersten Bände geben den Text, der vierte die Belegstellen. Ein Lehrbuch der Kirchengeschichte, in streng protestantischem Geiste gehalten und wegen seiner praktischen Anlage geschätzt, verfaßte J. H. Kurtz, Mitau 1849, 11. Aufl. Leipzig 1890, 2 Bde. Desselben Verfassers ausführlicheres Handbuch der Kirchengeschichte reicht in 2 Bdn. und 4 Abth. bis Ende der Karolingerzeit. — 13. Die von Semler angebahnte Richtung des Vulgärrationalismus wurde wieder mit etwas mehr Geist erfüllt und mit wissenschaftlichem Gewande umkleidet durch Ferd. Christ. Baur in Tübingen (gest. 1860; s. d. Art.), der, durch seine scharfsinnige, freilich oft ebenso willkürliche Kritik alles Uebernatürliche zersetzend, das Christenthum in das Alltagsleben purer Menschlichkeit herabzerrte. Von ihm selbst erschienen: Das Christenthum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte, Tübingen 1853, 3. Aufl. 1863; Die christliche Kirche vom 4.—6. Jahrhundert und das Mittelalter. (Vgl. auch dessen Epochen der kirchlichen Geschichtschreibung, Tübingen 1852.) Nach seinem Tod erschienen noch: Die neuere Zeit, von seinem Sohne F. Baur, und Das 19. Jahrhundert, von seinem Schwiegersohne Zeller herausgegeben, Tübingen 1863 bis 1873. Mit dieser stark freisinnigen Richtung geistesverwandt zeigt sich auch A. F. Gfrörer (gest. 1861; s. d. Art.) in seiner Allgemeinen Kirchengeschichte, in 7 Theilen, bis Gregor VII. excl. reichend, Stuttgart 1841 ff. Ihm ist das Christenthum lediglich das Product der Zeitbildung, und in seiner Entwicklung sind nur rein irdische Factoren und zwar oft recht zweifelhafter Werthschätzung wirksam. Als eine Fortsetzung dieser Allgemeinen Geschichte kann des später zum Katholicismus übergetretenen Verfassers breit angelegte Geschichte Gregors VII. und seiner Zeit (s. o.) angesehen werden. Theilweise gehört auch Gfrörers Geschichte der Karolinger, Freiburg 1842, 2 Bde., und seine Monographie über Gustav Adolf, 2. Aufl. 1845, der kirchenhistorischen Literatur an. — 14. Eine Art Mittelstellung zwischen dieser und der orthodoxen Richtung nimmt Karl Hase in Jena ein durch sein überaus geschmackvolles Lehrbuch der Kirchengeschichte für akad. Vorlesungen, Leipzig 1834, 10. Aufl. 1877, mit oft trefflicher Charakteristik und geistreicher Auffassung. Er kann als Repräsentant der von Baur als „Halbe" charakterisirten Theologen gelten.

b. Ungleich weniger als die Lutheraner haben die Reformirten für allgemeine Kirchengeschichte geleistet, während sie in Specialwerken zum Theil Hervorragendes aufzuweisen haben, so z. B. Pear-

ſon, Dallæus, Dodwell, Beveridge, Bingham, Blondel, Uſher, Cave u. A. Allgemeine Kirchengeſchichten lieferten: Hottinger, Hist. eccl. N. T., Hannov. 1655 sq., in 9 Octavbänden bis in's 16. Jahrhundert reichend; Jac. Basnage (ſ. d. Art.), Hist. de l'église depuis J. Chr. jusqu'à présent, 2 vols., Rotterd. 1699; Sam. Basnage, Annales politico-ecclesiasticae, 3 voll., Rotterd. 1703; Frid. Spanheim, Hist. eccl., Lugd. Bat. 1701; Introductio ad historiam et antiquit. sacras, cum perpetuis castigationibus annalium Baronii etc., Lugd. Bat. 1687; Venema, Institut. hist. eccl. V. et N. T., 7 voll., Lugd. Bat. 1777 (ireniſch-gemäßigt); Jos. Milner, The History of the Church of Christ, London 1794—1809, 5 vols., verb. von Grantham 1847, deutſch von Mortimer 1849; James Robertson, History of the Christ. Church, London 1866, 4 vols., bis 1517 reichend; Etienne Chastel, Histoire du Christianisme depuis son origine jusqu'à nos jours, Paris 1881—1883, 5 vols.; Edm. de Pressensé, Histoire des trois premiers siècles de l'église chrét., 6 vols., Paris 1858—1867, deutſch von Fabarius, Leipzig 1864—1867; Ph. Schaff, Geſch. der alten Kirche von Chriſti Geburt bis Ende des 6. Jahrhunderts, deutſch bearb., 3 Thle., Leipzig 1867; neue engliſche Ausg. History of Christ. Church, New York and Edinb. 1882, 4 vols., bis 1073 reichend. Sodann gehören hieher auch noch mehrere Compendien von Turretin, Jablonski, Hofſtede de Groot (lateiniſch, Groning. 1835); Matter (franzöſiſch, Straßburg 1829); v. Schleiermacher, Berl. 1840.

c. Als bemerkenswerthe Anfänge kirchlicher Geſchichtsſchreibung aus der griechiſch-orthodoxen Kirche neueſter Zeit ſind zu nennen: Philaret, Kirchengeſchichte Rußlands, deutſch von Blumenthal, 2 Bde., Leipzig 1872; Diomedes Kyriakos, Ἱστορία ἐκκλησιαστική, 2 Bde., Athen 1881; Philaretos Bapheides, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία ἀπὸ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰ. Χριστοῦ μέχρι τῶν καθ' ἡμᾶς χρόνων, 2 Bde., Conſtantinopel 1884—1886, bis 1453 reichend.

IX. Specialwerke und Zeitſchriften. Neben den angeführten allgemeinen Werken entſtand ſeit der Reformation und namentlich in neueſter Zeit eine unüberſehbare Reihe kirchengeſchichtlicher Specialwerke, die an Werth und Gründlichkeit die allgemeinen Darſtellungen oft ſehr weit übertreffen. Faſt alle einzelnen Richtungen, Momente und Zeitalter der kirchenhiſtoriſchen Entwicklung wurden in beſondere Unterſuchung gezogen, aus den Quellen erörtert und kritiſch beleuchtet; das Wirken vieler hervorragender Perſonen in trefflichen Monographien genau unterſucht und dargeſtellt; viele Einzelerſcheinungen zum Gegenſtande detaillirter Behandlung gemacht, und namentlich die Kirchengeſchichte einzelner Länder mit großem Fleiße erforſcht, ja öfter aus den Archiven heraus erſt in's Leben geſetzt. In letzterer Beziehung wird die Gallia christiana, begonnen vom Mauriner Denys de Sainte-Marthe und ſeinen Ordensbrüdern (13 voll., Par. 1715—1785, theilweiſer Neudruck Par. 1872 sq.), fortgeſetzt von B. Hauréau (3 voll., Par. 1856—1863), und die oben genannte España sagrada von Florez unvergänglichen Ruhm behalten. Ein ähnliches Werk ſchuf für Italien der Ciſtercienſer Ughelli in der Italia sacra, 9 voll., Rom. 1642—1662, verbeſſert von J. Coleti, 10 voll., Venet. 1717 ad 1733; daran reiht ſich G. Cappelletti, Le chiese d'Italia, 24 voll., Venez. 1844 ss. Nicht minder bedeutend iſt Illyricum sacrum vom Jeſuiten D. Farlati (5 voll., Venet. 1751 ad 1775), fortgeſetzt von Coleti (voll. 6—8, ib. 1800 ad 1819). St. A. Morcelli ſchrieb Africa christiana, 3 voll., Brixiae 1816; ein claſſiſches Werk iſt der Oriens christianus, 3 voll., Par. 1740, von dem Dominicaner M. le Quien (geſt. 1733). In Deutſchland wollten die Benedictiner von St. Blaſien (ſ. d. Art. II, 913) in Nacheiferung der Mauriner eine Germania sacra ſchaffen, allein das herrliche Werk wurde, nachdem 1794—1803 die Geſchichte von vier Biſthümern erſchienen war, durch die Aufhebung des Kloſters vereitelt. Erſt in neuerer Zeit begann man durch Herausgabe der Quellen, Abfaſſung von Regeſtenwerken und Darſtellung der Geſchichte einzelner Diöceſen und Klöſter die Grundlagen für ein ähnliches Werk vorzubereiten (vgl. die Artt. über die einzelnen deutſchen Biſthümer). Eine Kirchengeſchichte Deutſchlands begann Rettberg; es erſchienen aber nur zwei Bände, Gött. 1846 bis 1848, bis zum Tode Karl des Gr. reichend. Auch Profeſſor Friedrich in München kam in ſeiner Kirchengeſchichte Deutſchlands, Bamb. 1866 bis 1869, nur bis zum zweiten Bande, der die Merovinger-Zeit behandelt. Neueſtens begann A. Hauk in Erlangen eine Kirchengeſchichte Deutſchlands, bis jetzt 2 Bde., Leipz. 1887—1889. Von umfaſſenderen Darſtellungen der Kirchengeſchichte anderer Länder ſind zu nennen: Longueval S. J., Histoire de l'église gallicane (nach dem Tode des Verfaſſers vollendet von Berthier), 18 vols., Par. 1730—1749, fortgeſetzt von J. M. Prat, Lyon et Par. 1847; Abbé Jager (geſt. 1868), Hist. de l'église cathol. de France, 19 vols., Par. 1862—1873; P. Gams, K.-Geſch. Spaniens, 3 Bde. in 5 Thln., Regensb. 1862 bis 1879; José de Sousa Amado, Historia da Egreja catholica em Portugal, no Brasil e nas Possessões Portuguezas, 5 voll., Lisboa 1870; Bellesheim, K.-Geſch. Schottlands, 2 Bde., Mainz 1883; Derſ., K.-Geſch. Irlands, ebd. 1890; Moll, Kerkengeschiednis van Nederland voor de hervorming, 6 voll., Utrecht 1864—1869; Fr. Münter, K.-Geſch. von Dänemark und Norwegen, 4 Bde., Leipz. 1823 bis 1833; Finni Johanaei Hist. eccles. Islandiae, 3 voll., Havn. 1772—1775; Petr. Bod, Histor. Hungarorum ecclesiastica, ed. Rauwenhoff,

Lugd. Bat. 1888 sq.; A. Frind, K.-Geſch. Böhmens, 2 Bde., Prag 1862—1866; J. Pelesz, Geſch. der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde., Wien 1878—1880; Likowski, Geſch. des Verfalles der unirten ruthenischen Kirche, deutſch Poſen 1885; H. J. Schmitt, Kritiſche Geſch. der neugriechiſchen und ruſſiſchen Kirche, Mainz 1840; N. Mason, History of the Holy Eastern Church, 4 vols., Lond. 1850 u. ſ. f. Rückſichtlich weiterer Specialwerke muß an dieſer Stelle auf die einſchlägigen Artikel des Lexikons verwieſen werden.

Es erübrigt noch, der Zeitſchriften Erwähnung zu thun, welche für unſere Zeit gewiſſermaßen an die Stelle der mittelalterlichen Annalen und Chroniken getreten ſind. Gleich dieſen iſt ihre Zahl Legion. Wie einſt faſt jede Diöceſe und jeder bedeutende Ort ſeine Chronik hatte, ſo beſitzen heute zahlreiche Genoſſenſchaften, Vereine, Provinzen und Länder ihre eigenen Zeitſchriften, in denen ſich ihre religiöſe Entwicklung wiederſpiegelt. Aus ihrer großen Zahl können hier wegen ihres unmittelbaren Werthes für die Kirchengeſchichte genannt werden: a. In Deutſchland: Theologiſche Quartalſchrift, 71 Jahrgänge, Tübingen 1819—1889; Der Katholik, 95 Bde., Mainz und Speier 1821—1849, N. F. von Heinrich und Moufang, 40 Jahrgänge à 2 Bde., Mainz 1850—1889; Hiſtoriſch-politiſche Blätter von Phillips und Görres, ſpäter von Jörg und Binder, 104 Bde., München 1838—1889; Oeſterr. theol. Vierteljahrſchrift, 13 Bde., Wien 1862—1874; Freib. Diöceſanarchiv, 21 Bde., Freib. 1868—1889; Stimmen aus Maria-Laach, 37 Bde., Freib. 1871—1889; Zeitſchrift für kath. Theologie, 13 Bde., Innsbr. 1877—1889; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner- und Ciſtercienſer-Orden, 10 Jahrgänge à 2 Bde., Wien, ſpäter Raigern 1880—1889; Hiſtoriſches Jahrbuch der Görres-Geſellſchaft, 10 Bde., Münſter, ſpäter München 1880—1889; Archiv für Literatur und Kirchengeſch. des M.-A. von Denifle und Ehrle, 5 Bde., Berlin, ſpäter Freiburg 1885—1889; de Waal, Römiſche Quartalſchrift, 3 Bde., Rom u. Freib. 1887—1889. — Theologiſche Studien und Kritiken, 62 Jahrgänge à 2 Bde., Hamburg und Gotha 1828—1889; Zeitſchrift für die hiſtor. Theologie von Illgen, Niedner und Kahnis, 45 Bde., Leipz. und Gotha 1832—1875, als Fortſetzung Zeitſchr. f. Kirchengeſchichte von Th. Brieger, 11 Bde., Gotha 1877 bis 1889; Allgemeines Repertorium für theolog. Lit. und kirchl. Statiſtik, 47 Bde., Berlin 1833 bis 1844, N. F. 64 Bde., 1845—1860; Zeitſchrift f. die geſammte luther. Theologie und Kirche, 39 Bde., Leipzig 1840—1878; Zeitſchr. f. wiſſ. Theologie v. Hilgenfeld, 32 Jahrgänge, Jena, ſpäter Halle u. Leipz. 1858—1889; Jahrbücher f. proteſt. Theologie, 15 Bde., Leipz. 1875—1889. — Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichte, 12 Bde., Frankf. und Hannov. 1820—1874, Fortſ. als Neues Archiv der Geſellſchaft für ältere deutſche Geſchichtskunde, 14 Bde., Hannov. 1876—1889; Hiſtoriſches Taſchenbuch von Raumer, 4 Folgen à 10 Bde., Leipz. 1830—1869, 5. Folge von Riehl, 10 Bde., 1871—1880, 6. Folge von Maurenbrecher, 9 Bde., 1882—1890; Archiv f. öſterr. Geſchichte, 75 Bde., Wien 1848—1889; Hiſtoriſche Zeitſchrift von Sybel, 62 Bde., München 1859—1889; Forſchungen z. deutſchen Geſchichte, 26 Bde., Gött. 1862—1886; Mittheilungen aus der hiſtor. Literatur, 17 Bde., Berlin 1873 bis 1889; Mittheilungen des Inſtituts f. öſterr. Geſchichtsforſchung, 10 Bde., Innsbr. 1880—1889, 2 Ergänzungs-Bde. 1885 und 1888; Jahresbericht der Geſchichtswiſſenſchaft, 10 Jahrgänge, Berlin 1880—1889; Quidde, Deutſche Zeitſchr. für Geſchichtswiſſenſchaft, 2 Bde., Freiburg 1889.

b. In der Schweiz: Archiv f. Schweizeriſche Geſchichte, 20 Bde., Zürich 1843—1875, N. F. Jahrbuch f. Schweizeriſche Geſchichte, 14 Bde., 1876—1889; Der Geſchichtsfreund. Mittheilungen des hiſtor. Vereins der fünf Orte, 44 Bde., Einſiedeln 1843—1889. — c. In Frankreich: Revue des questions historiques, 48 vols., Paris 1866—1889; Revue historique, dirigée par M. Monod et G. Fagniez, 42 vols., Par. 1876—1889; Revue de l'histoire des Religions, 20 vols., Par. 1880—1889; Mélanges d'Archéologie et d'Histoire, 9 vols., Par. et Rome 1881—1889; Bulletin de la Société de l'histoire du Protestantisme français, 37 vols., Par. 1853—1888. — d. In den Niederlanden: Kist en Royards, Archief voor kerkelijke Geschiedenis van Nederland, 20 voll., Leyden 1829—1849, Nieuw Archief, 2 voll., Schiedam 1852—1854; Studien en Bijdragen op't Gebied der historische Theologie, door Moll en Scheffer, 4 voll., Amsterd. 1870 tot 1878, Fortſ. Archief voor Nederlandsche Kerkgeschiedenis onder redactie van Acquoi, Rogge en Wybrands, 3 voll., 's Gravenhage 1886—1889; De Katholiek, Maandschrift, Leyden 1842—1889; Onze Wachter, Utrecht 1871—1886; Dietsche Warande, 's Gravenhage 1887—1889. — e. In Belgien: Revue catholique, 55 vols., Louvain 1843—1884; Précis historiques, 38 vols., Brux. 1852 à 1889; Analectes pour servir à l'hist. eccléss. de la Belgique, publ. par de Ram, 20 vols., Brux. 1864—1886; La Flandre, revue des monuments d'hist. et d'antiq., 19 vols., Bruges 1867—1880; Analecta Bollandiana, 8 voll., Brux. 1882—1889. — f. In England: The Annual Register, a Review of Public Events at Home and Abroad, 132 vols., Lond. 1758 to 1889; Dublin Review, Lond. 1836, new series 1863; Contemporary Review, 56 voll., London and New York 1866—1889; The English Historical Review, 4 vols., London 1886—1889. — g. In Italien: Archivio storico italiano, Serie I—IV, 93 voll., Firenze 1842—1887, Serie V, 4 voll., 1888—1889;

La Civiltà cattolica, Serie I—XIII, 152 voll., Seap., Firenze, Roma 1850—1889; Studi e Documenti di Storia e Diritto, Studi 9 voll., Documenti 4 voll., Roma 1880—1888; Rivista storica italiana, 6 voll., Torino 1884—1889. — h. Aus der griechischen Kirche sind erwähnenswerth die unionsfreundlichen Zeitschriften Ἀνατολή, eine Wochenschrift zu Hermopolis auf der Insel Syra, und Καθολικὸν ἐκπαιδευτήριον zu Constantinopel; im schismatischen Geiste sind gehalten Λόγος zu Athen und Ἐκκλησιαστικὴ ἀλήθεια, das officielle Organ des Patriarchen zu Constantinopel.

Ein ungemein reichhaltiges Verzeichniß der von den Akademien und den vielen historischen Vereinen der verschiedenen Länder und Provinzen herausgegebenen Zeitschriften findet sich bei U. Chevalier, Repertoire des Sources histor., Supplément, Par. 1888, pag. XXII—XLII. [Knöpfler.]

Kirchengesetz, s. Canon.

Kirchengewalt (potestas ecclesiastica) ist der Inbegriff derjenigen Befugnisse, welche Christus der Herr seiner Kirche zur Erreichung ihres Zweckes verliehen hat. Der nächste Zweck der Kirche ist die Heiligung ihrer Mitglieder (Röm. 6, 22; vgl. Cavagnis, Institutt. jur. publ. Eccles., ed. II, 1888, I, 23). Die Kirche aber ward als eine societas perfecta gestiftet (vgl. Syllabus, Thes. 19), d. h. als eine solche, quae est in se completa adeoque media ad suum finem obtinendum sufficientia in semetipsa habet (Tarquini, Jur. publ. ecclesiast. institut. 4). Nun aber erfordert die Heiligung der Menschheit ein Zweifaches: 1. daß derselben alle zum Heile erforderlichen Gnaden vermittelt werden; 2. daß sie angehalten werde, ihrerseits alles zu erfüllen, was nöthig ist, um die Gnade zu bewahren und wirksam zu machen. Da diese beiden Beziehungen der kirchlichen Gewalt wesentlich von einander verschieden sind und andererseits den Inhalt der kirchlichen Wirksamkeit zur Heiligung der Menschheit erschöpfen, so ergibt sich sofort, daß „die alte scholastisch-canonistische Eintheilung (der Kirchengewalt) in die potestas ordinis und jurisdictionis formell die einzig correcte ist" (Scheeben, Dogmatik I, 67). Die potestas ordinis vermittelt nämlich der Menschheit die nöthigen Gnaden, während die potestas jurisdictionis alle jene Befugnisse umfaßt, welche der Kirche zur Fructificirung dieser Gnaden verliehen sind. (Vgl. Tarquini l. c. 82; Mazzella, De religione et ecclesia, Romae 1880, 583 sq.) Gleichwohl versuchten neuere deutsche Canonisten (Walter, Phillips, Permaneder, Ginzel und Richter, s. Hinschius, Kirchenrecht I, 164, N. 3; Moulart, Kirche und Staat, Mainz 1881, 14 f. und 401 f., redet ebenfalls nur von der Dreitheilung) diese althergebrachte (vgl. 2, 2, q. 39, a. 3; Cat. Rom. P. 2, c. 7, § 6) Zweitheilung durch eine Dreitheilung: potestas ordinis (s. ministerii), magisterii und jurisdictionis (s. imperii), zu verdrängen. Hauptsächlich wurde nämlich gegen jene Zweitheilung eingewendet, dieselbe biete für das Lehramt keine angemessene Stelle dar, so daß dieses „entweder ganz ignorirt oder von den Einen unter die potestas ordinis, von den Anderen unter die potestas jurisdictionis gezogen werde, was mehr oder weniger schief sei" (Walter, Kirchenrecht, 14. Aufl., § 14, N. 5). Hinschius (a. a. O. I, 164 f.) bemüht sich, diesen Einwand zu widerlegen. Jedoch ist seine Darlegung theils unklar oder wenigstens nicht beweisend, theils aber, was insbesondere die Lehrbefugniß der Laien, „welche diesen nicht entzogen werden könne", betrifft, völlig uncorrect. Die richtige Antwort auf jenen Einwand ertheilt Tarquini (l. c. 2 nota): Si purum sit magisterium, potestas dici nequit; sin autem ita concipitur ut jus eidem insit inclinandi fideles in obsequium fidei, eorumque assensum imperandi, pars est potestatis jurisdictionis. Das vaticanische Concil spricht sich in der Const. Pastor aeternus c. 4 dahin aus: Ipso autem Apostolico primatu, quem Romanus Pontifex tamquam Petri, principis Apostolorum, successor in universam Ecclesiam obtinet, supremam quoque magisterii potestatem comprehendi haec S. Sedes semper tenuit (vgl. auch Cavagnis l. c. I, 24). Demnach kann die potestas magisterii wohl als Unterabtheilung der potestas jurisdictionis, nicht aber als drittes Nebenglied zur potestas ordinis und potestas jurisdictionis angesehen werden. Bei einer Vergleichung der potestas ordinis und der potestas jurisdictionis ergibt sich hinsichtlich des Uebertragungsactes der Unterschied, daß jene per aliquam consecrationem verliehen wird und wegen des character indelebilis, den sie einprägt, unverlierbar ist, während die potestas jurisdictionis nach dem hl. Thomas ex simplici injunctione hominis confertur, et talis potestas non immobiliter adhaeret. In Folge dessen begründet auch die potestas ordinis einen besondern kirchlichen Stand, während die Jurisdiction zwar regelmäßig nur Clerikern verliehen wird, aber doch an sich auch Laien übertragen werden könnte. Endlich bezieht sich die potestas ordinis vorzugsweise ad verum Christi Domini corpus in ss. Eucharistia, während die potestas jurisdictionis tota in Christi corpore mystico versatur (Cat. Rom. l. c.).

Entsprechend der Zweitheilung bei der potestas ecclesiastica ist auch eine zweifache Hierarchie (d. i. Unter- und Ueberordnung zwischen den in verschiedenem Umfange mit jenen Gewalten Betrauten) zu unterscheiden: hierarchia ordinis und hierarchia jurisdictionis. Die einzelnen Stufen dieser beiden Hierarchien sind theils juris divini, theils juris ecclesiastici. In der hierarchia ordinis sind juris divini: Episcopat, Presbyterat und Diaconat, während das Subdiaconat und die niederen Weihen durch das jus ecclesiasticum als Vorbereitungsstufen zugefügt wurden. Die

hierarchia jurisdictionis zählt nur zwei Stufen, welche auf dem jus divinum beruhen: Primat und Episcopat. Von beiden Stufen haben sich aber nach kirchlichem Rechte mannigfache Unterstufen abgezweigt, nämlich von dem Primat die Aemter der Patriarchen, Exarchen, Primaten, Erzbischöfe, von dem Episcopate die Aemter der Archidiaconen, Decane u. s. f. (vgl. d. Art. Hierarchie [Phillips], wo eine etwas abweichende Darlegung versucht wird).

Während über die potestas ordinis bei der Lehre von den Sacramenten, namentlich von der Priesterweihe, zu handeln ist (s. die betreffenden Artt.), muß es hier genügen, die potestas jurisdictionis in Kürze zu besprechen. Herkömmlich scheidet man dieselbe: 1. nach ihrem Inhalte in die gesetzgebende, richterliche und Executiv- oder Zwangsgewalt (potestas legislativa, judiciaria und executiva oder coactiva). Den dogmatischen Beweis für diese dreifache Gewalt der Kirche s. bei Mazzella l. c. n. 757—765. Daß ferner diese dreifache Gewalt aus dem Begriff der Kirche als societas perfecta nothwendig sich ergibt, s. Tarquini l. c. 5 sqq.; Moulart a. a. O. 407 ff.; Cavagnis l. c. I, 60 sqq. Gegen diese allgemein und mit Recht adoptirte Dreitheilung polemisirt Hinschius (a. a. O. I, 167) ohne stichhaltigen Grund. Denn gesetzt auch, „diese Scheidung wäre aus dem Gebiete des Staatsrechts herübergenommen", so kann es nur consequent erscheinen, der Kirche als societas perfecta analoge Gewalten beizulegen, wie sie der Staat auf seinem Gebiete in Anspruch nimmt. Es leuchtet aber sofort ein, daß eine gesetzgebende und richterliche Gewalt ohne entsprechende Executive fast illusorisch wäre. — 2. Object der kirchlichen Jurisdiction ist a) dasjenige, was jeder katholische Christ zu glauben hat, b) alles, was jedem Mitglied der katholischen Kirche, sei es als Cleriker, sei es als Laie, zu thun obliegt. In beiden Richtungen entfaltet sich dementsprechend die dreifache Jurisdictionsgewalt der Kirche, nämlich die gesetzgebende a) in der propositio der Glaubenslehren, b) in dem Erlaß der Disciplinargesetze; die richterliche a) in der Entscheidung der Glaubensstreitigkeiten, b) in der sog. Civilgerichtsbarkeit, welche entweder strittige (contentiosa) oder freiwillige (voluntaria) ist (letztere gehört als vorwiegend administrative, außergerichtliche Function zu der Executivgewalt); endlich die vollziehende Gewalt a) in der Bestrafung des Irr- und Unglaubens, Inquisition (s. d. Art.), b) in der Bestrafung der Verbrechen gegen die kirchliche Disciplin, Strafgerichtsbarkeit (s. d. Art. Prozeß, canonischer). — 3. Dem Umfange nach erstreckt sich die potestas jurisdictionis der Kirche soweit, als die Erreichung ihres Zweckes dieß erfordert. Dieß folgt aus dem Begriff der societas perfecta. Da nun aber die an sich rein geistigen und übernatürlichen Ziele der Kirche die Anwendung zeitlicher und natürlicher Mittel, sowie die Beseitigung zeitlicher und natürlicher Hemmnisse nothwendig voraussetzen, so muß die Kirche, wenigstens insofern diese Nothwendigkeit vorliegt, auch eine Jurisdiction in zeitlichen Dingen für sich in Anspruch nehmen. Allerdings wäre es Pflicht des brachium saeculare, in dieser Hinsicht der Kirche Beistand und Schutz zu gewähren, und je mehr der Staat sich dieser seiner Pflicht bewußt ist und ihr gerecht wird, desto weniger wird die Kirche sich veranlaßt sehen, mit zeitlichen Angelegenheiten sich zu befassen. Immerhin gibt es aber hier Gebiete, welche die Kirche selbst dem bestgesinnten Staate nie völlig überlassen kann, ohne die freie Entfaltung ihrer eigentlichsten Thätigkeit in Frage zu stellen. Man denke nur an die kirchliche Vermögensverwaltung (s. d. Art.). Wie weit nun aber diese potestas ecclesiae in temporalia sich erstrecke, ist auch unter katholischen Theologen und Canonisten sehr bestritten. (Vgl. Hergenröther, Katholische Kirche und christlicher Staat, 377 ff.; Moulart a. a. O. 168 ff.) Aus dem Vorhergehenden ergibt sich, daß die Bezeichnung jurisdictio kirchenrechtlich in verschiedenem Sinne gebraucht wird. Denn nicht bloß die Gerichtsbarkeit im engern Sinne als Criminal- oder Civil- (strittige) Gerichtsbarkeit, sondern auch die rein administrativen Functionen, mit einem Worte das ganze äußere Kirchenregiment wird jurisdictio genannt. (Auch die Befugniß pro foro interno [s. d. Art. Forum] sive sacramentali sive non sacramentali, Sünden u. s. f. nachzulassen, wird analog jurisdictio genannt, nicht bloß insofern es sich um die Ausübung des Richteramtes pro foro interno bei dem Nachlaß der Sünden handelt, sondern auch insofern eine gratia für das Gewissensforum verliehen, also ein bloß administrativer Act gesetzt wird.) Im Einklang mit diesem kirchenrechtlichen Sprachgebrauch heißt jeder Träger der kirchlichen Jurisdiction, mag dieß eine judicielle oder eine bloß administrative oder beides zugleich sein, judex (vgl. die Decretalentitel: De judice delegato und De judice ordinario). Ueber die jurisdictio ordinaria, delegata, quasi ordinaria u. s. f. s. d. Art. Delegation. [Kreutzwald.]

Kirchengut, s. Kirchenvermögen.

Kircheninventar (inventarium, in der Gesetzessprache auch repertorium, synopsis bonorum, ἀναγραφή) ist überhaupt ein Verzeichniß von dem Eigenthum einer Kirche. Nach dem bestehenden Sprachgebrauch ist dasselbe eine unter öffentlicher Auctorität verfaßte Beschreibung aller nutzbringenden Rechte und aller beweglichen und unbeweglichen Habe einer Kirche; oder es ist die Beschreibung der Utensilien, die zum Kirchengebrauche vorhanden sind. Da der Ausdruck inventarium häufig von dem Complexe beweglicher Gegenstände, z. B. bei einem Landgute, gebraucht wird, so kann man unter Kircheninventar auch die einer Kirche angehörigen Gegenstände und Geräthschaften verstehen, ohne daß dabei an ein bestimmtes Verzeichniß zu denken ist. Nach dem römischen Rechte wird von jedem Verwalter fremden Ver-

ablegens, der zur Rechnungsablegung verbunden ist, von jedem Geschäftsführer, sowie überhaupt von jedem, der einen Complex von Gegenständen in Verwahrung und dieselben wieder auszuliefern hat, die Anfertigung eines Inventariums gefordert; dieß hat er denen einzuhändigen, welche an ihn Anspruch zu machen haben. Wie diese Verordnung den Zweck hat, den Eigenthümer in seinem Besitze sicher zu stellen, so dient das Kircheninventar ebenfalls als Controle für die Verwaltung und Aufbewahrung des einer Kirche zugehörenden Eigenthums und Vermögens. [Khuen.]

Kirchenjahr (annus ecclesiasticus) ist die in dem Zeitraum eines Jahres verlaufende, kirchlich festgesetzte Ordnung der religiösen Feste und Festzeiten. Wie das natürliche Jahr sich nach der Zeit bemißt, in welcher die Erde ihre Bahn um die Sonne oder nach der Volksanschauung die Sonne ihren auf- und absteigenden Kreislauf um unsern Planeten beschreibt, und wie das bürgerliche Jahr diesen siderischen Zeitlauf in Monate abgrenzt und die Folge der einzelnen Tage zu Wochen zusammenstellt, so bestimmt die Kirche das Jahr und seine heiligen Zeiten zur Feier des Cultus und zur Vermittlung des Gnadenlebens (annus liturgicus), ihr Sonnenjahr, nach dem Laufe, den die Sonne der Gerechtigkeit genommen hat; ihre Sonne ist der menschgewordene Sohn Gottes, und der Lauf dieser Sonne das Werk der Erlösung. Dieses faßt die Kirche zusammen und repräsentirt es den Gläubigen in der Zeitfolge eines Jahres, indem sie die Hauptmomente des Erlösungswerkes nach ihrer chronologischen Abfolge in der Feier des heiligen Opfers und dem canonischen Stundengebete darstellt und mystisch erneuert: die Menschwerdung und Offenbarung des Herrn, seinen Kreuzestod und seine Verherrlichung und die in der Herabkunft des heiligen Geistes vollzogene und seitdem fortwaltende Zuwendung der Erlösungsgnade an die Menschheit. „So umfaßt das Kirchenjahr seinem Inhalte nach einen viel weitern Kreis als den Zeitraum eines gewöhnlichen Jahres; es erstreckt sich zurück auf den Beginn und voraus bis zur Vollendung des Erlösungswerkes Christi" (Amberger, Pastoraltheologie, 4. Aufl., II, 647). Ihrer äußern Seite nach ist die Feier des Kirchenjahres eine Gedächtniß- oder Erinnerungsfeier, eine Jahr für Jahr sich erneuernde und in den wechselnden Meßgebeten und Officien mit dramatischer Lebendigkeit begangene Commemoration der Heilsthatsachen; ihrem innern Wesen nach ist sie die Vergegenwärtigung, die wirkliche Erneuerung jener Heilsthatsachen, welche sich durch das heilige Opfer wesentlich vollzieht und in den liturgischen Formularen ihren besondern Ausdruck findet. Durch die im Opfer und im Stundengebet sich entfaltende Liturgie wird die Feier des Kirchenjahres zur Gottesverehrung und zur Gnadenspende, zum latreutischen Cult und zur Zuwendung der Erlösungsgnade an die Menschheit und den einzelnen Gläubigen; der annus ecclesiasticus, annus liturgicus wird zum annus sacer.

I. Das Jahr theilt sich zunächst nach Wochen ab. Die siebentägige Woche (hebdomas), als Maß für sechs Arbeitstage und einen Tag der Ruhe und des religiösen Cults, war, wie für die Juden, so auch für die Christen durch die ersten Verse der Genesis vorgezeichnet. Als die Woche von sieben Tagen die neuntägige Woche der Römer (nundinum) gegen Ende der Republik verdrängte, waren auch im Abendlande für die christlich-biblische Theilung und Heiligung der Zeit die bürgerlichen Verhältnisse vorbereitet. Wie es der Herr gethan, so feierten seine Jünger und die junge Kirche in Jerusalem anfänglich noch den siebenten Wochentag, den Sabbat, als Ruhetag; es wurde jedoch bald der erste Wochentag als Tag der Ruhe, des Gebetes und der wöchentlichen Liturgie begangen. Dieser war durch die Vollendung des Erlösungswerkes, durch die Auferstehung Christi, ausgezeichnet und vom Herrn selbst wie geweiht und geheiligt. Am ersten Tage nach dem Sabbat, am Ostersonntag und am folgenden Sonntag, sind die Apostel versammelt, als der auferstandene Herr ihnen erscheint (Joh. 20, 19. 26); am ersten Tage der Woche wird der heilige Geist ausgegossen und die Kirche gegründet; am ersten Tage der Woche sind die Gläubigen in Troas zum Brodbrechen versammelt (Apg. 20, 7); am Sonntag sollen, weil es der Tag des feierlichen Gottesdienstes ist, Gaben zur Unterstützung der Armen der Muttergemeinde Jerusalem gesammelt werden (1 Cor. 16, 2). So ist seit der apostolischen Zeit der Sonntag, der bald der erste, bald der achte Tag genannt wird, der ständige wöchentliche Ruhe- und Feiertag der Christenheit, der durch Lesung der heiligen Schrift, Verkündigung des Evangeliums, Darbringung des heiligen Opfers, Communion der Gläubigen gefeiert wird. Der Anfang der Weltschöpfung, vor allem die Auferstehung des Herrn und in Verbindung damit die mystische Auferstehung der Gläubigen in der heiligen Taufe, sowie die Herabkunft des heiligen Geistes sind die Thatsachen, welche auf diesen Tag zusammentreffen und ihn zum „Tag des Herrn" (dies Dominica, Dominica schlechthin, ἡμέρα κυριακή, ἡμέρα κυριώνυμος, ἡμέρα ἀναστάσιμος), sowie zum geeigneten Termin für die Feier des Geheimnisses von der heiligen Dreifaltigkeit machen. Sein Gebetsofficium ist die Norm geworden, nach welcher die Festofficien sich ausgestaltet haben. Zu Anfang des 4. Jahrhunderts erscheint die Sonntagsheiligung als kirchliches Gebot, welches die schon von Tertullian (De coron. 4) erwähnte Einstellung der Arbeit neben der Betheiligung am Gottesdienste fordert. Kaiser Constantin sanctionirte diese Heilighaltung durch ein Staatsgesetz und untersagte außer dem Arbeiten auch den öffentlichen Geschäftsverkehr und die gerichtlichen Verhandlungen; die Freilassung der

Sklaven blieb jedoch gestattet. Als festlicher Tag schließt der Sonntag das Fasten aus. Die seiner Feier zu Grunde liegenden Thatsachen finden ihren symbolischen Ausdruck in der Austheilung des Weihwassers vor dem Hauptgottesdienst, in dem Psalm Confitemini in der Prim und In exitu in der Vesper, im Te Deum der Matutin und im Gloria der Messe, in dem Stehen bei den liturgischen Gebeten (Die dominico jejunium nefas ducimus vel de geniculis adorare. Tertull., De cor. 4). Das Geheimniß der Trinität insbesondere verherrlichen das 8. Responsorium der Matutin mit dem Trisagion, das Symbolum Athanasianum in der Prim, das Credo und (seit 1759) die Praefatio de Trinitate in der heiligen Messe. Die Griechen erneuern das Andenken an das Ostergeheimniß dadurch, daß sie im Morgenofficium eines jeden Sonntags vom Schluß der österlichen Zeit eines Jahres (am ersten Sonntag nach Pfingsten) bis zum Wiederbeginn derselben im folgenden Jahre (am Palmsonntag) ein Evangelium von der Auferstehung verlesen; zu diesem Zweck haben sie die Berichte der Evangelien in 11 Pericopen (τὰ ἕνδεκα ἑωθινὰ εὐαγγέλια) getheilt, welche in regelmäßigem Kreislauf sich wiederholen (s. Nilles, Kalendarium manuale II, 291).

Dieser allgemeine Charakter der Sonntage wird durch die Festzeiten mehrfach modificirt. Der Oster- und Pfingstsonntag werden sowohl den Sonntagen als auch den Festen beigezählt. Als Sonntage werden sie mit denjenigen, welche der Vorfeier vor Weihnachten und vor Ostern angehören, liturgisch als Dominicae majores bezeichnet. Unter diesen sind diejenigen, welche die Festzeiten eröffnen oder in denselben besonders hervortreten, als Dom. 1. classis dadurch ausgezeichnet, daß sie jede anderweitige Festfeier ausschließen, nämlich der erste Sonntag des Advents und der Fastenzeit, der Passions- und der Palmsonntag, der Ostersonntag, der weiße Sonntag sowie der Pfingstsonntag und wegen des ihm zugewiesenen Dreifaltigkeitsfestes auch der erste Sonntag nach Pfingsten. Die übrigen neun, nämlich je drei Sonntage im Advent, in der Septuagesimalzeit und in der Quadragesima, sind Dom. 2. classis, deren Officium durch etwa einfallende hohe Festlichkeiten verdrängt wird. Die Sonntage, welche außerhalb jener Festzeiten stehen, die Dominicae per annum, lassen als Dom. minores die einfallenden festa duplicia zu. Alle Sonntage aber haben in der liturgischen Feier eine solche Bedeutung, daß sie, wenn ihr Officium auch einem höhern Festofficium weichen muß, stets eine Commemoration beanspruchen. Einzig diejenigen Sonntage, welche zwischen Weihnachten und die Octav von Epiphanie fallen, werden an den Festen nicht commemorirt; es sind dieß die Dominicae vacantes, welche vor den Festen dieser ältesten Festzeit vollständig zurücktreten und statt eines eigenen Officiums das festliche Officium haben. — Während in der abendländischen Liturgie der Sonntag die Woche eröffnet, so daß die Wochentage sich an den vorhergehenden Sonntag anschließen und die Woche nach diesem benannt wird, zählen und benennen die Griechen die Wochen durchgängig nach dem folgenden Sonntage (s. Nilles, l. c. II, p. XXV).

Das christliche Leben als Leben in der Gnade, das zum ewigen Leben der Ruhe in Gott sich verklären soll, ist dem der Welt und ihren Interessen dienenden Leben gegenüber eine beständige Festfeier (feriatio). Dieser Anschauung gemäß erscheinen schon frühe die Wochentage als „Ferien"; zur Deutung des Namens s. d. Art. Feria, oben IV, 1357. Der von der Astrologie der Babylonier herrührende Gebrauch, jeden der sieben Wochentage unter die Herrschaft eines Planeten zu stellen und mit dem Namen desselben zu belegen, wird im kirchlichen Leben bereits im 3. Jahrhundert durch die einfache Zählung der Ferien verdrängt. Der erste Tag, in dieser Zählung die feria prima, behauptet als Tag des Herrn vorzugsweise seinen liturgischen Namen dies Dominica, ἡμέρα κυριακή; die folgenden Wochentage schließen sich als feria 2, feria 3 u. s. w. an den Sonntag an; dem letzten Tage aber verbleibt in Erinnerung an die alttestamentliche Heilsordnung der von der Schöpfungswoche an geheiligte und im Evangelium so oft wiederholte Name Sabbat. Wohl von den Judenchristen her behielt im Orient der Sabbat einen mehr festlichen Charakter als die übrigen Tage, während derselbe von der lateinischen Kirche mit Ausnahme Mailands, Galliens und Afrika's in Erinnerung an die Grabesruhe Christi als Fasttag begangen wurde (S. Hier. Ep. 28 ad Lucin.). Wie in der Sonntagsfeier vor Allem das Geheimniß des Ostersonntags sich stets erneuerte, so wurden auch der Freitag als erneuter Charfreitag und der Mittwoch als der Tag, an welchem die Juden den Tod Christi beschlossen und Judas sich ihrem Beschluß dienstbar gemacht hat, liturgisch ausgezeichnete Tage, Stationstage, welche man mit Fasten bis zum Nachmittag und mit Gottesdienst beging (s. Tertull., De orat. 19). Als Abstinenztage haben sich in der lateinischen Kirche die Freitage und, wo nicht dispensirt ist, die Samstage, und als Fasttage jene Stationstage mit einer eigenen Ferialmesse in den Frohnfasten der vier Jahreszeiten (Quatember in der ersten Fastenund in der Pfingstwoche, im September und December) erhalten (vgl. d. Art. Fastenzeiten II, oben IV, 1267). Die Ferien der Quadragesima vor Ostern behielten lange Zeit hindurch ihren Ferialcharakter in dem Maße, daß die Feier von Heiligenfesten an denselben unzulässig erschien; jede dieser Ferien hat noch jetzt ihre eigene Messe, und zu einer jeden verzeichnet das römische Missale die Kirche Roms, in welcher der Stationsgottesdienst zu halten war. Auch die Wochentage des Advents machen sich als Ferien in der Liturgie geltend; da sie jedoch keine eigenen Messen besitzen, so muß für deren Feier, wie für die gewöhnlichen Ferien des Jahres, auf die Messe und

im Officium auf die Oration des vorhergehenden Sonntags zurückgegriffen werden. Seit dem Concil von Arles vom Jahre 511 tritt als ausgezeichnete Ferie der Rogationsmontag vor dem Feste Christi Himmelfahrt ein; die litaniae minores an den beiden folgenden Ferien und die zur Zeit Gregors d. Gr. am 25. April als litania major bereits allbekannte Procession haben auf das Tagesofficium keinen Einfluß. Die Ferien des Advents, der Quadragesima, der Quatember und der Rogationsmontag gelten liturgisch als feriae majores, de quibus semper fit commemoratio. Die Ferien der Oster- und Pfingstwoche, welche den Festcharakter ihres Sonntags haben, werden mit dem Aschermittwoch und den Tagen der Charwoche in den Rubriken als feriae privilegiatae bezeichnet, d. h. als solche, welche kein Fest zulassen. Alle übrigen Ferien des Jahres müssen als feriae minores jedem Feste, auch dem festum simplex, weichen. Die Ferien von Ostern bis Pfingsten erscheinen ähnlich wie die Sonntage des Jahres als fortgesetzte Feier der Auferstehung und bekunden dieß durch das Te Deum im Officium und das Gloria in der Messe, durch das Stehen bei den Gebeten und den Ausschluß aller Fasttage mit Ausnahme der Vigil und Quatember vor Pfingsten. Der Gebrauch, die feriae minores der Verehrung bestimmter Geheimnisse oder Heiligen wenigstens durch eine Votivmesse zu weihen, stammt aus dem frühen Mittelalter; das römische Missale verzeichnet die den einzelnen Wochentagen (Ferien) entsprechenden Votivmessen in einer diese Formulare einleitenden Rubrik. Zur Erleichterung des Gebetspensums hat 1883 Leo XIII. dem gesammten Clerus für die mit Festen nicht besetzten Wochentage außer dem Aschermittwoch, der Passions- und Charwoche und den letzten acht Tagen vor Weihnachten Votivofficien mit dem Ritus eines festum semiduplex und den entsprechenden Messen concedirt, und zwar für Montag de ss. Angelis, Dienstag de ss. Apostolis (in der Stadt Rom de ss. Apostolis Petro et Paulo), Mittwoch de s. Joseph, Donnerstag de ss. Sacramento, Freitag de Passione und Samstag de Immaculata Conceptione. Mit dem Kirchenjahre stehen diese Officien in keinem Zusammenhang.

II. Die Feste und Festzeiten. Die Erinnerungsfeier und Vergegenwärtigung der Thatsachen, welche in dem Werke der Erlösung als Angelpunkte erscheinen, begeht die Kirche an den Hauptfesten: Weihnachten mit Epiphanie, Ostern und Pfingsten; diese Feste, welche ihrem Wesen nach als Feste des Herrn sich darstellen, bilden auch die Angelpunkte des Kirchenjahres. Die Geheimnisse und Thatsachen, welche nicht von derselben hohen Bedeutung sind, bilden den Gegenstand der Feste niederer Rangordnung. Auch die Heiligen, in denen das Werk der Erlösung zur Vollendung gelangt ist, ehrt die Kirche durch die Feier der an einem bestimmten Monatstage wiederkehrenden jährlichen Gedächtnißtage; in ihrem letzten Grunde haben diese Feste gleichfalls Christum zu ihrem Hauptgegenstande; sie stehen im Kirchenjahr, sind jedoch ohne Einfluß auf dessen Entfaltung. Ueber die Rangordnung und Solemnität der Feste s. d. Art. Feste I (oben IV, 1391 ff.).

Die höheren Feste des Herrn und der Heiligen haben ihre nächste Vorfeier in den Vigilien, ihre Nachfeier in den Octaven. — Der Name Vigilie, welcher der römischen Militärsprache entnommen ist, deutet darauf hin, daß diese Vorfeier durch Gottesdienst zunächst in der dem Feste vorangehenden Nacht begangen wurde. Tertullian (De orat. 29) gebraucht zuerst das Wort Vigilie für den nächtlichen Gottesdienst im Gegensatz zu dem „Stationsdienste“ in der liturgischen Tagesfeier. Veranlassung zu solcher Feier boten in den Evangelien die vielfachen Mahnworte, zu wachen, und vor Allem die Gleichnisse, unter denen der Herr das christliche Leben darstellt (Matth. 25, 6 ff. Marc. 13, 32 ff. Luc. 12, 35 ff.). Unzuträglichkeiten, wie sie bereits der hl. Hieronymus (Adv. Vigil. 10) andeutet, führten dazu, seit dem 11. Jahrhundert die Vigilien auf den dem Feste unmittelbar vorangehenden Tag zu verlegen und diesen mit Officium und Messe und zugleich als Fasttag zu begehen. Die Vigilien der ältesten Feste (Weihnachten, Epiphanie und Pfingsten, sowie Ostern, wenn der Charsamstag als Vigil gelten soll), lassen als vigiliae majores im Gegensatz zu den übrigen (v. minores oder communes) die Feier eines Festes nicht zu. Unter den seit dem 13. Jahrhundert eingeführten Festen ist einzig das der Unbefleckten Empfängniß, und zwar erst seit 1879, durch eine Vigil ausgezeichnet. — Das Vorbild der Octaven war in der alttestamentlichen Festfeier gegeben (vgl. 3 Kön. 8, 65). Seit der apostolischen Zeit wurde Ostern und Pfingsten eine Woche hindurch gefeiert; da diese Feste bereits mit ihrer Vigil begannen, so schlossen und schließen jetzt noch diese beiden Festwochen mit der Non des folgenden Samstags. Die zunächst nach diesen in die liturgische Feier eingetretenen Octaven von Epiphanie, Weihnachten und Christi Himmelfahrt gestalteten sich in der Weise, daß der achte Tag nach dem Feste, d. i. derselbe Wochentag, auf welchen das Fest fällt, mit größerer Feierlichkeit, gleichsam als eine Wiederholung des Festes, begangen wurde. Die hervorragenden Heiligenfeste erhielten erst seit dem 8. Jahrhundert eine Octav, deren Feier sich vorerst auf den achten Tag beschränkte. Diese dies octava gab der ganzen Festwoche den Namen und behauptete auch einen höhern Rang gegenüber den Tagen, welche zwischen ihr und dem Feste liegen und als dies (secunda, ...) infra octavam gezählt werden. Die abendländische Festordnung zählt 16 allgemein verpflichtende Octaven, wozu für die einzelnen Kirchen noch die der Kirchweihe und des Titularfestes, bezw. des Patrociniums hinzutreten. Die Octaven von Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Pfingsten und Frohnleichnam haben bezüglich der Feste,

welche während derselben begangen werden können, eigene Vorrechte (octavae privilegiatae). Der orientalischen Kirche ist außer den beiden Festwochen von Ostern und Pfingsten die Feier von Octaven fremd geblieben.

Dadurch, daß die Hauptfeste die Wochen, welche ihnen unmittelbar vorangehen und folgen, in den Bereich ihrer Feier einbeziehen und denselben ein besonderes liturgisches Gepräge geben, entstehen **die heiligen Zeiten**. Wenn dieselben in manchem Betracht mit den natürlichen Jahreszeiten in Einklang stehen, so kann in dieser Harmonie eine Bestätigung dafür gefunden werden, daß die Veranstaltungen der Gnade an die natürlichen Dinge sich anschließen; diese Uebereinstimmung macht sich übrigens nur in unserer, dem Christenthum zunächst erschlossenen nördlichen Hemisphäre geltend. Der liturgische Winter (pars hiemalis Breviarii) tritt mit dem ersten Adventssonntage ein; der Frühling (pars verna Brev.) mit dem ersten Sonntag der Fastenzeit und erblüht zu voller Pracht mit Ostern und Pfingsten. Die Wochen nach Pfingsten vertheilen sich auf die beiden letzten Quartale; vom Dreifaltigkeitssonntag bis Ende August läuft der Sommer (pars aestiva Brev.) und vom ersten Sonntag des September bis zur Non des Samstags vor dem ersten Adventssonntage der Herbst (pars autumnalis Brev.). Diese äußerliche Theilung ergibt sich aus der technischen Einrichtung des Breviers; im Missale ist dieselbe nicht angedeutet; im Ganzen entspricht sie aber auch dem Bau und Wesen des Kirchenjahres selbst. In der griechischen Kirche vertheilen sich die beweglichen Feste ohne Rücksicht auf den Anfang des Jahres, der am 1. September eintritt, in drei Gruppen. 1. Die Zeit vor Ostern beginnt mit dem Sonntag vom Pharisäer und Zöllner, welcher dem letzten Sonntag nach Epiphanie der römischen Ordnung entspricht; diese Zeit und ihre Festreihe wird, wie das ihre Officien enthaltende Buch, τριῴδιον genannt. 2. Die Feste vom Ostersonntag bis zum ersten Sonntag nach Pfingsten, dem Allerheiligenfeste der Griechen, bilden das πεντηκοστάριον. 3. Die Zeit vom zweiten Sonntage nach Pfingsten bis zum letzten nach Epiphanie gehört dem ὀκτώηχος an; die Sonntage dieser Zeit werden, entsprechend ihren evangelischen Pericopen, bis zum 14. nach Pfingsten als κυριακαὶ τοῦ Ματθαίου, die folgenden bis zu unserem zweiten Adventssonntage und die nach Epiphanie als κ. τοῦ Λουκᾶ bezeichnet (s. Nilles, l. c. II, p. XXVI sqq.).

1. Den Beginn des Erlösungswerkes feierte das Alterthum und zwar allgemein seit dem ersten Concil von Nicäa (325) vorerst in der „Epiphanie" oder „Theophanie" (6. Januar), dem Feste der in der Berufung der Magier, bei der Taufe und dem ersten Wunder Jesu geschehenen Offenbarung der Gottheit Christi. Ein eigenes Fest der Geburt des Herrn, unser **Weihnachtsfest** (25. December), ist unter Papst Liberius 354 in Rom eingeführt worden und fand bald auch im Orient, zunächst in Constantinopel (seit 378) Aufnahme. Dem ältern Feste der Epiphanie ist ein liturgischer Vorrang gegenüber dem Weihnachtsfeste in dem höhern Rang seiner Octav gewahrt; das jüngere Fest aber gewann für das kirchliche Leben die Auszeichnung, daß nach ihm der Beginn des Kirchenjahres und zugleich dessen erste Festzeit sich ordnet. Jenes beginnt nach der römischen Festordnung mit dem Sonntag, auf welchen das Fest des hl. Andreas (30. November) einfällt oder welcher demselben am nächsten liegt, mag er ihm vorangehen oder folgen, so daß der Termin vom 27. November bis zum 3. December sich verschieben kann, und daß stets vier Sonntage der Zeit der Vorbereitung auf Weihnachten, dem Advent, angehören. Der diese Zeit eröffnende Sonntag heißt erster Adventssonntag, während bis zum 10. Jahrhundert die Sonntage des Adventes von Weihnachten aus rückwärts gezählt wurden, so daß die Weihnachtszeit mit Dom. IV. ante Natale Domini begann; die jetzt übliche Zählweise ist seit dem 11. Jahrhundert stehend, und der Name Advent, mit welchem die heiligen Väter das Weihnachtsfest selbst bezeichnen, ist Festtitel für diese Vorfeier geworden. Die Dominicae ante Natale Domini wurden von da an Dominicae de Adventu Domini, seit der Revision der liturgischen Bücher unter Pius V. aber im Missale und im Brevier einfach Dominicae Adventus genannt. Den Namen der Festzeit bezieht der hl. Bernard (Serm. 5 de Adventu) auf die Feier der dreifachen Ankunft Christi: seiner Ankunft im Fleisch und in der Schwäche bei der Menschwerdung, im Geist und in der Kraft bei der mystischen Vereinigung mit der Menschenseele, in Herrlichkeit und Majestät zum Weltgericht. Bei der in der Liturgie vorwaltenden Feier jener ersten Ankunft erscheinen die vier Wochen des Advents als symbolische Nachfeier der vier Jahrtausende vor Christus; durch diese Vorzeit führt die Liturgie die Gläubigen, läßt sie das Verlangen nach dem Erlöser und die Verheißungen seiner Ankunft von Neuem miterleben und geleitet sie bis zu seiner Offenbarung in der heiligen Nacht. Vom 17. December an, gewissermaßen eine Octav vor dem Christfeste, geben die Ferial-Antiphonen zu den Laudes und den Horen, sowie die Antiphonen zum Magnificat (antiphonae majores), welche die Christologie des Alten Testamentes in prägnanten Bildern zusammenfassen, diesem Verlangen nach dem kommenden Heilande und der ihrer Erfüllung sichern Erwartung den erhabensten und zugleich innigsten Ausdruck. Von diesem Tage an bis zur Octav von Epiphanie einschließlich beherrscht Weihnachten die liturgische Tagesfeier; die Heiligenfeste werden zwar nicht ausgeschlossen, wohl aber die Particular-Octaven. Seit dem 6. Jahrhundert wird die Zeit vom Beginn des Adventes bis zum Feste Epiphanie als geschlossene Zeit (tempus clausum) betrachtet, in welcher, wie das Tridentinum (Sess. XXIV, c. 10 De ref. matr.) es als Gesetz aufrecht erhalten hat, Hochzeiten (nup-

tiarum solemnitates) untersagt sind. — Die Festfeier der griechischen Kirche führt um Weihnachten gleichfalls in die Zeit vor Christus; am vorletzten Sonntag vor diesem Feste, unserm dritten Adventssonntage, wird das Andenken der heiligen Patriarchen Abraham, Isaac und Jacob (τῶν ἁγίων προπατόρων) begangen, am letzten das der Stammväter Christi nach der Genealogie bei Matthäus (τῶν ἁγίων πατέρων) und der Propheten, am Sonntag nach Weihnachten das Gedächtniß des hl. Joseph, des Bräutigams Mariä, und des hl. Jacobus, des Bruders des Herrn, sowie des Königs David (s. Nilles II, 537 sqq.). Ueber die nach Ort und Zeiten wechselnde Feier des Advents s. den Art. Advent (oben I, 250 ff.). — Weihnachten ist vor allen Festen dadurch ausgezeichnet, daß seine Ankündigung im Martyrologium sowohl im Text und der Vortragsweise als auch in dem begleitenden Cerimoniell überaus feierlich geschieht; weiterhin dadurch, daß dasselbe die kirchliche (nicht aber die auf einer Ordensobservanz oder einem Gelübde beruhende) Abstinenzpflicht aufhebt, und daß jeder Priester des lateinischen Ritus berechtigt ist, drei Messen zu celebriren. In letzterem Privilegium und in der für diese Messen bestimmten Zeit (in nocte, in aurora, in die) fanden die Liturgiker des Mittelalters einen mystischen Hinweis auf die drei Perioden der Heilsordnung (vor, unter und nach dem mosaischen Gesetz) oder auch auf die dreifache Geburt Christi: seine leibliche Geburt in der heiligen Nacht, seine geistige lichtbringende Geburt in den Seelen und seine Zeugung aus dem Vater im vollen Lichtglanz der Gottheit. Unmittelbar an Weihnachten schlossen sich im Morgen- wie im Abendlande schon sehr frühe die Feste des hl. Stephanus, des heiligen Apostels Johannes und der unschuldigen Kinder an, deren Feier an diesen Tagen, welche nicht die dies natales dieser Heiligen sind, einen mystischen Grund haben muß. Der ausschweifenden heidnischen Feier des Jahresanfanges an den Kalenden des Januar trat die Kirche durch eine Bußfeier des 1. Januar, der octava Nativitatis, entgegen; die im Leben des Herrn dieser Octav geschichtlich entsprechende Circumcisio Domini erscheint als Gegenstand der Tagesfeier erst mit dem Ausgang des 6. Jahrhunderts. Mit Weihnachten hängt noch unmittelbar die Darstellung des Herrn im Tempel am 40. Tage nach seiner Geburt zusammen, mit der die Reinigung der seligsten Jungfrau verbunden war. Beide Thatsachen sind Gegenstand der Feier des 2. Februar, an welchem die Lichterprocession als christlicher Ersatz der heidnischen Umgänge schon um die Mitte des 4. Jahrhunderts in Uebung war.

2. In der Zeitfolge der Jahresfeier das zweite Hauptfest, dem Range nach aber das höchste Fest, aus dem das Kirchenjahr in seiner geschichtlichen Entwicklung entspringt, und nach dem sein Verlauf alljährlich sich modificirt, ist Ostern. Als Titel dieses Festes hat sich in der Kirchensprache sein der jüdischen Festbezeichnung (פֶּסַח, אֲפִיסָא) entlehnter Name Pascha erhalten. Den heiligen Vätern ist dasselbe „der königliche Tag unter allen Tagen, das Fest der Feste, der große Sonntag". Durch die Vollendung des Erlösungswerkes in dem Tode und der Auferstehung des Herrn hat das vorbildliche alttestamentliche Pascha seine gnadenreiche Erfüllung gefunden. Die Feier beider Geheimnisse, des Todestages (πάσχα σταυρώσιμον) und der Auferstehung des Herrn (π. ἀναστάσιμον), erschien denn auch von Anfang an im Leben der Kirche als so wichtig, daß die Frage, welches Pascha und an welchem Tage es begangen werden solle, schon in der ehrwürdigen Kirche der Martyrer Anlaß zu mannigfachen Streitigkeiten bot, welche dem Wesen nach durch das erste allgemeine Concil geschlichtet, im Abendlande aber erst zur Zeit Karls des Großen durch gleichmäßige Uebung vollständig beseitigt wurden. Ostern wurde als das Hauptfest auf den Sonntag nach dem Vollmond gelegt, welcher mit oder zunächst nach der Frühlings-Tag- und Nachtgleiche (21. März) eintritt; das specielle Object der Festfeier, welche in der Sonntagsfeier durch das ganze Jahr hindurch nachklingt, ist die Auferstehung des Herrn, das Zeugniß seiner Gottheit, der Anfang seiner Verherrlichung und zugleich die Besiegelung des Werkes der Erlösung. Im kirchlichen Leben hat Ostern seine Bedeutung als Hauptfest jetzt noch durch das Gebot der österlichen Communion gewahrt.

Eine Vorfeier, welche durch Fasten, Gebetsübungen und liturgischen Gottesdienst die Gläubigen auf das Hauptfest, die Pönitenten auf die Reconciliation am Gründonnerstage und die Katechumenen auf die Taufe in der Osternacht vorbereiten sollte, begegnet uns schon in den ältesten Zeiten. Eine publica jejunii religio in die Paschae (d. i. am Todestage des Herrn) bezeugt Tertullian (De orat. 18); von einem Fasten, das die Gläubigen mit den Katechumenen beobachteten, sprechen der hl. Justin (Apolog. I, c. 61) und der hl. Irenäus (bei Euseb., H. E. 5, 24); ein längeres Fasten vor Ostern kennt gleichfalls Tertullian (De jejun. 13); Origenes (Hom. 10 in Levit.) spricht von einer durch Fasten geheiligten vierzigtägigen Zeit vor Ostern, welche, nach den Worten zu schließen, mit denen das erste Concil von Nicäa dieselbe erwähnt, bereits im Beginn des 4. Jahrhunderts als eine althergebrachte Uebung betrachtet werden muß. Dieselbe ist, da von ihrer Einführung durch ein Kirchengesetz keine Spur sich findet, mit dem hl. Hieronymus (Ep. 41 [27] ad Marcellam) auf apostolische Anordnung zurückzuführen. Die Zahl der Tage für das Fasten zunächst der Katechumenen vor der Taufe war, abgesehen davon, daß die Zahl Vierzig im Alten Testament als heilige Zahl erscheint, durch das Fasten Christi vorgezeichnet. Da mit dieser Quadragesima, τεσσαρακοστή, eine ununterbrochene Reihe von sechs Wochen bezeichnet war, deren Sonntage dem altchristlichen Gebrauche gemäß nicht als Fasttage gehalten wurden, so begann man, um diese Quadragesima als

ein Fasten von vollen 40 Tagen zu begehen, vereinzelt schon im 5. Jahrhundert das Fasten bereits am Mittwoch vor dem ersten Sonntage (feria IV. Cinerum, so genannt von der Bestreuung der zu öffentlicher Buße Verpflichteten mit der Asche). Diese Uebung wurde durch Urban II. (1091) als verpflichtend vorgeschrieben und ist seit dem 15. Jahrhundert allgemein angenommen. Der die Woche vor der Quadragesima eröffnende Sonntag hieß darum auch Dominica carnis privii, Carnis privium novum, feister Sonntag (Carneval). In der Liturgie hat sich die alte Observanz erhalten: das tempus quadragesimale mit seiner liturgischen Eigenart (Antiphonen, Hymnen, Vesperzeit u. s. w.) tritt nicht mit dem caput jejunii, dem Aschermittwoch, sondern erst mit der ersten Vesper der Dom. I. Quadragesimae ein. Eine vom Clerus und in den Klöstern befolgte strengere Uebung dehnte die Bußzeit vor Ostern auf sieben, acht und neun Wochen aus; dadurch wurde eine Vorfastenzeit in das kirchliche Leben eingeführt, welche das liturgische Gepräge der Quadragesima erhielt (violette Farbe, Wegfall des Alleluja, des Te Deum, der großen Doxologie). Da der Name Quadragesima mit dem sechsten Sonntag vor Ostern eintrat, so wurden die Sonntage dieser erweiterten Bußzeit als Quinquagesima, Sexagesima, Septuagesima rückwärts weiter gezählt; eine Berechnung nach Decaden, wie sie in den Namen gesucht werden könnte, ist der kirchlichen Tageszählung fremd. Weil nun das Osterfest frühestens am 22. März und spätestens am 25. April eintreten kann, so ergeben sich danach als äußerste Termine für den Sonntag Septuagesima der 18. Januar und der 21. Februar. — Die liturgische Vorfeier vor Ostern setzt sich demnach aus der Vorfastenzeit, von dem sie eröffnenden Sonntage Septuagesimalzeit genannt, mit drei Wochen und der Quadragesimalzeit mit sechs Wochen zusammen; in dieser letztern treten die beiden letzten Wochen als Passionszeit und von diesen die letzte als Charwoche besonders hervor. Der erste Sonntag der Fastenzeit wurde wegen seiner Stellung vor der Leidenswoche vielfach Dominica quintana genannt; am dritten fand, so lange die Katechumenatspraxis bestand, das erste Scrutinium der Täuflinge statt. Der Donnerstag dieser Woche wird als ἡμέρα μεσονήστιμος, μέση τῶν νηστειῶν, an welchem die Hälfte der Fastenzeit abgelaufen ist, von den Griechen durch die Ausstellung und Verehrung des Kreuzes freudig begangen. Die Mittfastenfreude tritt in der lateinischen Kirche am folgenden Sonntage ein (Dom. mediana, nach dem Evangelium Dom. refectionis, Dom. de panibus, nach dem Introitus Laetare genannt; die Weihe der goldenen Rose durch den Papst gab demselben auch den Namen Dom. de rosa, Dom. rosata). Im Meßformulare des folgenden Mittwochs (dies magni scrutinii) ist eine Erinnerung an das Scrutinium der Täuflinge geblieben. In der mit dem fünften Sonntage (Dom. de Passione, Dom. Passionis) beginnenden Passionszeit begleitet die Liturgie den bis zum Kreuzestode verfolgten Herrn durch die Anschläge seiner Feinde. Die Schlußworte des Sonntagsevangeliums veranlaßten den Gebrauch, die Crucifixe und weiterhin auch die Heiligenbilder (bis zum Charfreitag) zu verhüllen; daher wurde im Mittelalter dieser Sonntag auch Dominica repus (contrahirt aus repositus = absconditus) genannt. Die letzte Woche vor Ostern, die Charwoche (hebdomada major), galt stets als die „große, die heilige, die authentische Woche", welche keinerlei Festfeier zuläßt, weil sie ausschließlich das Leiden des Herrn feiert und dessen Gedächtniß in engem Anschluß an die geschichtliche Abfolge seiner letzten Lebenstage begeht. Der Sonntag erneut mit der im Orient seit dem 4. Jahrhundert nachweisbaren Palmenprocession und der seit dem 7. Jahrhundert angeschlossenen, in Form einer missa sicca sich vollziehenden Palmensegnung den feierlichen Einzug des Herrn in Jerusalem. Aus dieser Feier erklären sich die Namen des Sonntags: Dom. in palmis, D. palmarum, D. Hosanna, D. florum, Pascha floridum; von der Katechumenatsdisciplin her hieß er D. competentium, D. capitilavium, wegen der Ankündigung der Reconciliation der Büßer D. indulgentiae. In der Messe wird die Leidensgeschichte nach dem hl. Matthäus dramatisch von drei Diaconen recitirt; die Passion nach den übrigen Evangelisten ist der Reihe nach dem Montag, Mittwoch und Freitag zugewiesen. Der Donnerstag (feria V. in Coena Domini, Coena Domini schlechthin) wurde als Gedächtnißtag des letzten Abendmahles und der Einsetzung des eucharistischen Opfers und Sacramentes bereits im 4. Jahrhundert begangen (vgl. d. Art. Gründonnerstag). Für den deutschen Festtitel Gründonnerstag liegt wohl am nächsten die Ableitung von dem mittelalterlichen und jetzt noch provinziellen greinen, niederdeutsch grijnen, = weinen, klagen: Klagedonnerstag mit Rücksicht auf die Bußpraxis. — Ohne Meßopfer wird der Charfreitag (παρασκευή, Parasceve) begangen (s. d. Art.). An die Recitation der Passion, der eine Prophetie vorangeht, schließen sich Fürbitten für alle Stände, sodann die Enthüllung und Verehrung des Kreuzes, sowie die missa praesanctificatorum, die Feier der Communion, indem der Celebrans die am Gründonnerstag consecrirte und bis dahin im sogen. heiligen Grabe reponirte heilige Hostie genießt. — Der Charsamstag (τὸ ἅγιον καὶ μέγαλον σάββατον, Sabbatum sanctum) ist an sich ein Tag ohne Liturgie; der heilige Dienst, wie er seit dem 11. Jahrhundert an diesem Tage gefeiert wird, gehört der Osternacht (Ostervigil) an (s. d. Art. Ostervigilie). Von der in der Osternacht üblichen feierlichen Taufe sind die Taufwasserweihe mit der dieselbe einleitenden Litanei und den „Prophetien", welche die alttestamentlichen Typen der Taufe und des christlichen Lebens vorführen, sowie die durch die Osteroctav täglich wiederkehrenden Fürbitten

für die Täuflinge noch jetzt in der Liturgie aufbewahrt. Das Osterfest selbst schließt mit der Non des folgenden Samstags, an dem die Täuflinge die weißen Taufkleider ablegten; der Sonntag (octava infantium, Dominica in albis [sc. depositis], κατνὴ κυριακή) leitet die österliche Zeit, das tempus paschale, ein. Wie der Advent sammt der Weihnachtszeit, so hat auch die Fastenzeit einschließlich der Festwoche von Ostern in der kirchlichen Disciplin den Charakter einer „geschlossenen Zeit", tempus clausum. Von dem Ostersonntage aus ist der Termin des nächsten Hauptfestes, der Sendung des heiligen Geistes und der Gründung der Kirche am jüdischen Pfingstfeste, genau bestimmt: Pfingsten, der fünfzigste Tag (πεντηκοστή), der siebente Sonntag nach Ostern, der von Anfang an gleich dem Osterfeste Taufstag war und an seiner Vigil die Taufwasserweihe, sowie die Octav hindurch die Fürbitte für die Täuflinge gleichfalls bewahrt hat. Zwischen beiden Festen tritt am 40. Tage nach Ostern Christi Himmelfahrt ein, deren festliche Feier bereits in den Apostolischen Constitutionen vorgeschrieben ist. So erneuert die österliche Zeit chronologisch genau die Pentecoste von der Auferstehung des Herrn bis zur Herabkunft des heiligen Geistes; sie wurde stets als festliche Zeit, als Zeit der Freude begangen. Pfingsten und seine Octav, die, wie jede Octav, mit dem Feste ein Ganzes bildet, schließt historisch und liturgisch die Osterfeier ab, so daß die Rubrik, welche am Samstag nach Pfingsten das Missale nach der Messe und das Brevier nach der Non verzeichnet, historisch und liturgisch zu Recht besteht: terminatur tempus paschale. Die Grenzen des Pfingstsonntages bilden der 10. Mai und der 13. Juni.

3. Unmittelbar an das Pfingstfest, und zwar am ersten Sonntag nach demselben, schließt sich das Fest der heiligsten Dreifaltigkeit an. Sein Ursprung ist zu Anfang des 9. Jahrhunderts in Lüttich zu suchen; dasselbe wurde, als es in weiteren Kreisen Aufnahme gefunden hatte, 1334 durch Papst Johannes XXII. in das römische Calendarium eingetragen und zu einem allgemein gültigen Feste erhoben. Gleichfalls von Lüttich aus kam das Frohnleichnamsfest (festum Corporis Christi) als Feier des Jubels und Dankes für das allerheiligste Sacrament in den Besitzstand der lateinischen Kirche. Urban IV., der als Archidiacon in Lüttich bei der ersten Einführung des Festes (1264) betheiligt war, setzte dessen Feier für die ganze Kirche auf den Donnerstag nach dem Dreifaltigkeits-Sonntag; die verpflichtende Sanction erhielt seine Anordnung aber erst durch Johannes XXII., welcher die Festfeier zudem mit der theophorischen Procession auszeichnete. Die Festoctav gehört zu den privilegirten; das Officium verfaßte der hl. Thomas von Aquin im Auftrage Urbans IV. (vgl. d. Art. Frohnleichnamsfest, oben IV, 2062 ff.). Als weitere Entfaltung der Liturgie des allerheiligsten Sacramentes kann das Fest des heiligsten Herzens Jesu betrachtet werden, welches als das jüngste den Festkreis des Kirchenjahres abschließt. Durch allgemeines Decret vom 23. August 1856 wurde dasselbe mit dem Rang eines duplex majus für die ganze Kirche auf den Freitag nach der Frohnleichnamsoctav fixirt (vgl. den Art. Herz-Jesu-Fest, oben V, 1921 ff.); durch Decret vom 28. Juni 1889 ist demselben der höchste Festrang (duplex 1. classis, sed sine octava et absque praecepto audiendi sacrum et a servilibus operibus abstinendi) ertheilt worden.

Mit der Pfingstoctav und den erwähnten, derselben nachträglich beigefügten Festen sind die Feste und Festzeiten des Kirchenjahres abgeschlossen. Die noch übrige Zeit des Kirchenjahres von Pfingsten bis zum Advent läßt sich allerdings, wie es bei deutschen Liturgikern geschieht, als Pfingstfestkreis insofern betrachten, als die Sonntage nach Pfingsten gezählt und so in einen Zusammenhang mit dem Pfingstfeste gebracht werden. Es ist aber auf diese Zählweise kein Gewicht zu legen; sie ist eine zufällige und rein äußerliche. Die alten deutschen Festordnungen zählten diese Sonntage „nach Trinitatis"; die im 8. Jahrhundert entstandenen Lectionarien berechneten wegen der Verschiebung des Pfingstfestes zwei bis sechs Sonntage nach Pfingsten, die übrigen aber nach den in ihre Reihe einfallenden Festen von Heiligen: post natale Apostolorum [sc. Petri et Pauli], post natale S. Laurentii, post natale S. Cypriani; an Stelle dieses letztern Datums trat später das Fest des hl. Michael (29. September) als Markstein für die Zählung der Sonntage. In den liturgischen Büchern, Brevier und Missale, erscheint die Zeit nach Pfingsten, sowie die Wochen, welche zwischen der Octav von Epiphanie und Septuagesima liegen, durch keinen eigenen Festcharakter beeinflußt. Die Sonntage und Wochen dieser beiden Perioden, deren Gesammtzahl 30 beträgt, gehören nicht einem tempus im liturgischen Sinne an, sondern verlaufen, wie die Rubriken es nennen, per annum. Das Invitatorium, die Hymnen und die kleineren Lesestücke der Horen sind für beide Perioden dieselben. Beide Perioden bilden auch insofern ein Ganzes, als die Sonntage, welche in Folge des frühern oder spätern Eintritts von Ostern und seiner Vorfeier nicht nach Epiphanie gefeiert werden können, am Schlusse der zweiten Periode, vor dem Advent, eingeschaltet werden. Es sind dieß die Dominicae vagae, der 3. bis 6. Sonntag nach Epiphanie nebst dem 23. Sonntag nach Pfingsten. Da nämlich nach Epiphanie mindestens 1 und höchstens 6 Sonntage, sowie nach Pfingsten mindestens 23 und höchstens 28 Sonntage eintreten können, so werden die Sonntage, welche nach Epiphanie keine Stelle finden, vor dem letzten (24.) Sonntage nach Pfingsten eingeschoben. Fallen nach Pfingsten nur 23 Sonntage, so wird der 23. Sonntag an einem Wochentage einfach commemorirt, so daß der im Brevier und Missale als Dominica 24. post Pente-

costen verzeichnete Sonntag (mit der Erinnerung an das alle Zeit abschließende Weltgericht) stets als der letzte Sonntag des Kirchenjahres gilt. Die specielle Weisung über die Feier dieser Dominicae vagae ist in einer Rubrik vor dem 24. Sonntage vorgesehen. — Das Kirchenjahr verläuft, so läßt sich die Erörterung kurz zusammenfassen, in zwei Festkreisen und zwei, zwischen beide Festcyclen tretenden freien Perioden. Die Festkreise heben mit der Vorfeier an: der Weihnachtscyclus mit dem Advent, der Ostercyclus mit der Septuagesimal- und Quadragesimalzeit. Beide haben nach dem Hauptfest ihre Nachfeier: jener die Zeit bis Epiphanie einschließlich, dieser die österliche Zeit bis Pfingsten einschließlich. Der Weihnachtskreis umfaßt 7 Sonntage, bezw. Wochen, der Osterkreis 17 Sonntage, bezw. Wochen; die übrigen 28 bis 30 Sonntage mit ihren Wochen bilden nach Epiphanie und Pfingsten eine freie Zeit, deren Officien als officia per annum sich darstellen. Diese Theilung macht sich auch in der regelmäßigen Folge der liturgischen Temporalfarben geltend: violett für die Bußzeiten der Vorfeier (Advent, Septuagesimal- und Quadragesimalzeit), weiß für die Zeiten hoher Festfreude (Weihnachts- und Osterzeit) und grün als color inter albedinem et nigredinem et ruborem (Innocent. III.) für die Zeiten, welche weder das Gepräge von Trauer und Buße, noch auch einen eigentlichen Festcharakter an sich tragen, für die freie Zeit nach Epiphanie und nach Pfingsten; roth tritt nicht als Temporalfarbe ein; in der Pfingstwoche ist roth nicht Zeit-, sondern Festfarbe.

Die Vertheilung der heiligen Schrift auf das canonische Officium im Verlaufe des Kirchenjahres ist durch den unächten, in der Observanz aber sanctionirten Canon (c. Sancta Romana 3, dist. XV) geregelt. Diesen haben die Glossatoren in folgende Memorialverse gekleidet, welche auch in einzelne (zunächst französische) Brevierausgaben übergegangen sind:

Adventus proprie vult sermones Isaiae.
Post Natale sacrum recitat sacra lectio Paulum.
Quinque libros Moysis tibi septua quadraque misit.
Vult tibi scripta legi Jeremiae passio Christi.
Actus Apostolicus sequitur post Pascha legendus.
Hinc Apocalypsim lege Canonicasque vicissim.
Post Pentecosten Regum liber exit in hostem.
Inde per Augustum retinet Sapientia scutum.
Per totum mensem sapiens Salomon tenet ensem.
Cantat September Job, Tobiam, Judith, Esther.
Octobri mense Machabaea trophaea recense.
Isti: Ezechiel, Daniel durabunt mense Novembri.
Postea tu repetas bis sex in fine Prophetas.

Die auf bestimmte Kalender- oder Wochentage angesetzten Feste des Herrn, die Feste unserer Lieben Frau, welche für sich ein marianisches Festjahr bilden (s. d. Art. Marienfeste), sowie die Feste der Engel und der Heiligen werden zwar im Verlaufe des Kirchenjahres gefeiert; auch ist bei der Bestimmung des Tages, an welchem sie begangen werden sollen, allerdings die Rücksicht auf die kirchliche Zeit mehrfach maßgebend gewesen; auf das Kirchenjahr selbst aber haben sie keinen Einfluß. Ueber dieselben vgl. die betr. Artikel.

Literatur. Reiches Material findet sich zerstreut in den liturgischen Sammelwerken von Jos. Mos. Assemani, Jos. Blanchini, Jac. Goar, der Mauriner Joh. Mabillon, Edm. Martène und Hugo Menardus, von Ludw. Ant. Muratori, Jac. Pamelius, Euseb. Renaudot, Emman. Schelstrate, des sel. Jos. Mar. Tomasi und Franz Ant. Zaccaria.

Bearbeitungen: J. Gretser, De festis Christianorum Libri duo (Ingolstadii 1612), und Auctarium ad II Libros de festis (ib. 1612); Car. Guyet, Heortologia sive de festis propriis locorum et ecclesiarum (Par. 1657); Louis Thomassin, Traité des jeûnes de l'église (Paris 1680); Traité des fêtes de l'église (Paris 1683), lateinisch als Anhang zu der Venediger Ausgabe von Guyet's Heortologia 1729), und Traité de l'office divin (Paris 1686); Adr. Baillet, Histoire du culte des Saints et des fêtes de l'année (in dessen Vie des Saints, Paris 1701); Prosper Lambertini [Bened. XIV.], De festis D. N. Jesu Christi et B. Mariae V. lib. duo (italienisch Bologna 1740, lateinisch von Mich. Aug. Giacomelli, Padua 1745); Joh. Bapt. Pittoni De octavis festorum, quae in Ecclesia universali celebrantur (Venet. 1749); M. Gerbert, De festorum dierum numero minuendo, celebratione amplianda (St. Blas. 1765); Ferd. Tetamo, Diarium liturgico-theologico-morale (Venet. 1779 sqq.); M. A. Nickel, Die heil. Zeiten und Feste (Mainz 1827 ff.); Fr. A. Staudenmaier, Der Geist des Christenthums (Mainz 1835); Ant. Jos. Binterim, Die vorzüglichsten Denkwürdigkeiten der christkatholischen Kirche (Mainz 1838, V. Band, 1. Theil); Prosper Guéranger, L'année liturgique (Paris et Poitiers 1841 ss., 9 vols.), fortgesetzt von L. Fromage; in deutscher Uebersetzung: Das Kirchenjahr, Mainz 1874 ff. (vgl. Lit. Handweiser 323. 649 ff.), und Institutions liturgiques (1841 ss., neu aufgelegt Paris 1878 ss.; der erste Theil erschien verdeutscht von Fluck: Geschichte der Liturgie von P. G., Regensb. 1854); M. W. Quadt, Die Liturgie der Quatembertage (Aachen 1869); Ferd. Probst, Kirchliche Disciplin in den drei ersten christlichen Jahrhunderten (Tübingen 1873), und Lehre vom liturgischen Gebete (Bresl. 1885); Ant. Linsenmayr, Entwicklung der kirchlichen Fastendisciplin bis zum Concil von Nicäa (München 1877); Nic. Nilles, Kalendarium manuale utriusque ecclesiae

(Oenip. 1879 sqq.); Id., De rationibus festorum SS. Cordis Jesu et purissimi Cordis Mariae libri quatuor (5. ed., ib. 1885) und Commentarius de computo ecclesiastico (ib. 1864); Jos. Amberger, Pastoraltheologie (4. Aufl., Regensburg 1883 ff., 2. Band); L. Duchesne, Origines du culte chrétien (Paris 1889).

Die Schriften akatholischer Verfasser s. in F. Xav. Kraus, Real-Encyklopädie der christlichen Alterthümer (Freiburg 1882 ff.). Außer den oben citirten Artikeln des Kirchenlexikons sind zu vergleichen die einschlägigen Artikel der genannten Real-Encyklopädie. Specialfragen sind eingehend behandelt in den Zeitschriften: Der Katholik; Studien und Mittheilungen aus dem Benedictiner-Orden; Zeitschrift für katholische Theologie (Innsbruck); Le messager des fidèles (seit 1809 Revue bénédictine, Maredsous in Belgien); Ephemerides liturgicae (Rom). — Die liturgisch-rubricistischen Weisungen (sammt historischen Notizen) sind ausführlich zusammengestellt in Barth. Gavanti, Thesaurus SS. Rituum (Rom. 1628), erweitert von Caj. M. Merati (Rom. 1736 und sonst in zahlreichen Ausgaben); Alois. M. de Carpo, Compendiosa bibliotheca liturgica (2. ed., Bonon. 1879) und Kalendarium perpetuum (3. ed., Ferrar. 1875); P. J. B. de Herdt, S. Liturgiae praxis (8. ed., Lovan. 1888.) [K. Schrod.]

Kirchenkasten, s. Fabrica ecclesiae.

Kirchenlehen (Krummstabslehen, feudum ecclesiasticum), eine besondere Form des Lehens. Der Charakter des Lehens im Allgemeinen ist die Dahingabe eines Gutes in der Weise, daß das Recht des Eigenthums beim Verleihenden (Lehensherrn) verbleibt, während der Beliehene (Vasall) die Befugniß zur Ausnutzung des Gutes empfängt und dafür die Verpflichtung zur Lehenstreue und zu den Lehensdiensten übernimmt. Berechtigt zur Errichtung von Lehen sind physische und moralische Personen, wenn sie überhaupt zu Veräußerungen befugt und der lehensherrlichen Gewalt fähig sind. Der Rechtsact, durch welchen das Verhältniß zwischen Lehensherrn und Vasall begründet wird, heißt Belehnung (infeudatio). Der Vasall hat dabei den Eid der Huldе (homagium) zu schwören, aus welchem die Lehensherrlichkeit mit ihren verschiedenen Rechten hervorgeht. Demzufolge empfängt der Lehensherr Anspruch auf Lehenstreue und Lehensdienste, sowie auf das Handgeld (laudemium), welches der Vasall bei der Begründung sowie bei der Erneuerung der Investitur zu erlegen hat. Regelmäßig muß der Vasall die Erneuerung nachsuchen, so oft ein Wechsel in der Person des Lehensherrn oder des Vasallen selbst eintritt. Endlich darf der Lehensherr auch solche Verfügungen über das vasallitische Gut treffen, welche Verschlimmerungen desselben durch den Vasallen vorbeugen. Außer durch Vertrag und Erbfolge kann ein Lehen auch durch Verjährung erworben werden. Durch die Investitur (Auflassung) erlangt der Vasall das Recht auf Schutz seitens des Lehensherrn, sowie auf Ergreifung und Benützung des Lehens. Abgesehen von Verschlechterung und Veräußerung, wozu auch Belastungen jeglicher Art gehören, darf der Vasall frei über das Lehen verfügen. Die Verletzung der Verpflichtungen durch den Vasallen begründet die Felonie, welche den Heimfall (consolidatio) des Lehens zur Folge hat. Das Lehen kann ein weltliches sein (feudum saeculare seu laicale) oder ein kirchliches (feudum ecclesiasticum); beide unterscheiden sich nur in Bezug auf das Lehensobject, je nachdem dasselbe eine res profana oder eine res ecclesiastica ist (Struvius, Syntagm. Jur. Feudal. c. 3, § 4).

Das Kirchenlehen ist 1. ein *actives*, wenn die Kirche ihre eigenen Güter zu Lehen gibt. Um den Schutz der Schirmvögte oder um Dienstmannschaften im Interesse des Reiches zu erlangen, haben die alten Fürstbischöfe nicht selten einen Theil der Zehnten oder andere Kirchengüter zu Lehen gegeben, wobei der Prälat Namens der Kirche die Stelle als Lehensherr (prodominus) vertrat und dessen Rechte und Pflichten ausübte. Solche Lehen nannte man ehemals Krummstabslehen, weil sie gleichsam vom gekrümmten Bischofsstabe (pedum) abhingen. Sie haben einige Verwandtschaft mit den Kirchenpfründen, denn beide werden auf Lebenszeit gegeben, nur daß die Pfründe pro officio sacro, das Lehen propter servitia saecularia übertragen wird. Bei der Begründung von Kirchenlehen hat der Prälat stets die gesetzlichen Solemnitäten nach c. 5. 8. 11. 12, X 3, 13, und c. un. Extrav. com. 3, 4 zu beobachten; jedoch erlaubt das Recht, dann von jenen Förmlichkeiten Abstehen zu nehmen, wenn eine von Alters her infeudirte Sache zurückfällt und diese dem Kirchenvermögen noch nicht wieder einverleibt ist (c. 2, X 3, 20). Bei einem Todesfalle ist nur der Amtsnachfolger in der Prälatur berechtigt, die Investitur, deren Erneuerung binnen Jahr und Tag zu beantragen ist, zu gewähren. Eine Anwartschaft, welche der Vorfahrer auf das Lehen ertheilte, braucht der Amtsnachfolger nur dann zu berücksichtigen, wenn diese mit Bezug auf bedeutende, der Kirche geleistete Dienste erfolgte. — 2. Das Kirchenlehen kann auch ein *passives* sein, wenn die Kirche weltliche Güter zu Lehen empfängt. Solche nehmen alsdann am Charakter des Kirchengutes im engeren Sinne Theil und genießen dessen Vorrechte. In diesem Falle erscheint der Prälat Namens der Kirche als Lehensmann (provasallus), erfüllt in ihrem Namen alle Lehenspflichten, leistet den Lehenseid (c. un. § 2, in VI 3, 16), läßt den Dienst durch einen Stellvertreter versehen oder mit Geld ablösen und erkennt die Lehensherrlichkeit an. Die Felonie des Prälaten ließ das Recht der Kirche selbst unberührt (Maschat, Institt. canon., ed. Giraldi, Romae 1757, II, 122). Vielfach kam es vor, daß der Lehensherr bei einem Todesfall so lange die Früchte einzog, bis das Lehen wieder ausgegebe

nur Töne hervor, welche dem Gepolter eines von der Höhe herunterrollenden Lastwagens ähnlich waren" (Vita S. Gregorii c. 6). Allmälig lernten jedoch die Deutschen den lateinischen Gesang, und nachdem sie die Elemente christlichen Glaubens und christlicher Sitte in sich aufgenommen und mit ihrem ganzen Gemüthe erfaßt hatten, fühlten sie den unwiderstehlichen Drang in sich, das, was sie im tiefsten Grunde des Herzens empfunden, im Gesange zum lebendigen, seelenvollen Ausdruck gelangen zu lassen. Karl der Große, der diesem Bedürfnisse des Volkes Rechnung tragen wollte, verordnete durch ein Capitular vom Jahre 789, daß das Volk die Doxologie Gloria Patri et Filio et Spiritui Sancto etc. singen und der Priester mit dem Volke in das Sanctus der Engel einstimmen solle. Ludwig II. wies im J. 856 dem Volke den Responsoriengesang zu. Ob diese Verordnungen befolgt worden sind, ist nicht zu ermitteln; wohl wissen wir, daß die beiden Worte „Kyrie eleis" es waren, welche in Ermangelung von Liedern in der Muttersprache vom Volke dazu benutzt wurden, seine religiösen Gefühle im Gesange kund zu geben. Auf den Silben dieser beiden Worte wurden lange „Jubilationen" gesungen, ähnlich wie auf dem Alleluja nach dem Graduale. Nicht nur beim Gottesdienste (z. B. nach der Predigt) und bei Processionen, sondern auch außerhalb der Kirche, bei allen möglichen Veranlassungen bediente man sich dieses Rufes. Vielfach artete er jedoch in einen unverständlichen Jubel aus, so daß die Statuten von Salzburg (799) vorschreiben mußten: „Das Volk soll lernen Kyrie eleison singen und zwar nicht so ungeschlacht wie bisher, sondern besser." Nach der Mitte des 9. Jahrhunderts kam man auf den Gedanken, diesen volksthümlich gewordenen Kyrieleis-Melodien deutsche Texte unterzulegen, ähnlich wie Notker es mit seinen Sequenzen (s. d. Art.) machte. Auf diese Weise entstanden die ersten deutschen Kirchengesänge, welche man, weil am Schlusse der Strophen das „Kyrieleis" beibehalten wurde, Leisen nannte. Erhalten ist uns noch ein Leis zu Ehren des hl. Petrus in vierzeiliger, zweireimiger Strophe: „Unsar trohtin hat farsalt | sancte petre giwalt, | Daz er mac ginerjan | ze imo dingenten man. | Kyrie eleyson, christe eleyson!" (noch 2 Strophen). Die dazu vorhandene Melodie in Neumennotation ist noch nicht entziffert worden. Ob die von Grimm herausgegebenen Uebersetzungen lateinischer Hymnen aus dem 8. Jahrhundert, darunter des Te Deum: „Thih cot lopemes", wirklich nach den Kirchenmelodien gesungen worden sind, wissen wir nicht; dagegen ist bekannt, daß Otfried von Weißenburg sein Reimevangelium schrieb, „thaz wir kriste sungun in unsera zungun". Ein Weihnachtslied aus dem 11. Jahrhundert „Nu siet uns wilekomen hero Krist" ist kürzlich auch der Melodie nach bekannt geworden (W. Bäumker, Niederländische geistliche Lieder, nebst ihren Singweisen, aus Handschriften des 15. Jahrhunderts, Leipzig 1888, 157; Kirchenmusik. Jahrbuch 1887, 85; Gregoriusblatt 1889, Nr. 10 und 11). Von den Liedern des 12. Jahrhunderts „Aaron inin erde" und „An dem österlichen tage" sind die Singweisen verloren.

Das Kirchenlied gelangte um diese Zeit zu einer so bedeutenden Entwicklung, daß der Propst Gerhoch von Reichersberg (gest. 1169) schreiben konnte: „Das ganze Volk jubelt das Lob des Heilandes auch in Liedern der Volkssprache; am meisten ist dieß unter den Deutschen der Fall, deren Sprache zu wohltönenden Liedern besonders geeignet ist." In der Schlacht bei Tusculum (1167) stimmte der Erzbischof Christian von Mainz den Gesang an, welchen die Deutschen im Kriege zu singen pflegten: „Christ, der du geboren bist". Vor der Schlacht auf dem Marchfelde erhob der Bischof von Basel den Ruf: „Sant Mari muoter unde mait, al unsriu not si dir gekleit." Bekannt und mit ihren Singweisen auf uns gekommen sind die herrlichen Lieder „Christ ist erstanden" und das diesem nachgebildete „Christ fuhr gen Himmel", ferner: „Nun bitten wir den heiligen Geist" und „In Gottes Namen fahren wir". Als im 13. Jahrhundert die deutsche Poesie in schönster Blüte prangte, und das Ritterthum sich zum Träger einer besondern Art von Gesängen, der „Minnelieder", gemacht hatte, entstanden auch mancherlei innig empfundene religiöse Poesien, namentlich Marienlieder, gingen aber ebenso wie die späteren Lieder der Meistersinger nur vereinzelt in den kirchlichen Gebrauch über. Auf den strophischen Bau des Kirchenliedes sind jedoch diese dichterischen Erzeugnisse nicht ohne Einfluß geblieben. Ein Beispiel ist das um die Mitte des 14. Jahrhunderts über ganz Deutschland verbreitete Lied des Grafen Peter von Arberg, die „große Tageweise" genannt: „O starker Gott, all' unsre Noth". Aus der großen Zahl der Liederdichter dieser Epoche mögen besonders hervorgehoben werden Spervogel (Ende des 12. Jahrhunderts) mit den Liedern „Er ist gewaltic unde starc, der ze winnaht geborn wart"; „Krist sich ze marterenne gap, er lie sich legen in ein grap"; „Wurze des waldes und erze des goldes"; Walther von der Vogelweide (gest. 1228) mit den Kreuzliedern „Vil süeze waere minne" und „Nu alrest leb ich mir werde"; Konrad von Würzburg (gest. 1287) mit den Liedern „Got gewaltic, waz du schickest", „Ave Maria! got in ewikeite, dem du vil gereite"; Heinrich Frauenlob (gest. 1318): „Maria, gotes tohter, muter, lebende brut, ich man dich trut", „Got ist ein ewig immer"; Johannes Tauler (gest. 1361): „Uns komt ein schif gefaren"; Konrad von Queinfurt (gest. 1382): „Du lenze guot, des jares tiurste quarte".

Die Erweiterung der Liturgie durch neue Feste (Dreifaltigkeit, Frohnleichnam), ferner das im 14. Jahrhundert immer mehr in Schwung kommende religiöse Schauspiel (Weihnachts-, Oster- und Passionsspiele, Marienklage) beförderten den geistlichen Volksgesang in der Muttersprache. Zwar

tung der Kirchenlieder sehr günstig, noch günstiger zu Anfang des 16. Jahrhunderts die Erfindung des Notendruckes mit beweglichen Typen. Viele Kirchenlieder erschienen jetzt im Druck auf einzelnen Blättern (z. B. Vnser lieben frawen Rosenkranz in herzog ernst melodey „Die geschrifft gibt vns weyß vnd ler", von Sixt Buchsbaum um 1500; „Maria gut won bei mir heut", von Hieronymus Schenck von Sumawe, Würzburg 1503, und „Salve ich grüß dich lilg und ros", 1504, von demselben; „Ach hilf mich leid vnd senlich klag", von Adam von Fulda 1512; „Da Jesus an dem kreuze stund", von J. Böschenstein 1515 (vgl. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied I, 51 ff.), sodann in Gebetbüchern (z. B. Hortulus animae, Argent. 1501), als Anhang zu Agenden und Plenarien, in weltlichen Liederbüchern und besonderen Sammlungen. Die bei Knoblochzer in Heidelberg 1494 erschienenen Uebersetzungen lateinischer Hymnen waren ausdrücklich zum Singen bestimmt, ebenso die Lieder der Passio Christi von Martin Myllius 1517 (Bäumker a. a. O. I, 32 und 59). Die Texte dieser zahlreichen Lieder haben Hoffmann v. Fallersleben (Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, 3. Ausgabe Hannover 1861) und Philipp Wackernagel (Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zu Anfang des 17. Jahrhunderts, Leipzig 1867) publicirt. Das deutsche Volk besaß also beim Ausbruche der Reformation einen Schatz von geistlichen bezw. Kirchenliedern, wie kein anderes Volk der Welt aufzuweisen hatte. Und doch sagt der nämliche Wackernagel: „Erst mit der Reformation entstand das eigentliche Kirchenlied." Um das Wahre an dieser Behauptung klarstellen zu können, muß man die liturgische Stellung des Kirchenlieds näher in's Auge fassen.

Der lateinische gregorianische Choralgesang war während des ganzen Mittelalters auch in Deutschland der einzige liturgische Gesang der katholischen Kirche. Auf den Provinzial- und Diöcesansynoden ist nur von diesem die Rede. Die Bischöfe wachten mit großer Sorgfalt über die Reinerhaltung desselben und suchten alles Fremdartige und Neue von ihm fernzuhalten. Die Synode von Eichstätt (1446) verbietet, im Hochamte die lateinischen Gesänge abzukürzen und Lieder in der Volkssprache einzuschieben. Das Baseler Concil rügt in der 21. Sitzung (1435) den Mißbrauch, daß während des feierlichen Hochamtes Lieder in der Volkssprache gesungen würden. Ebenso wird untersagt, die vom Priester angestimmten lateinischen Gesänge nicht ganz auszusingen oder gar auszulassen. Eine Synode zu Schwerin (1492) bestimmt ebenfalls, daß alle lateinischen Meßgesänge den Beschlüssen der heiligen Canones gemäß von Anfang bis zu Ende ausgesungen werden sollen, ohne daß etwas ausgelassen, gekürzt oder beschnitten werde, und ohne daß die im Chor anwesenden Geistlichen ein anderes Responsorium oder ein Lied in der Volkssprache anstatt der genannten

Gesänge sängen, bezw. von der Orgel allein spielen ließen. Aehnlich lauten die Beschlüsse der Synode von Basel 1503 und Köln 1536. Neben diesem liturgischen Gesange kam aber auch das deutsche Lied in der Kirche selbst zur Geltung nicht bloß bei den dramatischen Aufführungen, welche an den höchsten Festtagen innerhalb der Kirche stattfanden, sondern auch während des Gottesdienstes, und zwar in Verbindung mit den Sequenzen nach dem Graduale, dann beim Liede vor und nach der Predigt; selbstverständlich außerhalb der Kirche bei den Processionen und Bittfahrten (Belege bei Bäumker, Kirchenlied II, 8 ff.). Darum sagen auch die Augsburger Synoden 1567 und 1610: „Die alten katholischen Lieder in der Volkssprache, besonders diejenigen, welche unsere Vorfahren an größeren Festen gesungen haben, gestatten wir dem Volke und billigen es, daß sie in den Kirchen und bei Processionen gesungen werden." Luther fand also das deutsche Kirchenlied vor und ist nicht, wie irrthümlich angenommen wird, der Schöpfer oder Vater desselben. Er selbst hat so etwas niemals von sich behauptet, sondern spricht im Gegentheil öfter von den „Liedern der Alten", die er in seine Gesangbücher „mit aufgerafft habe, zum Zeugniß frommer Christen, so vor uns gewest sind". Melanchthon hat deßhalb Recht, wenn er in der Apologie der Augsburger Confession sagt: „Dieser Gebrauch ist allzeit löblich gehalten in der Kirche, denn wiewohl an etlichen Orten mehr, an etlichen weniger deutsche Gesänge gesungen wurden, so hat doch in allen Kirchen je etwas das Volk deutsch gesungen, darum ist's so neu nicht." Luther erhob nur den vor seiner Zeit mehr geduldeten außerliturgischen deutschen Kirchengesang allmälig zum liturgischen Gesang der lutherischen Gemeinden, ohne jedoch den lateinischen Gesang ganz abzuschaffen. Auch benutzte er das deutsche Kirchenlied als Mittel zur Verbreitung seiner Lehre. Die Augsburger Confession bemerkt in Bezug auf den letztern Punkt, es sei eine merkliche Aenderung, daß an etlichen Orten deutsche Gesänge neben dem lateinischen Gesange in der Messe gesungen wurden, um damit das Volk zu lehren und zu üben.

II. Das katholische Kirchenlied seit der Reformation. Im Jahre 1524 erschienen zuerst protestantische Gesangbücher, und seitdem folgten neue rasch von Jahr zu Jahr. Bei der großen Sangeslust der damaligen Zeit kamen solche auch in die Hände vieler Katholiken, welche sich in die neue Lehre hineinsangen, ohne es zu wissen. Deßhalb sann man katholischerseits auf Gegenmittel; man sammelte alte und neue Lieder und setzte den lutherischen Gesangbüchern katholische zur Seite. Das erste katholische Gesangbuch mit Musiknoten erschien im J. 1537 und ist herausgegeben von dem Stiftspropste Michael Vehe in Halle: Ein New Gesangbüchlin Geystlicher Lieder, vor alle gutthe Christen nach Ordnung Christlicher Kirchen .... Gedruckt zu Leiptzigk durch Nickel Wolrab, 1537, kl. 8°. Es enthält 52 Liederterte mit 47 Melodien und stützt sich auf protestantische Vorlagen, denn es bringt alte katholische Lieder in der von den Protestanten besorgten Redaction. Die neuen Lieder sind gedichtet von dem Rathsmeister Caspar Querhamer in Halle und von G. Wizel, eines von Seb. Brant. Die Melodien der letzteren besorgten Joh. Hoffmann und Wolfgang Heintz, Organisten des Erzbischofs Albrecht von Mainz und Magdeburg, etliche auch Querhamer. Uebersetzungen lateinischer Hymnen lieferte G. Wizel in seinen Odae christianae, 1541, während sein Psaltes ecclesiasticus, 1550, viele alte deutsche Lieder enthält, ohne ein eigentliches Gesangbuch zu repräsentiren. L. Kethner lieferte ebenfalls Uebersetzungen lateinischer Hymnen mit den Melodien dazu: Hymni oder Lobgesäng, 1555. Das zweite große katholische Gesangbuch gab Joh. Leisentrit, Domdechant in Budissin, heraus: Geistliche Lieder und Psalmen ... Gedruckt zu Budissin durch Hans Wolrab 1567. Diese erste Auflage enthält 250 Texte und 147 Melodien, darunter auch eine große Anzahl protestantischer Lieder: 39 von Valentin Triller, 9 von N. Herman, 4 von Luther, 14 von anderen protestantischen Auctoren. Eine zweite Auflage dieses Gesangbuches erschien im J. 1573 und die dritte stark vermehrte im J. 1584. Ein „Kurtzer Außzug" daraus erschien 1575 und 1576 in Dilingen als erstes Diöcesangesangbuch. Adam Walasser besorgte eine Sammlung aus Vehe's und Wizels Liedern unter dem Titel „Ein edel Kleinat der Seelen", Dilingen 1561 und 1568. Eine große Anzahl von Liedern dichtete der Pfarrer von Caden (Böhmen) Christoph Hecyrus, und gab sie 1581 heraus („Christliche Gebet und Gesäng ..." Prag), nachdem er bereits früher 25 derselben seinem Freunde Leisentrit für dessen Gesangbuch überlassen hatte. Mehr volksthümlichen Charakter haben die Lieder Hayms von Themar, die 1581—1590 in Augsburg erschienen, ferner die Tegernseer Gesangbücher, 1574. 1577, und das auf diesen fußende Münchener „Gesang- und Psalmenbuch", 1586, die Straubinger „Ansinglieder", 1590, ferner Beuttners „Catholisches Gesangbuch", Grätz 1602 (1660), das Mainzer Cantual, 1605, die Straubinger „Kirchen-Creutzgesäng", 1602. 1615, das Straubinger „Rueff-Büchlein", 1607. Metrische Uebersetzungen der Psalmen lieferten: Caspar Ulenberg, Die Psalmen Davids in allerlei Teutsche Gesangreimen bracht, mit Melodien, Köln 1582; ferner Rutgerus Edingius, Der gantz Psalter Dauids ꝛc., ohne Melodien, Köln 1572. Letzterer gab auch Uebersetzungen lateinischer Hymnen ꝛc. heraus unter dem Titel „Teutsche Euangelische Messen, Lobgesenge" ꝛc., Köln 1572 und 1583. Außer den genannten Gesangbüchern wären noch zu nennen das Dilinger, 1589, die Innsbrucker, 1587—1589, die Würzburger, von 1591 an, die in Köln bei Quentel gedruckten Speirischen Diöcesangesangbücher, von 1599—1631, die Konstanzer Gesangbücher, 1600 und 1613, die Pader-

… dem Buche „Catholische Sonn- … Evangelia", Würzburg 1653 … viele Lieder in die Gesangbücher … ch in die Mainzer, 1661 ff. Schöne … lateinischer Hymnen und mehrere … Lieder (z. B. „O Jesu, liebster Jesu, … Seele mein") veröffentlichte der Jesuit … seinem Palmgärtlein, dessen erste Auf- … das Jahr 1662 fällt. Der Kapuziner … dichtete viele neue Lieder, darunter „Ehre … der Groß-Wunderthätigen Mutter … und Hülff Lobgesang . . . . Passau 1659; … Herzens-Freud und Seelen-Trost. Passau … mit Melodien von F. Albinus). P. Mar- … dem aus demselben Orden gab am Ende … Jahrhunderts das Mainzer „Allgemeine … ch" heraus. Als Spee's Nachahmer … 59 ein M. A. Pressan und Chr. Hanz- … Bede liefern in drei Abtheilungen gereimte … ungen der Pia desideria von dem Je- … Hugo, mit Melodien und Kupfern. Des … Buch wurde gedruckt in Bamberg 1672 … 79. Hainzmanns „Himmlische Nachtigall" … zuerst 1683 in Weingarten. Von den … des Kapuziners Laurentius von Schnüffis … rische Manen Pfeff, Tübingen 1692; Mi- … Fleklein, Konstanz 1682; Mirantische … Schalmey, Konstanz 1688; Mirantischer … Carmenal, Konstanz 1690; Fuxer über die … rische Mautrommel, Konstanz 1699; Mi- … Wunderspiel der Welt, Kempten 1701; … Adonis oder des Mirantes . . . . wunderlicher … Wien 1678, Konstanz 1690 gingen nur … wenige in die späteren Gesangbücher über. … verhält es sich mit den Liedern des Mar- … P. Fulgentius a S. Maria (Heilige … Freud, Köln 1696, des Kölner P. Chris- … Seraphisches Liebesfeur, Ulm 1678, des … Minoriten Marix von Marsigny (Philomela … Mariana, Zug 1713), des Fr. Theobaldus von … Kranz aus demselben Orden (Schmerzhafte … Mariänische Kirchen, Konstanz 1659; Marienischer … Blumengarten, Konstanz 1704).

Die Melodien des alten Kirchenliedes lehnten … sich in ihrem Bau an den gregorianischen Cho- … ral an, aber schon in Corners großem Gesang- … buche, 1631, und noch mehr in dessen „Geistlicher … Nachtigall", 1649, macht sich eine Wendung … durch Aufnahme von Melodien, „die etwas frisch … und weltlich lauten", bemerkbar. Die Melodien … zu den geistlichen Hirtenliedern des Angelus Si- … lesius, 1657, von Georgius Josephus, werden in … der Vorrede als „ausbündig schön" bezeichnet und … die in den „Harpfen Davids", 1659, als „an- … muthig und angenehm". Je mehr man den Cho- … ral aufgab, desto mehr näherten sich die Melo- … dien der galanten Schnörkelei der figurirten Musik … sowie der Arie. Das Mainzer Gesangbuch, 1661, … Brauns Echo, 1675, und das Münsterische Ge- … sangbuch, 1677, weisen schon verbesserte Melodien … und Texte auf.

Im 18. Jahrhundert erlebten noch viele ältere Gesangbücher veränderte und vermehrte Auflagen. So erschien das von P. Martin v. Cochem herausgegebene „Allgemeine Gesangbuch", Mainz von 1705—1774, in vielen Auflagen. Ferner erhielten sich in mehr oder minder veränderter Form das St. Gallener Gesangbuch von 1705—1769, das Würzburger bis 1792, das Straßburger bis 1778, das Osnabrücker bis 1768, die Paderborner bis 1780, das in Erfurt gedruckte Gesangbuch für das Erzstift Mainz bis 1774, das Eichsfeldische (Duderstadter) Gesangbuch bis 1755, das Pfälterlein der Jesuiten bis in den Anfang dieses Jahrhunderts. Daneben erschienen auch neue Gesangbücher, z. B. die an vielen Orten von den Jesuiten herausgegebenen „Gesänger und Gebetter zum Gebrauch der heiligen Mission", zuerst Heidelberg 1717. Sie enthalten das Beste, was in diesem Jahrhundert an Liedern hervorgebracht worden ist. Sehr verbreitet war in Deutschland das von dem Dominicaner R. Bruns bearbeitete „Catholisches Unterrichtungs-, Gebett- und Gesangbuch", welches zuerst 1738 in Potsdam erschien und fast nur ältere Kernlieder bringt. Altes und Neues enthält das katholische Gesangbuch von F. K. Jordan, Katholischer Christen angenehme Seelenstärke, Breslau 1739. Um die Mitte des 18. Jahrhunderts trat plötzlich an verschiedenen Orten der vollständige Bruch mit der Tradition ein. Infolge der Richtung, welche die schlesische Dichterschule in der Poesie eingeschlagen hatte, erlitten die Kirchenlieder eine bedeutende Veränderung nach Sprache und Inhalt. Viele alte Lieder, als im Texte anstößig oder schlecht gereimt, wurden abgeschafft und neue an deren Stelle gesetzt. Das in Köln 1741 erschienene Gesangbuch „Neues Gott und dem Lamm geheiligtes Kirchen- und Haußgesang der auf dem dreyfachen Wege der Vollkommenheit nach dem Himmlischen Jerusalem wandernden Tochter Sion" u. s. w. von H. Lindenborn enthält 200 neue Texte und Melodien. In der Vorrede heißt es, „daß man unter so vielen unzähligen Büchern gar keines oder wenige findet, welche ein allgemeines Teutsches Kirchengesang in reiner Teutscher Sprach darstellen"; ferner: „Gleich nun die Lieder alle Neu, also erforderte auch jedes eine Neue Singweiß um so mehr, da die mehriste Singweisen des alten gemeinen Gesangbuchs verlustiget worden, oder jedoch die wenigsten darunter einen erbäulichen Thon enthalten u. s. w." Als Denkmal religiöser Poesie ist das Buch heute noch von Werth, aber als Kirchengesangbuch ist es verschollen. Einzelne Lieder: „Heb' die Augen des Gemüthes", „Kommt her, ihr Cherubinen" u. a., haben sich in manchen Gesangbüchern gehalten. Die vollständige Emancipation vom Alten repräsentirt auch das von dem Benedictiner Jos. Bapt. Barmann herausgegebene „Christ-Catholische Kirchen-Gesangbuch ... Zur Tilgung der fleischlichen Gelüsten in anmuthigen Melodien angestimmt", Augsburg 1760; ebenso „Der Singende Christ, das ist: Geist- und Lehrreiche Gesänger ... Mit angenehmen Arien, oder Melodeyen in Druck gegeben von P. Guilielmus Hausen S. J., Dilingen 1762. Einzelne alte Lieder und manche gute neue enthält das im Uebrigen auf derselben Stufe stehende Gesangbuch „Heil- und Hülfs-Mittel zum thätigen Christenthum ... zum Gebrauch der Josephinischen Jugend zu Dreßden", Brixen 1767. In Deutgens Gesangbuch (Osnabrück 1781) sind die alten Lieder beseitigt oder so ausgebessert und geändert, daß sie eine „fast ganz andere Gestalt angenommen haben". Das St. Gallener Gesangbuch von 1782 hat die Lieder, welche „die alte Einfältigkeit gar zu stark ausdrückten", weggelassen. Das Straßburger Gesangbuch von 1789 behält zwar die alten, dem Volke bekannten Lieder bei, aber „die Fehler der Sprache, der Reimen und allzu niederträchtigen Redensarten sind so viel wie möglich gebessert". Die größte Verbreitung im Norden und Süden unseres Vaterlandes erlangte das von J. F. v. Kohlbrenner herausgegebene Gesangbuch „Der Heilige Gesang zum Gottesdienste in der römisch-katholischen Kirche", Landshut 1777, mit ganz neuen Liedern und Melodien, darunter die sogen. deutsche Singmesse (Hier liegt vor deiner Majestät ꝛc.). Es wurde von den meisten Bischöfen Deutschlands approbirt und an vielen Orten entweder nachgedruckt oder excerpirt. In Salzburg erschien 1790 eine „neue, von Herrn Michael Haydn, hochfürstlichem Concertmeister vermehrte und verbesserte Auflage". Von diesen Liedern sind heute noch manche im Gebrauch. Sonstige neue Gesangbücher gaben heraus Michael Denis (früher Jesuit), Geistliche Lieder zum Gebrauch der hohen Metropolitan-Domkirche, Wien 1774 (auf Befehl Kaiser Josephs II.). Diese Lieder sind theilweise von Denis selbst gedichtet. Von Ignaz Franz erschien seit 1766 (Christkatholische Lehre in Liedern) eine ganze Reihe von Liedersammlungen und Gesangbüchern. Der Benedictiner A. Erthal bearbeitete das Fuldaer Gesangbuch „Der nach dem Sinne der katholischen Kirche singende Christ", 1779. Im J. 1783 gab Weissenbach in Basel die Lieder Felners heraus, 1773 F. X. Riedel zu Wien seine „Lieder der Kirche, aus den römischen Tagzeiten übersetzt". Die wenigen Gesänge altkirchlicher Frömmigkeit und Einfalt, welche in den Gesangbüchern sich stellenweise noch erhielten, fegte der Rationalismus mit seiner Aufklärung bald hinaus. An ihre Stelle traten doctrinäre, trockene Lieder als die Frucht des Deismus und der philosophischen Ethik. Das von B. M. v. Werkmeister, Hofprediger an der katholischen Hofkirche in Stuttgart, herausgegebene „Gesangbuch ... zum Gebrauche der Herzogl. Wirtembergischen katholischen Hofkapelle, auf gnädigsten Befehl Sr. Herzogl. Durchlaucht 1784" enthält nur „Gesänge, die das praktische Christenthum empfehlen und von allen Christen unseres Vaterlandes mitgesungen werden können, ohne daß sie in ihrer Andacht durch Stellen gestört werden, welche ihrer innern Ueberzeugung Gewalt anthun". Das Buch enthält nur sogen

confessionslose Lieder, meistens von protestantischen Auctoren, und kann ebensowohl in der protestantischen wie in der katholischen Kirche benutzt werden. Dem genannten Gesangbuche schließt sich würdig an das 1787 in Heiligenstadt gedruckte Gesangbuch für das Fürstenthum Eichsfeld. An Gesangbüchern ist von jetzt ab gar kein Mangel, aber die meisten haben fade Texte und seichte Melodien. Kein Wunder! War doch längst die Instrumentalmusik, auf den neuen Tonarten Dur und Moll fußend, in die Kirche eingezogen und mit ihr die Form der Arie und des Menuets. Wenn Messen im glänzenden Opernstil aufgeführt wurden, um so durch äußeren Prunk die innere Glaubenslosigkeit zu maskiren, wie konnte es da um den deutschen Kirchengesang anders stehen, namentlich als auch noch der Josephinismus mit dem Streben nach einer deutschen Nationalkirche seinen Einfluß geltend machte? In dem von E. X. Turin 1787 herausgegebenen Neuen Mainzer Diöcesangesangbuch kommt der Rationalismus in seinem ureigensten Wesen zur Geltung. Nicht besser sind die von G. Willmy herausgegebenen „Erbaulichen Lieder und Gebethe beym öffentlichen Gottesdienste im Bisthum Würzburg", 1800. Beide konnten beim Volke keinen realen Grund und Boden gewinnen. Bei der Einführung des erstern nahm man sogar die „bewaffnete Macht" in Anspruch (Cäcilienkalender 1881, 21 ff.). Im 19. Jahrhundert ging das Kirchenlied in seiner Entwicklung den Weg weiter, welchen es am Ende des 18. Jahrhunderts eingeschlagen hatte. Sentimentalität und Trivialität geben die Grundfärbung für die meisten Lieder ab. Die Gesangbücher schossen wie Pilze aus der Erde, was namentlich darin seinen Grund hatte, daß die Bischöfe den ausschließlichen Gebrauch der Diöcesangesangbücher nicht mehr urgirten. Das Gesangbuch von J. Sperl, Christliche Gesänge für die öffentliche Gottesverehrung in der katholischen Gemeinde zu Nürnberg, 1800, das Katholische Gesangbuch, München 1800, das Christkatholische Gesang- und Andachtsbuch, Konstanz 1812, von J. H. v. Wessenberg, enthalten meist allgemein religiöse Lieder ohne alle Rücksicht auf die Confession des Verfassers. Der Letztere hatte bereits im J. 1808 seine „Hymnen für den katholischen Gottesdienst" herausgegeben und ließ 1825 „Lieder und Hymnen zur Gottesverehrung der Christen" folgen. „Seine geistlichen Lieder", sagt Koch, „sind theils zu rhetorisch, theils zu moralisch reflectirend, ohne Schwung und Feuer." Der dem Rationalismus entgegenwirkende, mystisch angelegte Joh. Mich. Sailer gab 1783 sein „Vollständiges Lese- und Betbuch zum Gebrauche der Katholiken" (München) heraus, in welchem jedoch fast alle Lieder von Lavater und Schubart stammen, mit Ausnahme einiger wenigen, die er selbst verfaßte. Die Lieder seines geistesverwandten Freundes Michael Feneberg erschienen 1812 in Kempten in der „Sammlung erbaulicher Lieder zum Gebrauche in christlichen Häusern. Von (Xaver Bayers) Kaplan Fuchs in Pfronten". Noch zu erwähnen ist der Schüler und Freund Sailers, der als Jugendschriftsteller bekannte Christoph v. Schmid (Christliche Gesänge zur öffentlichen Gottesverehrung, Augsburg 1806).

Als nach den Befreiungskriegen das Glaubensleben neu erwachte, machte sich unter dem Einflusse der romantischen Dichterschule auch auf dem Gebiete des katholischen Kirchenliedes eine Reaction geltend. Man suchte zunächst das alte Erbe, die schönen, längst verklungenen Lieder der Vorzeit wieder auf. Auf katholischer Seite stand an der Spitze Clemens Brentano. Wie er durch seine, in Gemeinschaft mit Achim von Arnim herausgegebene Sammlung älterer (weltlicher und geistlicher) Volkslieder, genannt „Des Knaben Wunderhorn", das allgemeine Interesse für das alte Volkslied wieder wachzurufen suchte, so dichtete er auch selbst im alten Geiste seine geistlichen Lieder. Sie sind „kein modernes, christlich geschminktes Geklimper", sondern der vollendete Ausdruck eines tief religiösen Gemüthes in ächt lyrischer Sprachweise. Ihm schließen sich an Joseph Freiherr von Eichendorff, Guido Görres, Eduard von Schenk, Fürstbischof Melchior von Diepenbrock, Wilhelm Smets, Joh. Peter Silbert, Eduard Michelis, Anton Passy, Johannes Cardinal von Geissel, Joh. Baptist Berger (Gedeon von der Heide), Pius Zingerle, Beda Weber, P. Gallus Morel, Ida Hahn-Hahn, Luise Hensel, Joseph Pape, L. und G. M. Dreves u. A. „Im Allgemeinen", sagt Lindemann, „erscheint die neuere geistliche Dichtung noch zu subjectiv, nicht selten auch zu kraus und formlos, als daß sie den Weg zum ächten Kirchenliede finden könnte" (Gesch. der deutschen Lit., 5. Aufl., 707).

Die Texte der alten Lieder der Vorzeit sammelten Aurbacher, Körner, Kehrein u. A. (vgl. unten die Literatur). Von großer Bedeutung war die 1831 zu Landshut von Aurbacher besorgte „Anthologie deutscher katholischer Gesänge aus älterer Zeit". Töpler gab 1836 alte Choralmelodien heraus. Bahnbrechend für die praktische Verwerthung des alten Liederschatzes wirkte Bone durch sein Gesangbuch „Cantate" 1847. Ihm schloß sich später an Th. Tilike mit seinem „Magnificat", Heiligenstadt 1862, und Pange lingua, 1864, in neuester Zeit G. M. Dreves S. J. mit dem „O Christ, hie merk", Freiburg 1885. Dieser Hymnologe hatte bereits 1884 durch sein „Wort zur Gesangbuchfrage" (Freiburg) allgemeinen Beifall gefunden. Das Bestreben der neuern Zeit geht überhaupt dahin, die alten kräftigen, an den lateinischen Choral sich anlehnenden Lieder unserer Vorfahren, welche den Glaubensinhalt mit einer so unbeschreiblichen Fülle und Kraft ausdrücken und die Seele so tief bewegen, wieder hervorzuholen. K. S. Meister und W. Bäumker haben durch ihre Sammlungen den alten Melodienschatz erschlossen, Kehrein und Wackernagel die alten Texte wieder zugänglich gemacht. Sowohl in Bezug

auf den Text als auch die Melodie und Harmonie knüpft man an die Tradition wieder an und baut auf dem alten Fundamente weiter auf. Welche Wege man dabei einschlagen kann, das zeigen in Bezug auf den Text Schlosser, Bone, Tilike, Dreves, Pape, Mohr u. A., in Bezug auf die Melodie Töpler, Stein, Commer, Hermesdorff, Könen, Mohr, Dreves u. A.

Es erübrigt jetzt noch, Einiges über die liturgische Stellung des katholischen deutschen Kirchenliedes nach der Reformation zu sagen. Infolge der Reformation nahm auf katholischer Seite das deutsche Kirchenlied einen großartigen Aufschwung; den immer zahlreicher erscheinenden protestantischen Gesangbüchern wurden katholische zur Seite gestellt. Die liturgische Stellung des alten gregorianischen Kirchengesanges wurde aber dadurch nicht alterirt. Die katholische Kirche Deutschlands hielt auch nach der Reformation am hergebrachten lateinischen Choralgesange fest; dieser blieb der officielle liturgische Kirchengesang. Dagegen wurde das deutsche Kirchenlied in einzelnen Diöcesen (z. B. Mainz, Münster) in einem größern Umfange, als es bisher üblich gewesen war, zum Hauptgottesdienste zugelassen, jedoch ohne Beeinträchtigung des lateinischen Choralgesanges. Beim Offertorium, nach der Wandlung und während der Spendung der Communion ließ sich ein deutsches Lied einschieben, ohne daß vom lateinischen Gesang etwas wegfiel. Wenn einzelne Bischöfe es gestatteten, anstatt des lateinischen Chorals deutsche Lieder zu singen, so geschah das nothgedrungen mit Rücksicht auf den Mangel an Sängern, namentlich auf dem Lande; andererseits mag es eine Concession gewesen sein für Gegenden mit gemischter Confession, um denen, die zur katholischen Kirche zurückkehren wollten und „zuvor des verführerischen Singens gewohnt gewesen", den Rücktritt nicht zu erschweren. Nahm so das deutsche Kirchenlied im liturgischen Gottesdienste, für welchen die Kirche den lateinischen Choral vorgeschrieben hat, nur eine exceptionelle Stellung ein, so konnte es sich desto freier und selbständiger entfalten im außerliturgischen Gottesdienste, im Leseamte, bei der Predigt und Christenlehre, bei Bruderschaftsandachten, Processionen und allen kirchlichen Uebungen, die nicht streng zur Liturgie gehören. So blieb es bis in das letzte Viertel des 18. Jahrhunderts hinein, als die sogen. deutschen Singmessen aufkamen. Der Rationalismus und Josephinismus, die Alles verdeutschen wollten, führten auch die deutschen Singmessen in's Hochamt ein. Werkmeister sagt in der Vorrede seines Gesangbuches zum Gebrauch der würtembergischen Hofkapelle 1784, daß in der dortigen Gegend außer bei der Predigt und Christenlehre vom deutschen Kirchengesang wenig Gebrauch sei gemacht worden. In Domstiften, Klöstern und Städten habe man Choral- und Figuralmusik, nur auf dem Lande könne man während der heiligen Messe deutsche Lieder hören; nachdem aber der Geist der Aufklärung tiefer in die katholischen Provinzen Deutschlands eingedrungen sei, habe man mehr Geschmack an den deutschen Gesängen gefunden. Die Nation habe den Mangel einer deutschen Liturgie nie so sehr gefühlt als jetzt; diese ließe sich aber schwerlich einführen: nicht weil die Sache unthunlich, sondern weil sie neu sei; man solle sich deßhalb um so eifriger auf deutsche Gesänge verlegen, weil diese althergebracht seien. In Bayern, Salzburg, Oesterreich, am Rhein u. s. w. seien dießbezügliche Versuche mit großem Beifall aufgenommen worden. Einzelne Bischöfe, wie z. B. der Mainzer Erzbischof Karl Joseph, erließen den Befehl, daß während des Hochamtes nur deutsche Lieder gesungen werden sollten. In neuerer Zeit hat der „Allgemeine deutsche Cäcilienverein" auch die Reform des deutschen Kirchenliedes in den Bereich seiner Thätigkeit gezogen und sucht zunächst den durch den Rationalismus in Schwung gebrachten deutschen Volksgesang während des Hochamtes in seine frühere richtige Stellung wieder zurückzuweisen. Diese läßt sich kurz mit folgenden Worten bezeichnen: Der deutsche Volksgesang ist nicht berechtigt in dem Gottesdienste, für welchen die Kirche die lateinische Liturgie vorgeschrieben hat, also im Hochamte, in der Vesper, in der Complet. Zulässig ist er nach alter Gewohnheit vor und nach der Predigt und Christenlehre, bei sogen. stillen Messen, bei deutschen Nachmittags- und Abendandachten, Processionen, überhaupt da, wo die Kirche den lateinischen Gesang nicht vorgeschrieben hat. (Vgl. den Erlaß des Bischofs Valentin von Regensburg vom 16. April 1857 und Thalhofers Liturgik I, 1883, 567 ff.)

III. Ueber die weitere Entwicklung des protestantischen Kirchenliedes (auch Choral genannt) mögen folgende kurze Angaben genügen. 1. Erste Periode. Luther, ein großer Freund und Kenner der Musik, in Gesang und Spiel wohl erfahren, verschaffte seinen Anhängern einen der neuen Liturgie entsprechenden Gesang. Neben den lateinischen Gesang, den er „der Schüler wegen" nicht aufgeben wollte, stellte er das deutsche Kirchenlied. Dieses brauchte aber nicht erst von ihm geschaffen zu werden; es war in der katholischen Kirche als ein neben dem gregorianischen Choral geduldeter außerliturgischer Gesang bereits vorhanden. An diesen anknüpfend, war Luther unermüdlich thätig, das Kirchenlied im Sinne der neuen Lehre weiter auszubilden, umzugestalten und zu verbreiten. Im J. 1524 erschien das erste lutherische Gesangbuch, 8 Lieder mit 5 Melodien enthaltend, sodann das erste mehrstimmige Gesangbuch von seinem Freunde J. Walther mit 31 deutschen und 6 lateinischen Gesängen. Das Erfurter Enchiridion vom Jahre 1524 enthält 25 Lieder mit 15 Melodien, das Klug'sche Gesangbuch, Wittenberg 1535, 52 Lieder mit Melodien. Das letzte unter Luthers Redaction in Leipzig bei Valentin Bapst erschienene Gesangbuch zählt 89 Lieder im I. und 40 im II. Theil. Bis

zum Ende des Jahrhunderts erschienen circa 50 verschiedene Liedersammlungen. Luther selbst nahm aus der alten Kirche alle Lieder herüber, die er gebrauchen konnte, veränderte oder erweiterte sie, wo es ihm nothwendig erschien, dichtete frei mehrere Lieder, z. B. „Nun freut euch lieben Christen gemein", „Ein' feste Burg ist unser Gott", und übersetzte Hymnen, bearbeitete Psalmen ꝛc., so daß man ihm 37 Liedertexte zuschreibt. Die Melodien dazu sind theils dem alten Kirchenliede, theils dem gregorianischen Choral, theils dem weltlichen Volksliede entnommen. Bei der musikalischen Redaction der unter seiner Aufsicht erschienenen Gesangbücher waren ihm seine Freunde Joh. Walther, Musiker am Hofe Friedrichs des Weisen in Torgau, und der Sängermeister Konrad Rupff behilflich. Mit den Melodien zu „Ein' feste Burg ist unser Gott" und „Jesaia dem Propheten das geschah" steht Luther ganz auf dem Boden des lateinischen Chorals. (Vgl. Bäumker, Das kath. deutsche Kirchenlied I, 22 u. 26; Monatshefte für Musikgeschichte 1887, Nr. 5; Zeitschrift für vergl. Literat.-Gesch. und Renaissance-Literatur, Neue Folge, I [1887/88], 147.) Mehrstimmige Compositionen von ihm sind nicht nachzuweisen. Wiederholt forderte er seine Freunde auf, „andächtige und geistliche Gesänge" zu dichten, damit „das Wort Gottes sich auch durch den Gesang unter den Leuten erhielte". Im J. 1543 hat er aber schon Lieder genug, gute und schlechte, so daß der Titel des Klug'schen Gesangbuches seine Warnung bringt: „Vil falscher Meister itzt Lieder tichten, Sihe dich für, vnd lern sie recht richten. Wo Gott hin bawet sein Kirch und sein Wort, da wil der Teuffel sein mit trug vnd mord."

Im J. 1531 erschien auch ein Gesangbuch der böhmischen Brüder, welche bereits im J. 1505 ein gedrucktes böhmisches Cantional besaßen, in's Deutsche übertragen von M. Weisse, verändert und vermehrt von Joh. Horn im J. 1544. Dieses Gesangbuch erlebte später noch viele Auflagen. Die Melodien sind zur Hälfte dem lateinischen Choral entnommen. Die andere Hälfte entstammt theils dem böhmischen Volksgesange, theils sind es neu componirte Weisen. Außer den Uebersetzungen alter lateinischer Lieder enthält das Buch auch Lieder über die sonn- und festtäglichen Evangelien. Manche gingen in die protestantischen, einzelne auch in katholische Gesangbücher über, z. B. das Hus'sche Abendmahlslied Jesus Christus nostra salus, „Jesus Christus unser Heiland" und „Nun laßt uns den Leib begraben". Die späteren Gesangbücher von Graf von Zinzendorf (1735) und Christian Gregor (1778, 1784) sind als Fortsetzung der alten Brüdergesangbücher anzusehen.

Zwingli, obwohl selbst Componist („Herr, nun heb' den Wagen selbst", und drei Pestlieder), wollte von Gesang und Orgelspiel in der Kirche nichts wissen. Im J. 1527 wurden die Orgeln in den Pfarrkirchen Zürichs, namentlich das schöne Orgelwerk im großen Münster abgebrochen; dagegen erkämpfte Oecolampadius (1526) im Einverständniß mit der Gemeinde dem Rath gegenüber den Gebrauch des deutschen Kirchengesanges in Basel. Später empfahl Calvin die Einführung des Psalmengesanges. Die französischen Gemeinden der Schweiz bemächtigten sich wie die Hugenotten in Frankreich der Marot-Beza'schen Psalmenübersetzung mit den Singweisen von G. Frank und L. Bourgeois, später (1565) vierstimmig bearbeitet von Goudimel. Dieser beabsichtigte aber gar nicht, für die Reformirten in Frankreich ein mehrstimmiges Gesangbuch herauszugeben; wie er selbst in der Vorrede bemerkt, hat er diese Psalmen componirt, pour s'enjouir en Dieu particulièrement en maisons. Viele Melodien des französischen Psalters gingen in protestantische und katholische Gesangbücher über. Sehr reichlich hat Vogler sie in seinem Katechismus 1625 benutzt. Als Lobwasser im J. 1573 den Goudimel'schen Psalter mit deutschem Text herausgab, wurde dieser das Gesangbuch der Reformirten in der Schweiz und in Deutschland, während die Niederländisch-Reformirten sich der Souterliedekens (Psalmlieder mit Melodien weltlicher Lieder), Antwerpen 1540, bedienten. Auch die Wiedertäufer hatten ihre Gesangbücher. Das erste, von Thomas Münzer bearbeitete, erschien bereits im J. 1524 unter dem Titel „Deutsch-Evangelisch Messe", Alstedt.

Koch nimmt in seiner Geschichte des Kirchenliedes die erste Periode des evangelischen Kirchenliedes bis zum westfälischen Frieden (1648) und charakterisirt sie als die „Zeit des kirchlichen Glaubensliedes mit dem vorherrschenden Gepräge der Objectivität". Als Dichter sind hier außer Luther zu nennen die Sachsen Justus Jonas, Paul Eber, Joh. Agricola, Joh. Spangenberg, Elisabeth Creutziger; die Preußen Paul Speratus, Jos. Gramann (Poliander), Albrecht, Markgraf von Brandenburg; die Nürnberger Laz. Spengler, Hans Sachs, Veit Dietrich, Seb. Heyden; die Schwaben Michael Stieffel, Joh. Frosch und Georg Graf zu Würtemberg; die Niederdeutschen Herm. Bonn, Andr. Knöpken, Joh. Freder u. A.; dann die Freunde und Anhänger Luthers Nicolaus Decius, Schneesing (Chiomusus), A. Reißner, Nicol. Herman, Jos. Matthesius, Maria, Königin von Ungarn, Erasmus Alberus; in der reformirten Kirche die Schwaben Th. Blarer, Joh. Zwick, die Straßburger Wolfg. Capito, Wolfg. Dachstein, S. Pollio, H. Vogtherr, L. Oler, Matth. Greiter, die Schweizer Zwingli und Leo Jud; dazu noch die Wiedertäufer Th. Münzer, H. Witzstadt, L. Hetzer und der Schwenkfeldianer (?) Val. Triller. In der Zeit bis 1560 hat das Kirchenlied, abgesehen von den nicht zahlreichen polemischen Liedern, den Charakter des alten katholischen Kirchenliedes. Daher erklärt es sich auch, daß aus dieser Periode viele Lieder protestantischer Dichter in die katholischen Gesangbücher übergingen (vgl. Bäumker, Das katholische deutsche Kirchenlied I, 4 und II, 6). Zur

Zeit der Lehrstreitigkeiten unter den Schülern der Reformatoren nahm jedoch das Kirchenlied vielfach ein trockenes, lehrhaftes Gepräge an. Von den vielen Dichtern seien nur genannt B. Ringwaldt, Nicol. Selneccer, M. Moller, L. Helmbold, M. Rutilius, C. Spangenberg, J. Steuerlein, V. Herberger, Ph. Nicolai und H. Knauft.

Die Singweisen zu den Liedern entlehnte man theils alten lateinischen Kirchengesängen, theils erfand man Originalmelodien, theils nahm man sie aus dem alten deutschen geistlichen und weltlichen Volksgesange, z. B. „Aus fremden Landen komm' ich her — Vom Himmel hoch da komm' ich her", „Innsbruck, ich muß dich lassen — O Welt, ich muß dich lassen", „Was wöllt wir aber heben an — Kommt her zu mir, spricht Gottes Sohn", „Entlaubet ist der Walde — Ich dank dir, lieber Herre" u. s. w. Die Meister des Contrapunktes (protestantische wie katholische) bemächtigten sich bald des Kirchenliedes und benutzten die Melodien ähnlich wie die Gesänge des gregorianischen Chorals als cantus firmus zu ihren mehrstimmigen Tonsätzen. Die Melodie lag gewöhnlich im Tenor, und die anderen Stimmen contrapunktirten in mehr oder minder reich figurirten Gängen. Meister dieser Art waren Joh. Walther, L. Senfl, A. von Bruck, Th. Stoltzer, B. Ducis, Georg Rhau, M. Agricola u. A. Da hiermit jedoch dem Gemeindegesang wenig gedient war, so contrapunktirten Andere einfacher, Note gegen Note, wie Goudimel in den französischen Psalmliedern. Allmälig verlegte man die Melodie des Kirchenliedes aus dem Tenor in die erste Stimme (den Discant), um der Gemeinde das Mitsingen zu erleichtern. Zu demselben Zwecke wurde der Eintritt der Stimmen nach einem Textabschnitte jedesmal gleichzeitig angesetzt. Die Orgel spielte dann die Partie des mehrstimmigen Chors mit, während das Volk die Melodie der Oberstimme sang. Als Vertreter dieser Richtung nennen wir die Tonsetzer L. Osiander, H. L. Hasler, S. Calvisius, M. Prätorius, M. Vulpius u. s. w. Der berühmte Schüler Orlando di Lasso's, Eccard, behielt in seinen fünfstimmigen Bearbeitungen über die Melodien der gebräuchlichsten Kirchenlieder die Singweise in der Oberstimme bei, strebte jedoch auch eine kunstvolle Führung der übrigen Stimmen an, um Gemeindegesang und Kunstgesang mit einander zu verschmelzen, während andere wie H. Schütz unter dem Einfluß der italienischen Schule die geistliche Concertform nach Deutschland verpflanzten.

Im J. 1624 trat Martin Opitz mit seiner Schrift „Die deutsche Poeterei" hervor, worin er der großen Ungebundenheit in Vers und Reim durch Aufstellung bestimmter Regeln ein Ende zu machen suchte. In den Versen sollte eine regelmäßige Silbenzahl und zugleich eine regelmäßige, mit dem Wortaccent harmonirende Abwechslung der Hebungen und Senkungen stattfinden. Opitz dichtete selbst mehrere Kirchenlieder, und viele seiner Psalmenübertragungen gingen in das katholische Rheinfelßische Gesangbuch von 1666 über. Während des 30jährigen Krieges dichteten u. a. Joh. Heermann, P. Flemming, Joh. Rist, D. Denike, J. Gesenius, J. M. Meyfart, M. Rinkart, S. Dach, H. Albert.

2. Die zweite Periode des evangelischen Kirchenliedes datirt Koch vom westfälischen Frieden bis zum Beginn des 7jährigen Krieges, 1648—1756 oder, wie wir auch sagen können, von P. Gerhardt bis Gellert. Er charakterisirt sie als die Zeit des Gegensatzes zwischen äußerem Kirchenthum und lebendigem Gefühlschristenthum. Das Kirchenlied ist Andachtslied mit dem vorherrschenden Gepräge der Subjectivität. Paul Gerhardt, von dessen Liedern manche (u. a. „O Haupt voll Blut und Wunden") in katholische Gesangbücher übergingen, dichtete nicht im kirchlichen Interesse, sondern aus persönlichem Bedürfnisse. Wackernagel sagt von ihm: „Gerhardts Lieder spiegeln den Uebergangscharakter seiner Zeit ab, wo neben dem christlichen Gemeindebewußtsein sich das persönliche Gefühlsleben, die subjective Richtung anfing geltend zu machen, so daß man ihn für den letzten und zugleich vollendetsten der streng kirchlichen Dichter ansehen kann, welche im confessionell-kirchlichen Glauben gegründet waren, und ihn aber auch die Reihe derjenigen Dichter eröffnen lassen kann, in deren Liedern Preis und Anbetung des geoffenbarten Gottes zurücktreten vor dem Ausdruck der Empfindungen, die sich der Seele im Anschauen ihres Verhältnisses zu Gott, dem sich offenbarenden Heil, bemächtigen. Er stand auf der Höhe der Zeit, und beide Richtungen vereinigten sich in ihm auf's Lebendigste" (P. Gerhardts Geistliche Lieder, Stuttg. 1849, Vorrede).

Um den Gerhardt'schen Dichterkreis, der das volksthümlich gläubige Andachtslied pflegte und über 50 Dichter aufzuweisen hat, schließen sich die Nürnberger Dichter vom Blumenorden (G. Ph. Harsdörffer und viele Andere) mit dem sentimentalen Andachtslied im salomonischen Geschmack, während die Dichter der zweiten schlesischen Schule das beschauliche Andachtslied mit mystischer Färbung pflegen. Der Hauptrepräsentant ist der Convertit A. Silesius, dessen „Jesuslieder" auch in protestantische Gesangbücher übergingen. W. Baur sagt von ihnen, daß sie zwar zum Theil aus der religiösen Innigkeit in phantastische Ueberschwänglichkeit übergehen, aber zum andern Theil eine so innige, herzliche, wahrhaft fromme und auch auf das sittliche Leben heiligend einwirkende Jesusliebe athmen, so daß sie zu den schönsten evangelischen Kirchenliedern gerechnet werden können (Das Kirchenlied ꝛc., Frankfurt 1852, 114).

3. Auf die zahlreichen Dichter der Spener'schen Schule, welche das biblisch-praktische und erbauliche Andachtslied pflegen, folgt die dritte Periode des Kirchenliedes, die Zeit der Aufklärung vom Beginn des 7jährigen Krieges bis nach der Befreiung Deutschlands, 1756—1

franz, Augsburg 1841; Passionsblumen, ebd. 1844; Cantica spiritualia oder Auswahl der schönsten geistlichen Lieder älterer Zeit mit ihren originalen Sangweisen, 2 Bde., München 1845 bis 1846, 2. Ausg. Regensburg 1869; B. Hölscher, Das deutsche Kirchenlied vor der Reformation, mit alten Melodien, Münster 1848; H. A. Kienemund, Kurze Geschichte des katholischen Kirchengesanges, 1848, 2. Aufl. Mainz 1850; Frhr. v. Harthausen, Geistliche Volkslieder mit ihren ursprünglichen Weisen, Paderborn 1850; J. F. H. Schlosser, Die Kirche in ihren Liedern durch alle Jahrhunderte, 2 Bde., Mainz 1851 bis 1852, 2. Aufl. Freiburg 1863; F. Bollens, Der deutsche Choralgesang der katholischen Kirche, seine geschichtliche Entwicklung, liturgische Bedeutung und sein Verhältniß zum protestantischen Kirchengesange, Tübingen 1851; J. Kehrein, Katholische Kirchenlieder, Hymnen, Psalmen aus den ältesten deutschen gedruckten Gesang- und Gebetbüchern zusammengestellt, 3 Bde., Würzburg 1859 bis 1863; W. Gärtner, Te Deum laudamus! Großes katholisches geistliches Liederbuch, aus allen christlichen Zeiträumen gesammelt, geordnet und versehen mit einer einleitenden kritischen Abhandlung, 3 Bde., Wien 1855—1857; K. S. Meister, Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen, von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, I, Freib. i. Br. 1862; J. Kehrein, Das deutsche Kirchenlied in seiner Entwicklung von den ersten Anfängen bis zur Gegenwart, zunächst für höhere Lehranstalten, Neuburg a. D. 1874; K. A. Beck, Geschichte des katholischen Kirchenliedes, von den ersten Anfängen bis auf die Gegenwart, Köln 1878; W. Bäumker, Zur Geschichte der Tonkunst in Deutschland, von den ersten Anfängen bis zur Reformation, Freiburg 1881; Derſ., Das katholische deutsche Kirchenlied in seinen Singweisen von den frühesten Zeiten bis gegen Ende des 17. Jahrhunderts, 2 Bde., Freiburg 1883—1886; Derſ., Niederländische geistliche Lieder nebst ihren Singweisen, aus Handschriften des 15. Jahrhunderts, Leipzig 1888; J. Gabler, Die Tonkunst in der Kirche, Linz 1883; Derſ., Neue geistliche Nachtigall, Linz 1884, 2. Aufl. als Geistliche Volkslieder, 714 religiöse Lieder mit 387 Melodien, gesammelt in der Diöcese St. Pölten, Regensburg 1890; G. M. Dreves S. J., Ein Wort zur Gesangbuchfrage, Freiburg 1884; Derſ., „O Christ, hie merk", ein Gesangbüchlein geistlicher Lieder, Freiburg 1885; Derſ., Kränze um's Kirchenjahr. Geistliche Lieder, Paderborn 1886; Derſ., Archaismen im Kirchenliede, Freib. 1889; J. Mohr, Die Pflege des Volksgesanges in der Kirche, Regensburg 1885; J. Pape, Das Kirchenlied zu erweiterter Benutzung insbesondere für Schule und Haus, Büren 1884.

b. Protestantische: J. Chr. Olearius, Evangelischer Liederschatz, 4 Bde., Jena 1705 bis 1707; J. C. Wetzel, Hymnopoeographia oder Historische Beschreibung der berühmtesten Liederdichter, 4 Thle., Herrnstadt 1719—1728; Derſ., Analecta hymnica, d. i. Merkwürdige Nachlesen zur Liederhistorie, 2 Bde., Gotha 1751—1756; J. M. Schamelius, Evangelischer Liedercommentarius, 2 Thle., Leipzig 1737; G. Wimmer, Ausführliche Liedererklärung, 4 Bde., Altenburg 1749; J. B. Riederer, Abhandlung von der Einführung des deutschen Gesanges in die evangelisch-lutherische Kirche überhaupt und in die Nürnbergische besonders, Nürnberg 1759; D. G. Schöber, Geistlicher Liedersegen, Lobenstein 1769; M. Chr. Göz, Beitrag zur Geschichte der Kirchenlieder, nebst einer Vorrede von M. Bernhard, Stuttgart 1784; F. F. T. Heerwagen, Literaturgeschichte der evangelischen Kirchenlieder, 2 Thle., Neustadt 1792 und Schweinfurt 1797; G. L. Richter, Allgemeines biographisches Lexikon alter und neuer geistlicher Liederdichter, Leipzig 1804; A. J. Rambach, Ueber Dr. Martin Luthers Verdienst um den Kirchengesang, Hamburg 1813; Derſ., Anthologie christlicher Gesänge aus allen Jahrhunderten der Kirche, 6 Bde., Altona und Leipzig 1817 bis 1833; P. Mortimer, Der Choralgesang zur Zeit der Reformation, Berlin 1821; C. Kocher, Die Tonkunst in der Kirche, Stuttgart 1823; Hoffmann von Fallersleben, Geschichte des deutschen Kirchenliedes bis auf Luthers Zeit, Breslau 1832, 3. Aufl. Hannover 1861; Derſ., M. Vehe's Gesangbüchlein vom Jahre 1537, das älteste katholische Gesangbuch, ebd. 1853; Derſ., Niederländische geistliche Lieder des 15. Jahrhunderts, ebd. 1854; Derſ., In dulci jubilo, ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Poesie, ebd. 1854; A. Knapp, Evangelischer Liederschatz, 2 Bde., Stuttgart 1837; J. E. Häuser, Geschichte des christlichen, insbesondere des evangelischen Kirchengesanges, Quedlinburg und Leipzig 1834; C. von Winterfeld, Luthers deutsche geistliche Lieder nebst den während seines Lebens dazu gebrauchten Singweisen, Leipzig 1840; Derſ., Der evangelische Kirchengesang und sein Verhältniß zur Kunst des Tonsatzes, 3 Bde., Leipz. 1843—1847; G. Frhr. v. Tucher, Schatz des evangel. Kirchengesanges, der Melodie und Harmonie nach aus den Quellen des 16. Jahrhunderts geschöpft, Stuttg. 1840; Derſ., Schatz des evangelischen Kirchengesanges im 1. Jahrhundert der Reformation, 2 Thle., Leipz. 1848; Phil. Wackernagel, Das deutsche Kirchenlied von Mart. Luther bis auf Nic. Hermann und Ambrosius Blaurer, Stuttgart 1841; Derſ., Luthers geistliche Lieder mit den zu seinen Lebzeiten gebräuchlichen Singweisen, ebd. 1848; Derſ., Bibliographie zur Geschichte des deutschen Kirchenliedes im 16. Jahrhundert, Frankf. 1855; Derſ., Das deutsche Kirchenlied von der ältesten Zeit bis zum Anfang des 17. Jahrhunderts, 5 Bde., Leipzig 1864—1877; J. P. Lange, Die kirchliche Hymnologie oder die Lehre vom Kirchengesang, 2 Thle., Zürich 1843; F. Layriz, Kern des deutschen Kirchengesanges, eine Sammlung

das von Melanchthon und Luther 1528 ausgearbeitete Visitationsbuch für das Kurfürstenthum Sachsen, welches die Grundlage für die noch in demselben Jahre von Johannes Bugenhagen für die Stadt Braunschweig verfaßte Kirchenordnung bildet. Nach dem Muster der Braunschweiger Kirchenordnung verfaßte Bugenhagen auch die Kirchenordnung von Hamburg 1529, Lübeck 1531, Pommern 1535, Schleswig-Holstein 1542. Auch für die Kirchenordnungen einiger anderen norddeutschen Städte wurde die Braunschweiger das Vorbild, nämlich für die von Minden 1530, Göttingen 1530, Soest 1532, Wittenberg 1533, Bremen 1534, Braunschweig-Wolfenbüttel 1534, Osnabrück 1543, Bergedorf 1544 u. s. w. Der Wittenberger von 1533 wurde die von Halle 1541 nachgebildet, der von Pommern von 1535 die von 1563, der Schleswig-Holsteiner von 1542 die für Hadeln 1544, der Braunschweig-Wolfenbütteler von 1534 die für Hildesheim von 1544. Das Muster für eine größere Zahl von Kirchenordnungen bildeten auch die Brandenburg-Ansbach-Nürnbergische von 1533, die Mecklenburgische von 1552 und die sogenannte Große Würtembergische von 1559. Die Brandenburg-Ansbach-Nürnberger von 1533 diente auch für Mecklenburg 1540 und für Brandenburg 1553 und bildete die Quelle für die sogenannte Kleine Würtemberger Kirchenordnung von 1536, wie auch für die Kirchenordnung für die Neumark 1538, für Brandenburg 1540, für die Kölner Reformation 1543, für Schweinfurt 1543, für Waldeck 1556. Nach der Brandenburg-Ansbach-Nürnberger von 1533 und der Kleinen Würtemberger von 1536 ist die für Schwäbisch-Hall von 1543 zusammengestellt, und jene beiden sind auch benutzt für die Würtemberger von 1553. Letztere liegt der Kirchenordnung von Pfalz-Neuburg von 1554 und 1556 zu Grunde. Aus dieser schöpfte die Kirchenordnung von Pfalz-Neuburg von 1554 und 1556, und sie ging über in die erwähnte sog. Große Würtembergische Kirchenordnung von 1559. Ein Auszug aus der Großen Würtembergischen Kirchenordnung ist die von Mömpelgard und Reichweiler 1560. Aus der Würtembergischen Kirchenordnung von 1553 schöpfte man die Pfalz-Zweibrücker von 1557, die des Herzogthums Preußen von 1557, das Wormser Agendbüchlein von 1560, die Kirchenordnung von Leiningen 1566 und die von Hanau 1573. Die erwähnte mecklenburgische Kirchenordnung von 1552 beruhte auf einer Zusammenstellung aus der sächsischen des Visitationsbuches von 1528 und der sächsischen Kirchenordnung von 1529 und der damit zusammenhangenden Wittenberger Reformation von 1545. Sie wurde wiederholt in der Wittenberger Kirchenordnung von 1559 und der Liegnitzer von 1594. Aus verschiedenen Quellen zusammen schöpfte die Pfälzer (reformirte) Kirchenordnung von 1563: aus der brandenburgisch-nürnbergischen von 1533 und der sächsischen von 1539 und dazu aus der Genfer Liturgie von 1541, aber aus dieser nicht direct, sondern durch Vermittlung der von Frankfurt a. M. von 1554, ferner aus der Kirchenordnung des Johannes a Lasco für die Niederländer in London von 1550 und der für die evangelischen Kirchen in Frankreich von 1563. Im Unterschiede von den in Deutschland regelmäßig von den Landesherren erlassenen Kirchenordnungen waren die reformirten Kirchenordnungen, zu denen auch die Pläne der Synoden von Wesel von 1568 und von Emden von 1571 und eine Anzahl auf diesen beruhender niederländischen und niederrheinischen Kirchenordnungen gehören, von den reformirten Gemeinde- und Synodal-Repräsentanten beschlossene Ordnungen. Auf die inhaltliche Verwandtschaft unter den verschiedenen Kirchenordnungen ist in der erwähnten Sammlung von Richter stets hingewiesen.

Diese Kirchenordnungen des 16. und 17. Jahrhunderts sind übrigens zum Theil durch derogirende Gewohnheiten und noch mehr durch die neuere Landesgesetzgebung oder in einzelnen Punkten unter landesgesetzlicher Bestätigung geändert worden. Dort, wo die Protestanten keine Synodalverfassung erlangt haben, wie in Koburg-Gotha, beiden Reuß, beiden Mecklenburg, Lübeck, Bremen, Frankfurt a. M., können neue Rechtsnormen für ihre Kirche auch jetzt nur durch Staats-Gesetze oder -Verordnungen erlassen werden. Auf neueren Staatsgesetzen beruhende protestantische Kirchenverfassungen ergingen für Bayern durch Edict vom 26. Mai 1818, für Altenburg durch Patent vom 8. Februar 1877, für Meiningen durch Gesetz vom 4. Januar 1876, für Schwarzburg-Sondershausen durch Gesetz vom 9. December 1855, für Rudolstadt durch Gesetz vom 7. Februar 1868, für Reuß ä. L. durch Gesetz vom 7. April 1880, für Braunschweig durch Gesetz vom 30. November 1851 und 31. Mai 1871, für Lippe durch Gesetz vom 12. September 1877, für Elsaß-Lothringen durch Loi du 10 Germinal an X und Décret-loi vom 26. März 1852. Eine staatsgesetzliche Bestätigung in einzelnen Punkten bezüglich der jetzigen protestantischen Kirchenverfassung enthalten für Altpreußen das Gesetz vom 25. Mai 1874 und 3. Juni 1876, für die hannöverische reformirte Kirchenverfassung das Gesetz vom 6. August 1883, für Schleswig-Holstein, Nassau das Gesetz vom 6. April 1886, für Sachsen das Gesetz vom 30. März 1868, für Anhalt das Gesetz vom 28. December 1875 und 24. März 1879, für Waldeck das Gesetz vom 31. Januar 1873. Man findet diese Gesetze bei Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, Freiburg 1885; Ergänz.-Bd. ebd. 1888 (vgl. dazu Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen in Deutschland und Oesterreich, Leipzig 1888). In Oesterreich gewährte das kaiserliche Patent vom 8. April 1861 den Protestanten eine freie kirchliche Selbstregierung (vgl. Porubsky, Die

Rechte der Protestanten in Oesterreich, Sammlung der wichtigsten Gesetze und Verordnungen über protestantische Kirchen- und Schulangelegenheiten in den deutsch-slavischen Kronländern Oesterreichs, Wien 1867; Dove's Zeitschrift für Kirchenrecht V, 338 ff. 470 ff.). Die deutsch-slavischen Länder Oesterreichs erhielten auf Grund der Beschlüsse einer evangelischen Generalsynode augsburgischen und helvetischen Bekenntnisses vom Jahre 1864, die unter dem 23. Januar 1866 die kaiserliche Sanction erhielt und durch ministerielle Verordnung vom 23. Januar 1866 in Wirksamkeit gesetzt wurde, eine definitive freie Kirchenverfassung (Oesterr. Reichs-Ges.-Bl. 1866, Stück 5, Nr. 15; Archiv für katholisches Kirchenrecht XVI, 61 ff.). Im October 1889 trat in Wien eine Generalsynode des augsburgischen und eine solche des helvetischen Bekenntnisses zusammen, welche den von der Regierung bezw. dem Oberkirchenrath vorgeschlagenen Entwurf einer Revision der Kirchenverfassung, und zwar unter Einwirkung der Regierung, en bloc annahm. In Ungarn und Siebenbürgen besaßen die Protestanten schon seit dem 16. Jahrhundert ihre gesetzlich gesicherte vollständige kirchliche Selbständigkeit. Diese Autonomie bekräftigten die ungarischen und siebenbürgischen Gesetze von 1791 und der ungarische Ges.-Art. 20 vom Jahre 1848 und sodann das kaiserliche Manifest vom 20. October 1860. Im J. 1867 wurde jedoch dieses kaiserliche Manifest, als von der Regierung einseitig erlassen, zurückgenommen und die autonome Stellung der Protestanten in Kirchen- und Schulangelegenheiten in Ungarn einfach wieder auf die früheren Gesetze von 1791 und 1848 gegründet. Eine protestantische Synode zu Debreczin beschloß aber 1882 eine neue, am 11. October 1882 sanctionirte Kirchenverfassung, welche in allen Einzelheiten eine so vollständige Autonomie der Protestanten in ihren Kirchenangelegenheiten und Unabhängigkeit von staatlichem Einflusse zur Geltung brachte, daß dieselbe zu der factischen Abhängigkeit der katholischen Kirche in Ungarn vom überwiegend calvinischen Beamtenthum in grellen Gegensatz tritt. [Vering.]

Kirchenpatron, s. Patron.

Kirchenpfleger, s. Kirchenvermögen.

Kirchenpfründe, s. Beneficium u. Kirchenamt.

Kirchenpolizei, s. Disciplin.

Kirchenprovinz heißt ein Complex mehrerer Bisthumssprengel (Diöcesen), welche unter einem Bischofe als Vorgesetzten der übrigen vereinigt sind. Letzterer, der jetzt Erzbischof heißt und selbst Bischof einer dieser Diöcesen (der Erzdiöcese) ist, übt über die vereinigten Diöcesen, deren Oberhirten Suffraganbischöfe heißen (c. 11, X 1, 6), eine gewisse Oberaufsicht und Jurisdictionsgewalt aus. Die Bildung kirchlicher Provinzen ist schon im apostolischen Zeitalter wahrzunehmen (2 Cor. 1, 1. Gal. 1, 2) und hat sich von da naturgemäß aus dem Leben der Kirche heraus entwickelt und consolidirt. Kann man auch nicht beweisen, daß die Apostel bei der Organisation der kirchlichen Gemeinden sich an die staatliche Eintheilung des römischen Reiches angeschlossen haben, und daß die Metropole der römischen Provinz auch die Metropole der kirchlichen Provinz geworden wäre, so ist dieß doch in vielen Fällen das Wahrscheinlichere, indem die Glaubensboten sich zuerst an die Hauptstädte wandten und von diesen aus das Christenthum sich in der Provinz verbreiten ließen. Es liegt auch in der Natur der Sache, daß die Kirchen eines bestimmten geographischen Umfanges, die großentheils von der Hauptstadt aus gegründet worden sind, zu dieser mit ihren Bischöfen in ein gewisses Abhängigkeitsverhältniß getreten sind und ihr einen höhern Rang zuerkannt haben. Zur Zeit der Christenverfolgungen und des spätern Umsichgreifens der Häresien war eine solche Verbindung nothwendig. Dazu kam das Synodalwesen, welches sich immer mehr ausbildete und das kirchliche Leben in solchen Bezirken auch zu einer äußern Einheit abschloß, so daß schon auf der Synode zu Nicäa 325 im vierten Canon die Jurisdiction der Metropoliten näher bestimmt und auf der Synode zu Antiochia 341 im 20. Canon verordnet wurde, es sollten in jeder Provinz unter der obern Leitung des Metropoliten alle Jahre zweimal Synoden gehalten werden. Die Bildung von Kirchenprovinzen ist daher ihrem Ursprunge nach, wie das Product des kirchlichen Geistes, der überall nach Vereinigung des Getrennten strebt, so auch die naturgemäße Folge der äußeren geographischen und staatlichen Lagen und Verhältnisse. Die Hauptstädte (μητροπόλεις) wurden demnach nicht bloß die Pflanzschulen des Christenthums, sondern auch die Mittelpunkte der wichtigeren kirchlichen Verhandlungen; sie bildeten das Centrum in einem kleinern Kreise. Später geschah die Eintheilung und Abgrenzung der Kirchenprovinzen meist auf den Synoden; heutzutage geschieht sie nach vorangegangener Verhandlung mit den betreffenden Regierungen durch den Papst in den sog. Circumscriptionsbullen. In der Regel ist jede Diöcese einer Provinz zugetheilt; nur ausnahmsweise sind einzelne Bisthümer exemt und gehören zu keiner Provinz, sondern stehen unmittelbar unter dem Papste. Ueber die Zahl und die Vertheilung der Kirchenprovinzen in der katholischen Welt s. d. Art. Bisthum II, 889 ff.; über die rechtlichen Verhältnisse s. d. Art. Erzbischof IV, 866 ff. (Vgl. Fr. Maassen, Der Primat des Bischofs von Rom und die alten Patriarchalkirchen, Bonn 1853.) [Kreutzer.]

Kirchenraub, s. Sacrilegium.

Kirchenrecht im objectiven Sinne ist der Inbegriff der für die Kirche geltenden Rechtsbestimmungen, im subjectiven Sinne der Kreis der der Kirche zustehenden Befugnisse. In beiden Beziehungen hat man das Kirchenrecht nach den Quellen, aus welchem es hervorgeht, in göttliches Recht (jus divinum) und in menschliches Recht (jus humanum) zu unterscheiden. Ersteres sind Rechtsregeln und Vollmachten, welche un-

r von Christus, dem göttlichen Stifter
he, herrühren, deren die Kirche zur Er-
ihres Zweckes nothwendig bedarf, und
en unveränderlichen Kern des Ganzen bil-
ßteres sind Rechtsregeln und Befugnisse,
on den in der Kirche gesetzten Obrigkeiten
lt sind und mit Rücksicht auf die verschie-
eit- und Ortsverhältnisse verschieden ge-
erden können. Diese sind, weil alle mensch-
erhältnisse in stetem Fluß bleiben, einer
wicklung nicht bloß fähig, sondern unter
den auch bedürftig; nur besteht dabei inso-
e Schranke, als das jus humanum nicht
jus divinum, überhaupt nicht mit den
n der Kirche in Widerspruch treten darf.
ganze jus divinum ist zwar mit der
g der Kirche entweder unmittelbar gegeben
ch eine nothwendige Folge des unmittel-
ebenen göttlichen Gebotes; aber es sind
nche zu demselben gehörende Satzungen
ugnisse der Kirche nicht allsogleich, sondern
er, je nachdem gerade das Bedürfniß dazu
b, in's Leben getreten, geltend gemacht und
ndt worden. Man kann darum auch nicht
en, daß die drei ersten christlichen Jahr-
in jeder Beziehung für die Verfassung
sciplin der Kirche auch der spätern und
gen Zeit als maßgebendes Vorbild an-
seien. In jenen Zeiten der Verfolgung
Kirche fast nur im Geheimen organisirt
ch die äußere Macht und Gewalt des dem
thum feindlichen heidnischen Staates und
n ihrer offenen freien Entfaltung gehin-
ls mit Wegfall jener hemmenden Schran-
Kirche sich ungehindert ausbreiten konnte,
ch mehr und mehr über die ganze Welt aus-
und als mehr und mehr der Geist des Chri-
s das ganze Leben der Völker zu durch-
begann, da mußte auch die gesellschaftliche
g der Kirche diesem umfangreichern, sich
wickelnden und ausgedehntern Körper an-
werden. Die kirchliche Disciplin mußte,
Kirche immer neue Zweige trieb, auch in
euen Richtungen weiter ausgebildet wer-
wenn die äußeren oder inneren Verhält-
Kirche sich mitunter wieder verschlechterten,
enselben in der kirchlichen Disciplin, in der
ng des jus humanum entsprechende Rech-
tragen werden, soweit solches ohne Ver-
es jus divinum geschehen konnte. Auch in
enwart ist, abgesehen vom jus divinum,
die Kirche nie und nirgends aufzugeben
die kirchliche Organisation im Einzelnen,
liche Disciplin und die kirchliche Macht,
ere in den seit langem christlichen Ländern,
en erst vor Kurzem aus dem Heidenthum
ristenthum bekehrten Völkerschaften, bei
die Kirche mehr oder weniger noch von
zen Anforderungen ihres jus humanum
um nicht durch zu viele Anforderungen
timmungen von der Kirche und dem Chri-
stenthum die dessen noch ungewohnten Völker ab-
zuschrecken. Je nachdem ferner heute die Staats-
gewalt eines Landes der Kirche freundlich oder
feindlich ist, die Handhabung der kirchlichen Dis-
ciplin unterstützt, nicht unterstützt oder gar hemmt,
muß die Kirche auch diesen Umständen ihre Dis-
ciplin und deren Handhabung, soweit es möglich
und mit dem jus divinum verträglich ist, an-
passen; daher sind auch in der Gegenwart die
kirchlichen Satzungen und Anforderungen des jus
humanum nicht in jeder Beziehung überall die
nämlichen und können dieß auch nicht sein.

Man bezeichnet das jus divinum, das überall
sich gleich und unabänderlich bleibende Recht, auch
als jus naturale, weil es von Gott, dem
Urheber der gesammten Natur, eine mit deren
Schöpfung unmittelbar gegebene Ordnung und
Anforderung ist; aber es gibt kein natürliches
Kirchenrecht, keine kirchliche Rechtsphilosophie in
dem Sinne, daß darunter nicht das aus der göttl-
lichen Offenbarung geschöpfte göttliche Recht und
das mit diesem im Einklange stehende menschliche
Recht, sondern ein vom Christenthum ganz ab-
sehendes, aus rein subjectiven Vernunftbegriffen
entwickeltes Recht verstanden würde. Längst all-
gemein als verfehlt anerkannte Versuche in letzterer
Richtung machten: Schmalz (Natürliches Kirchen-
recht, Königsberg 1795), Krug (Kirchenrecht nach
den Grundsätzen der Vernunft, Leipzig 1826; vgl.
dazu Schirmer, Kirchenrechtliche Untersuchungen,
Berlin 1829), G. v. Wiese (in seinen einst viel
gebrauchten Grundsätzen des gemeinen in Deutsch-
land üblichen Kirchenrechts, Göttingen 1793,
6. Aufl. von Morstadt, Göttingen 1850, und sei-
nem Handbuch des gemeinen Kirchenrechts, Leip-
zig 1799, 3 Bde. in 4 Thln.) und (der Herme-
sianer) v. Droste-Hülshoff (Grundsätze des gemei-
nen Kirchenrechts, I, 2. Ausg. Münster 1832, § 12).
Ferd. Walter trat in seinem Lehrbuch des Kirchen-
rechts (vgl. § 4, Note 2, S. 6 der 14. Aufl.) zu-
erst der Aufstellung eines derartigen sog. natür-
lichen Kirchenrechts entgegen. In einer solchen
Philosophie des Kirchenrechts, in einem derartigen
über die göttlichen Satzungen und Anforderungen
sich erhebenden idealen Kirchenrecht läge zugleich
eine Kritik der geoffenbarten Religion und der von
Christus gesetzten Grundverfassung der Kirche, so
daß sich da die menschliche Vernunft zum Richter
über die Vortrefflichkeit der göttlichen Anordnungen
aufwerfen würde. Solches würde selbst dann der
Fall sein, wenn man ein natürliches Kirchenrecht
auch nur als Norm für die Verhältnisse der Kirche
nach Außen, in Bezug auf ihr Verhältniß zur
Staatsgewalt und zu anderen Religionsgesell-
schaften durch die Vernunft erst erfinden zu müssen
glaubte. Die Zwecke und Aufgaben der Kirche
sind auch in dieser Richtung von ihrem göttlichen
Stifter gegeben. (Vgl. über diese Fragen auch
Pilgram, Physiologie der Kirche, Forschungen
über die geistigen Gesetze, in denen die Kirche nach
ihrer natürlichen Seite besteht, Mainz 1860;

Beidtel, Das canonische Recht, betrachtet aus dem Standpunkt des Staatsrechts, der Politik, des allgemeinen Gesellschaftsrechts und der seit dem Jahre 1848 entstandenen Staatsverhältnisse, Regensburg 1849.) Keineswegs ausgeschlossen und nicht nur sehr werthvoll und ersprießlich, sondern sogar für ein gründliches wissenschaftliches Erfassen des Kirchenrechts unerläßlich ist eine philosophische Behandlung des Kirchenrechts, eine kirchliche Rechtsphilosophie der Art, daß man den logischen Zusammenhang zwischen den Dogmen und Rechtssätzen der Kirche, die Wechselbeziehungen zwischen dem jus divinum und dem jus humanum der Kirche erforscht und darlegt, die Tragweite und die durch das Wesen und den Zweck der Kirche bedingten Grenzen des nationalen und überhaupt des staatlichen und weltlichen Einflusses auf die Entwicklung und Gestaltung des Kirchenrechts untersucht und nachweist.

In neuerer Zeit hat man vom Standpunkte des Staatsabsolutismus gegenüber der Kirche öfter behauptet, es gebe gar kein eigentlich kirchliches, kein selbständiges kirchliches Recht; alles und jedes Recht gehe nur vom Staate aus; nur insofern könne man von kirchlichen Rechtsnormen und von kirchlichen Rechtsanforderungen reden, als der Staat dafür seine Zwangsvollstreckung gewähre; der Staat sei die alleinige Quelle alles Rechtes; die bloß kirchlichen Satzungen und Anforderungen hätten an sich nur eine ethische, moralische Bedeutung und Wirkung. Man könnte gerade so richtig sagen, es gebe auch keinen Gott, außer soweit ihn der Staat anerkenne. Es gibt zwar in der Kirche auch bloße Gewissenspflichten; aber als von Gott, von Christus gestiftete, sichtbare, vom Staate verschiedene Gesellschaft hat die Kirche zugleich ihre äußere besondere Gesellschaftsordnung, welche theils von Christus selbst unmittelbar gegeben, theils von den nach der göttlichen Anordnung berufenen Trägern der Kirchengewalt aufgestellt und gehandhabt ist. Das Kirchenrecht ist wie das des Staates ein positives, d. h. es verpflichtet die Mitglieder der Kirche zur Befolgung. Auch hat die Kirche schon aus sich die Mittel zur Erzwingung des Gehorsams gegen ihre Gesetze. Sie macht einerseits von der Befolgung ihrer Gesetze die Gewährung der besonderen kirchlichen Rechte, Gnaden und Güter abhängig; andererseits bedient sich die Kirche auch äußerer, körperlicher Zwangsmittel. Wo solche angewandt werden, sind es zwar gewöhnlich die des Staates, welcher der Kirche seine Unterstützung leiht, aber die Kirche behauptet, es stehe auch ihr selbst schon nach den von Christus empfangenen Vollmachten eine körperliche Zwangsgewalt zu. Solches erklärte Papst Johann XXII. in der dogmatischen Bulle Licet juxta vom 23. October 1327 (Odor. Raynaldi Annal. eccl. XV, 329 sq., n. 33; Roskovany, Monumenta cath. I, 95 sqq.). Diese Bulle wurde von demselben Papste in der Bulle Certum processum (Magni Bullar. Roman. Contin., ed. Luxemb., IX, 172) wörtlich wiederholt. (Vgl. über diese Fragen v. Hammerstein, Kirche und Staat ꝛc., Freiburg 1883.)

Man hat das Kirchenrecht auch wohl als jus sacrum bezeichnet, weil die Kirche und darum auch ihr Recht den Charakter der Heiligkeit an sich trägt; ferner hat man, weil die Satzungen des Kirchenrechts großentheils von den Päpsten erlassen sind, das Kirchenrecht auch jus pontificium genannt, in früherer Zeit namentlich im Gegensatze zum jus Caesareum. — Allein als Kirchenrecht, jus ecclesiasticum im engern und ursprünglichen Sinne erscheint bloß das kirchliche Recht, d. h. die von den kirchlichen Organen für die Kirche aufgestellten Rechtssatzungen und die von der Kirche kraft der ihr von ihrem Stifter gewährten Vollmachten oder zur Unterstützung der Erfüllung derselben beanspruchten Befugnisse. Im weitern Sinn umfaßt das Kirchenrecht außerdem aber auch die von der Staatsgewalt zur Unterstützung der kirchlichen Disciplin aufgestellten Rechtssätze und die der Kirche gewährten staatlichen Befugnisse (einschließlich der etwaigen kirchenpolitischen Beschränkungen). Nicht ganz gleichbedeutend mit dem Ausdrucke Kirchenrecht in dem vorher angegebenen Sinne ist der Name canonisches Recht. Als κανών, d. h. Richtschnur, bezeichnete man ursprünglich jede Regel des christlichen Glaubens und Lebens, sowie auch die Gesammtheit derselben, seit dem 4. Jahrhundert vornehmlich die auf den Synoden festgesetzten und schriftlich verzeichneten kirchlichen Satzungen im Gegensatze zur Tradition und später auch im Gegensatze zu den νόμοι, d. h. den Gesetzen der griechischen Kaiser. Im Abendlande wurde es seit dem frühen Mittelalter Sprachgebrauch, überhaupt alle von kirchlichen Organen ausgegangenen Rechtsbestimmungen canones zu nennen, im Gegensatze zu den leges, d. h. den weltlichen Rechtssatzungen; daher hieß der Inbegriff der kirchlichen Rechtssätze jus canonicum im Gegensatze zum jus civile, d. h. dem Inbegriffe des bürgerlichen Rechts. Später verstand man unter jus canonicum insbesondere das in den Rechtssammlungen enthaltene Recht, welche vereinigt den Namen corpus juris canonici erhielten. Dieses canonische Recht enthält weniger als das Kirchenrecht, insofern es das in den neueren Kirchenrechtsquellen enthaltene Recht nicht mit umfaßt; andererseits enthält es aber wieder mehr als das Kirchenrecht, weil darin auch viele von kirchlichen Organen, namentlich den Päpsten, ausgegangene oder aus dem bürgerlichen Rechte wiederholte oder dieses abändernde Rechtsbestimmungen über bürgerliche Rechtsinstitute vorkommen. Das canonische Recht bildet nächst dem römisch-justinianischen Rechte die zweite Quelle des im alten römischen Reiche deutscher Nation zur Geltung gelangten und noch jetzt in einigen Gebieten dieses weiland deutschen Reiches geltenden sogen. gemeinen Rechtes, welches freilich in dem größten Theile Deutschlands und in Oesterreich durch neue Gesetzbücher ersetzt ist und für das neue

deutsche Reich durch ein im Entwurfe begriffenes neues bürgerliches Gesetzbuch ersetzt werden soll. Aber für den Inhalt dieser particulären Gesetzbücher bildet jenes canonische Recht noch immer eine wichtige materielle Grundlage, und auch jetzt bestehen überall noch manche Rechtsverhältnisse und Institute, welche, als unter der Herrschaft des alten gemeinen Rechtes entstanden, noch jetzt nach diesem und häufig gerade nach den Bestimmungen der zweiten Quelle des gemeinen Rechtes, nach dem canonischen Rechte, zu beurtheilen sind. Man denke z. B. an die juristische Persönlichkeit von Diöcesen und Capiteln, an die Wirkungen der Incorporationen u. dgl.

Wie schon im römischen Rechte, hat man auch im Kirchenrecht, aber nur im jus humanum, nicht im jus divinum, neben dem jus scriptum oder Gesetzesrecht, d. i. dem von der gesetzgebenden Gewalt ausdrücklich als Norm aufgestellten Rechte, auch das Gewohnheitsrecht (s. d. Art.) zugelassen, d. h. ein Recht, welches sich durch seine thatsächliche Anwendung im kirchlichen Rechtsleben kundgegeben hat und, weil es die vom Gesetze für ein solches Recht geforderten Eigenschaften hat, auch als verbindlicher Rechtssatz anzuerkennen ist. Ebenso wurden bezüglich des Kirchenrechtes von der kirchlichen Rechtswissenschaft aus dem römischen Recht eine Anzahl allgemeiner Rechtsbegriffe herübergenommen. Dahin gehört zunächst die Unterscheidung in jus generale oder regelmäßiges Recht und in jus speciale oder regelwidriges Recht. Ersteres ist eine Rechtsvorschrift, welche gelten soll, so oft die in derselben bestimmten Voraussetzungen vorhanden sind. Letzteres ist der Erlaß der gesetzgebenden Gewalt, wodurch unmittelbar für einen einzelnen Fall, für ein einzelnes bestimmtes Verhältniß, die einzelne Person oder das einzelne Institut ein Recht festgestellt wird, und zwar so, daß die Vorschrift nur für den einzelnen Fall, diese einzelne Person oder dieses einzelne Institut, nicht auch für andere ähnliche Fälle, für gleichartige Verhältnisse anderer Personen oder Institute gelten soll. Die besondere Befugniß oder Verpflichtung, die eine einzelne physische Person oder ein Institut durch ein jus speciale erwirbt, heißt privilegium. Ferner ist aus der römischen Rechtswissenschaft entlehnt die Eintheilung in jus commune oder gewöhnliches Recht und in jus singulare oder besonderes Recht. Ersteres ist das auf allgemeinen Gründen beruhende und darum gewöhnlich allgemein als jus universale für die ganze Kirche geltende Recht, welches die Canonisten auch häufig als mit dem jus commune inhaltlich zusammenfallend schlechtweg unter dem letztern Namen verstehen. Jus singulare ist dagegen die Rechtsregel, welche aus Ausnahmsgründen der Billigkeit und der Zweckmäßigkeit, oder namentlich auch bei höheren, religiösen Aufgaben der Kirche bloß für eine bestimmte Klasse von Personen oder Verhältnissen erlassen ist, bei welchen diese besonderen Gründe vorliegen. Dahin gehören die besonderen Bestimmungen für die Geistlichen und Ordensleute, das Patronatsrecht, die Rechte der Exemten.

Den Gegensatz zu dem erwähnten jus universale bildet das jus particulare, das besondere Kirchenrecht einzelner Länder, Provinzen, Diöcesen oder sonstiger besondern Bezirke oder gewisser Arten kirchlicher Institute. In dem Punkte, für welchen ein gültiges Particularrecht eine Bestimmung getroffen hat, kommt das jus universale nicht zur Anwendung. Nur der Papst kann mit oder ohne Mitwirkung eines allgemeinen Concils das jus universale feststellen oder, soweit es nicht unabänderliches jus divinum ist, abändern. Von Patriarchal-, Primatial- oder Plenar-Concilien, von Provinzialconcilien und vom Bischof auf der Diöcesansynode oder ohne diese, von Capiteln und religiösen Orden und anderen kirchlichen Corporationen innerhalb der ihnen gewährten Autonomie können gültige particulare Satzungen nur secundum oder praeter jus commune und universale, d. h. zur entsprechenden Durchführung des jus commune oder zur Ausfüllung von Lücken des jus commune getroffen werden, niemals aber contra jus commune. — Von keiner eingreifenden Bedeutung ist die Eintheilung in äußeres und inneres Kirchenrecht. Ersteres begreift die Verhältnisse der Kirche zu den Staaten und den von ihr getrennten Confessionen, letzteres die inneren Rechtsverhältnisse der Kirche selbst. — Eine für das Kirchenrecht nicht passende, hier mehr verwirrende Eintheilung ist die von Einigen mit mancherlei Abweichungen im Einzelnen beliebte in öffentliches und privates Kirchenrecht. Das gesammte Kirchenrecht trägt die Natur des öffentlichen Rechtes an sich, indem seine Anwendung oder Nichtbeachtung nicht von der Willkür der auf kirchlichem Gebiet handelnden Personen abhängt, außer soweit die Kirchengesetze ausdrücklich eine solche Willkür gestatten. Von einem Privatkirchenrecht kann man allerdings insofern reden, als man darunter die dem Einzelnen von der Kirche zuerkannten Rechte versteht; aber da auch die kirchlichen Rechte der Einzelnen durchweg den Charakter des öffentlichen Rechts an sich tragen, so vermeidet man besser ganz den Ausdruck „kirchliches Privatrecht". Zu welcher mehr verwirrenden als zusammenhangend belehrenden Darstellung es führt, wenn man das kirchliche jus publicum nach obigem Sinn im Einzelnen abhandeln will, zeigt das allerdings an einzelnen guten Bemerkungen reiche dreibändige Werk Institutiones juris publici quas in scholis pontificiis tradidit Can. Felix Cavagnis, Romae 1882.

Die Literatur des Kirchenrechts ist außerordentlich groß. Zur allgemeinen Orientirung erwähnen wir: Maaßen, Geschichte der Quellen und Literatur des canonischen Rechts im Abendlande bis zum Ausgange des Mittelalters, I, Graz 1870 (bis zum Ende des 7. Jahrhunderts reichend). Ueber die Glossatoren des römischen

wie des canoniſchen Rechts: Panziroli, De claris legum interpretibus libri IV, Venet. 1637, Lips. 1721; M. Sarti, De claris archigymnasii Bononiensis professoribus a saeculo XI usque ad saec. XIV, tom. I, pars 1, Bonon. 1769; pars 2, ed. Fattorini, 1772; v. Savigny, Geſchichte des römiſchen Rechts im Mittelalter, 2. Aufl. Heidelberg 1834—1851 (über die canoniſchen Gloſſatoren oder Decretiſten und Decretaliſten ſ. III, Kap. 17). Sehr reichhaltig, aber für die neuere Zeit öfter tendenziös iſt Fr. v. Schulte, Geſchichte der Quellen und Literatur des canoniſchen Rechts von Gratian bis zur Gegenwart, 3 Bde., Stuttgart 1875—1880. Eine ſorgfältige Introductio in corpus jur. can. iſt die von Laurin, Frib. Br. 1889. — Zur Geſchichte des Kirchenrechts: Erzbiſchof Anton. Augustin., Epitome juris pontificii veteris, Tarrac. 1586, fol., Rom. 1614; 2 foll., Par. 1641; J. Ponsio, De antiquitatibus juris canon. secund. titulos Decretalium, Spoleti 1807, 4° (ſehr ſelten; verbreiteter die erſte Hälfte unter dem Titel Jus canonicum juxta nativam ejus faciem, 2 voll., 8°, Fulgin. 1794). Das canoniſche Recht des 12. Jahrhunderts ſtellt gut dar Bern. Papiensis, Summa decretalium, ed. Laspeyres, Ratisbonae 1861, 8°, das des 16. Jahrhunderts Paulus Lancelottus, Institutiones juris canon., Perusin. 1562, im Anhange zu den meiſten Ausgaben des Corpus juris canon. Die kirchliche Verfaſſung des 1. Jahrtauſends entwickelt gut: Thomassin, Ancienne et nouvelle discipline de l'Eglise, 3 vols., Lyon 1678, Par. 1725; verbreiteter iſt die lateiniſche Bearbeitung: Vetus et nova eccles. disciplina circa beneficia, 3 foll., Paris. 1685, Lucae 1728; 9 voll. 4°, Mogunt. 1787. Vieles Bemerkenswerthe über die Geſchichte der kirchlichen Verfaſſung bei Hurter, Geſchichte des Papſtes Innocenz III., 3 Bde., Hamburg 1834—1842. Hauptſächlich aus den Werken der Gallicaner P. de Marca und L. E. du Pin ſchöpfte Planck, Geſchichte der chriſtlichen kirchlichen Geſellſchaftsverfaſſung. 5 Bde., Hamburg 1803. — Unter den großen Commentaren zu den einzelnen Stellen der Decretalenſammlung Gregors IX. ſind die wichtigſten: Prosp. Fagnani, Jus canon. sive commentar. absolutiss. in V libros Decretal., 5 foll., Rom. 1659 (hier ſind aber nur ausgewählte Stellen erläutert); Gonzal. Tellez, Comment. perpetua in V libros Decretal. Greg. IX., 5 foll., Lugduni 1673, Venet. 1699, Francof. ad Moen. 1690, Lugd. 1713; Paul. Laymann S. J., Jus canonicum sive comment. in libr. Decretal., vol. 1—3 Diling. 1666—1698 (unvollendet, nach Andern ſollen Bd. 4 und 5 ſelten ſein, weil faſt die ganze Auflage bei einer Feuersbrunſt verbrannte); Ubaldo Giraldi, Expositio juris pontif. juxta recent. eccl. disciplinam, 3 foll., Rom. 1769, edit. nova Rom. 1829. — Commentare nach der Ordnung der Titel der Decretalenſammlungen: E. Pirhing S. J., Jus canon., 5 foll., Diling. 1645, Col. Agripp. 1759; Anaclet. Reiffenstuel O. S. Franc., Jus canon. univers., 3 foll., Monachi 1702, Venet. 1704 sqq., Ingolst. 1728. 1743, Antwerp. 1755, 6 foll., Rom. 1829; 3 foll., Paris. 1864 ad 1870; Franc. Schmalzgrueber S. J., Jus eccl. universale, 5 foll., Ingolst. 1726—1728, Neap. 1738; 12 voll. 4°, Rom. 1843—1845; Plac. Boeckhn O. S. B., Commentarius in jus can. univers. sive in V libr. ac titul. Decret., 3 foll., Salisb. 1735, Par. 1776; Car. Seb. Berardus, Commentaria in jus eccles. univ., 4 voll. 4°, Aug. Taurin. 1766 sq., Venet. 1778; 2 voll. 8°, Laureti 1847; Jac. Ant. Zallinger, Institutiones juris eccl. maxime privati ordine Decretal., 5 voll. 8°, Aug. Vindel. 1792 sq. Unter den Proteſtanten ſchrieb nach der Ordnung der Decretalen Böhmer ſein Jus eccles. Protestantium usum hodiernum juris canonici juxta seriem Decretal. ostendens, 5 tom. 4°, Halae 1714, ed. 5 (tom. V ed. 3) 1756 sqq. — Größere Werke nach eigener ſyſtematiſcher Ordnung verfaßten u. A. Aug. Barbosa, Juris univers. eccl. libri III, Lugduni 1637. 1650. 1660, fol., und Collectanea doctorum in jus pontific. univers., 5 foll., Lugduni 1656 (Opera Lugduni 1648, 20 foll.); Jo. Cabassut., Theoria et praxis jur. canon., Lugdun. 1679, Par. 1703, 4°, ed. nova Venet. 1757, fol.; Vinc. Lupoli, Juris eccl. praelectiones, 4 voll. 4°, Neap. 1787; Zeg. Bern. van Espen, Jus. eccl. universum hodiernae disciplinae praesertim Belgii, Galliae, Germaniae et vicinar. provinciarum accommodatum, Col. Allobr. 1702, fol., nova ed. 3 voll. 4°, Mogunt. 1791 (in dieſem Werke tritt die janſeniſtiſche Richtung van Eſpens weniger hervor als in ſeinen übrigen Schriften); Benedicti PP. XIV. De synodo dioecesana libri tredecim, 4 voll. 8°, ed. nova Moguntiae 1842, auch als Bd. 11 Operum Bened. XIV., ed. nova Prati 1844; Georg Phillips, Kirchenrecht (mit beſonders eingehender hiſtoriſcher Entwicklung), Regensburg 1845 ff.; I, 3. Aufl. 1855; II, 3. Aufl. 1857; III, Abth. 1, 1846, Abth. 2, 1850; IV, 1851; V, Abth. 1, 1854, Abth. 2, 1857; VI, 1864; VII, Abth. 1, 1869, Abth. 2, 1872. Fortgeſetzt von Vering VIII, Abth. 1, 1889. Faſt alle Zweige des Kirchenrechts behandelte der franzöſiſche Abbé Bouix (geſt. 1871). Seine großentheils aus wörtlichen Auszügen aus älteren, zum Theil ſeltenen Werken beſtehenden, darum auch manches Veraltete wiederholenden, zu Paris erſchienenen Werke ſind die Institutiones juris canonici in varios tractatus divisae: De principiis juris canon., 1 vol., 1852, ed. 2, 1862 (Nachdruck zu Münſter 1853); De capitulis, 1 vol., 1852; De jure liturgico, 1 vol., 1853, ed. 2, Atrebati (Arras) 1860; De judiciis

eccl. ubi et de vicario generali episc., 2 voll., 1855; De parocho, 1 vol., 1855; De jure regularium, 2 voll., 1857; De episcopo, ubi et de synodo dioecesana, 2 voll., 1859; De curia Romana, 1 vol., 1859; De concilio provinciali, 1 vol., 1862; De Papa, 3 voll. 1868 ad 1870 (Nachträge und Verbesserungen zu seinen Werken gab Bouix in den ersten Jahrgängen der von ihm gegründeten Revue de sciences eccles.); D. Craisson, Manuale totius jur. canon., ed. 3, Par.-Brux., Lugd. 1872, 4 voll. 4° (vielfach recht belehrend für Fragen der kirchenrechtlichen Praxis). Auf protestantischer Seite ist hervorzuheben: Paul Hinschius, System des katholischen Kirchenrechts mit besonderer Rücksicht auf Deutschland, I, Berlin 1864, II, Abth. 1, 1871, Abth. 2, 1879, III, 1879—1883, IV, 1886—1898 fl. Fol. (auf 6 Bände berechnet). — Von Lehr- und Handbüchern des Kirchenrechts sind zu nennen: Jo. Devoti, Institutionum canonic. libri IV, 4 voll., Romae 1785; 2 voll., Gandae 1852, Venet. 1838, Leodii 1860; Ferdinand Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts der christlichen Confessionen, Bonn 1822, 14. Aufl. von H. Gerlach 1871; J. Fr. Schulte, Das katholische Kirchenrecht. a. Die Lehre von den Rechtsquellen, Gießen 1860; b. Das System des allgemeinen katholischen Kirchenrechts, 1856. Von demselben erschien sodann ein kürzeres, allmälig erweitertes Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Gießen 1863. Seit der 3. Auflage 1868 tritt darin die altkatholische Richtung des Verfassers hervor, die 4. Auflage 1886 behandelt das protestantische Kirchenrecht mit; G. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, Abth. 1, Regensburg 1859, Abth. 2, 1862; zweite, zum Theil abgekürzte Aufl. in 1 Bd. 1871. Eine lateinische Uebersetzung davon ergänzte Vering (Phillips, Compend. jur. eccl., Ratisb. 1875). Die 3. deutsche Aufl. besorgte Chr. Moufang 1881; Aichner, Compend. jur. eccl., Brixinae 1862, ed. 6, 1887 (besonders für den österreichischen Clerus berechnet); Vering, Lehrbuch des katholischen und protestantischen Kirchenrechts, Freiburg 1874 ff., in der 2. Aufl. auch das orientalische Kirchenrecht, Freiburg 1881; Rudolf Ritter v. Scherer, Handbuch des Kirchenrechts, bis jetzt Bd. 1, Abthl. 1 u. 2, Graz 1885 f.; Isidor Silbernagl, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1879, 2. Aufl. 1890. Kürzere, hauptsächlich für den katholischen Clerus bestimmte Werke sind H. Gerlach, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Paderb. 1865, 4. Aufl. 1885; Lämmer, Institutionen des Kirchenrechts, Freiburg 1886; Ph. Hergenröther, Lehrbuch des katholischen Kirchenrechts, Freiburg 1888. — Von Lehrbüchern des katholischen und protestantischen Kirchenrechts auf protestantischer Seite sind zu nennen: A. L. Richter, Leipzig 1841, 8. Aufl. von Dove u. Kahl, 1878—1886, und Em. Friedberg, Leipzig 1879, 3. Aufl. 1889. Vollständigere Angaben und die Bearbeitungen des Kirchenrechts einzelner Länder findet man bei Vering, Kirchenrecht, 2. Aufl., § 10. — Als alphabetisches Repertorium zum Nachschlagen kann vor Allem dieses Kirchenlexikon dienen, und über viele praktische Fragen gibt Belehrung im Einzelnen: Ferraris, Prompta biblioth. canon., 8 voll. 4°, Bonon. 1746, 8 voll. 8°, Rom. 1784—1790, neue vermehrte Ausgabe von den Benedictinermönchen zu Monte-Cassino, 5 foll., 1844—1855 (Nachdruck davon Paris bei Migne). Die Entscheidungen und Erlasse der römischen Curie sammeln hauptsächlich die seit 1865 zu Rom in monatlichen Heften erscheinenden Acta s. Sedis, und alle wichtigeren neuen kirchlich-rechtlichen und staatskirchlichen Gesetze, Verordnungen und Entscheidungen bringt das Archiv für katholisches Kirchenrecht, begründet 1857 von Prof. v. Moy zu Innsbruck, von Bd. 6 an redigirt von Vering und seit dem 7. Bde. 1862 ff. in Neuer Folge zu Mainz erscheinend. [Vering.]

Kirchensatz, s. Patronatsrecht.

Kirchenschatz, s. Fabrica ecclesiae und Thesaurus meritorum.

Kirchenschriftsteller, s. im Art. Kirchenvater.

Kirchenspaltung, s. Schisma.

Kirchensprache oder liturgische Sprache heißt nach dem Herkommen eine fremde oder ausgestorbene Sprache, deren sich die Kirche bei ihren gottesdienstlichen Handlungen bedient. Man kann darunter aber auch die besondere religiöse Ausdrucksweise oder den religiösen Stil verstehen, welcher sich in den kirchlichen Actenstücken und traditionellen Formeln des innerkirchlichen Verkehrs eingebürgert hat. Nach beiden Bedeutungen ist die Kirchensprache lediglich unter dem Einfluß der biblischen Sprachen entstanden. Als solche müssen für die einzelnen Theilkirchen diejenigen Sprachen gelten, in welchen die heilige Schrift ihnen zuerst übermittelt worden ist; es sind also, da der Urtext des Alten Testaments niemals in der Kirche officiell oder authentisch gewesen ist, nur die griechische, die syrische, die koptische, die äthiopische, die armenische, die kirchenslavische und die lateinische. Alle diese Sprachen aber unterliegen bei ihrer Anwendung für die heilige Schrift dem Einflusse des Hebräischen oder überhaupt des semitischen Sprachgeistes, da schon die Septuaginta sowohl wie das Neue Testament in vollkommener Abhängigkeit von dem Ausdruck der alttestamentlichen Originalschriften entstanden sind. Da nun die Verkündigung der christlichen Wahrheit und die Einrichtung des christlichen Gottesdienstes überall im engen Anschluß an die Worte der heiligen Schrift erfolgt ist, so hat auch die Kirchensprache erst in ihrer liturgischen, dann in ihrer geschichtlichen Anwendung auf jenem indirecten Wege den Einfluß des hebräischen Sprachgeistes erlitten und unterliegt demselben noch bis heute. Dieß hat seine Wirkungen noch viel weiter getragen; denn da die modernen christlichen Sprachen ihre literarische Ausbildung meist durch die Kirche und auf Grund der lateinischen Vulgata empfangen haben, so sind

mancherlei Anschauungen und Bilder, Wortsinne und Wortverbindungen, selbst syntaktische Constructionen in den europäischen Sprachen eingebürgert, welche in letzter Instanz aus dem hebräischen Ausdruck des Alten Testamentes herzuleiten sind. Wenn ein Deutscher den Ausdruck gebraucht: „Du bist ein Kind des Todes", so denkt er wohl schwerlich daran, daß er damit auf die hebräische Stelle 1 Sam. 20, 31 zurückgreift. (Vgl. Raumer, Einwirkung des Christenthums auf die althochdeutsche Sprache, Stuttg. 1845.) Wie nun aber dieser Einfluß mehr aus unbewußtem Anschluß als aus gewollter Nachahmung herstammt, so ist es auch schwer, die bestimmten Eigenthümlichkeiten des Hebräischen zu fixiren, welche in die Kirchensprache übergegangen sind; sie sind im Wesentlichen die nämlichen, welche auch schon in das Griechische der Septuaginta und das Lateinische der Vulgata übergegangen sind, und sind als solche bei Kaulen, Einl., 3. Aufl. 101. 132. 139 zusammengestellt. Ebenso wenig können hier bestimmte Merkmale angegeben werden, durch welche die Sprache des kirchlichen Lebens, der kirchlichen Gesetzgebung und Regierung und zuletzt auch der kirchlichen Wissenschaft sich von dem gewöhnlichen profanen Ausdruck unterscheidet. Man kann hier nur Nachklänge der biblischen Darstellung, würdevollen Ernst und Salbung, gewichtige Kürze und Einfachheit der Form bei großer Gedankentiefe als charakteristisch bezeichnen. Außerdem aber haben die in den Sachen selbst liegenden Gründe, sowie die Gewöhnung allmälig für den Ausdruck ein Herkommen oder eine Tradition herbeigeführt, welche ebenfalls als Merkmal der kirchlichen Sprache betrachtet werden muß. Der kirchlich-officielle Brief-, Gesetzgebungs- und Verwaltungsstil der römischen Curie oder Kanzlei wurde schon im 5. Jahrhundert durch Papst Leo den Großen zu einer feststehenden, rhythmischen Form, dem sogen. Cursus Leoninus, ausgebildet. An Stelle desselben traten später eine Zeit lang die Formen des auf den Briefen und Briefformularen Gregors des Großen aufgebauten Liber diurnus (s. d. Art.), bis im 11. Jahrhundert Cardinal Johann von Gaeta, der spätere Papst Gelasius II. (s. d. Art.), als Kanzler Urbans II. den Cursus Leoninus wieder zu Ehren brachte. Aus letzterem entwickelte sich der jetzige päpstliche Kanzlei- oder Curialstil. (Vgl. Sickel, Liber diurnus Rom. Pontificum, Vindob. 1889, und die dazu gehörigen Prolegomena, ib. I 1888, II 1889; Bäumer in der Literar. Rundschau 1889, 321 ff.) Unter Verweisung auf das daselbst Gesagte kann hier nur über Kirchensprache als liturgische Sprache gehandelt werden. Diese Bezeichnung paßt auf die sämmtlichen Sprachen, welche oben als biblische genannt worden sind; zu ihnen mußte, ehe die Goten sich in Spanien niederließen, die gotische hinzugerechnet und muß jetzt in beschränktem Maß auch die arabische gezählt werden.

I. Die Sprachen der officiellen Liturgien. 1. Das Griechische als Kirchensprache. a. Das hellenistische Idiom. In dem gewaltigen römischen Reiche, wo sich das Christenthum zuerst ausbreitete, war zur Zeit Christi überall die hellenische Sprache und Bildung vorherrschend. Die Verbreitung dieser hohen Civilisation durch die ganze damals bekannte Welt lockerte auf geistigem Acker die Furchen für die goldene Saat des Evangeliums. Es war nach einem weisen Plane der Vorsehung geschehen, daß das mit glänzenden Naturgaben ausgerüstete Volk der Griechen Jahrhunderte lang an der Ausbildung und Verfeinerung seiner Sprache arbeitete und sie zu einem hohen Grade der Vollkommenheit entwickelte, um für die Fülle und den Reichthum der christlichen Ideen das geeignete Gefäß zu liefern. Wie die griechische Sprache das Erzeugniß eines geistig hervorragenden denkenden Volkes war, so hatte sie schon durch Jahrhunderte einer sonst nicht zu findenden tiefen Wissenschaft gedient und verband mit großem Reichthum eine seltene Bestimmtheit, was alles sie wunderbar geeignet machte, einem großen Theil der Menschheit die Annahme und Aneignung der christlichen Lehre zu vermitteln (Möhler, Patrologie 35 ff.). Indeß ist die Sprache der griechisch geschriebenen Bücher der heiligen Schrift und der griechischen Uebersetzung des hebräischen Textes (Septuaginta) nicht das altclassische oder attische Idiom. Es hatte sich unter dem Einflusse der macedonischen Herrschaft die sogen. hellenistische Sprache, eine über dem praktischen Leben stehende gemeinschaftliche Schriftsprache (κοινὴ διάλεκτος) ausgebildet. Nach Curtius (Alex. M. 6, 9, § 35—36) scheinen sich zuerst Macedonier und Griechen nicht verstanden zu haben, so sehr gingen deren Dialekte auseinander. Die Vermischung des Macedonischen mit dem Griechischen ergab unter Alexander und den Diadochen den sogen. macedonischen Dialekt, als dessen Verfeinerung durch die Gelehrten von Alexandrien man die alexandrinische Mundart anzusehen hat (Sturz, De Dialecto Macedonica et Alexandrina, Lipsiae 1808; vgl. Mullach, Grammatik der griechischen Vulgarsprache in histor. Entwicklung, Berlin 1856, 14). Bezeichnend sagt Cicero: Graeca leguntur in omnibus fere gentibus, latina suis finibus exiguis sane continentur (Pro Archia 10, 23); und Seneca: Quid volunt civitates graecae in terris barbaris, et inter Indos et Persas lingua Macedonica? (Consol. ad Helvian. c. 6.) Vom Euphrat und Tigris bis zu den Säulen des Hercules und von den Ufern des Nil bis zur Rhone und zum Rhein hin war durch den Handelsverkehr der Orientalen und des gewerbtreibenden Volkes der Mittelmeerküsten das Griechische nicht bloß in den höheren Ständen, sondern auch in den handeltreibenden Klassen die conventionelle Sprache der Welt geworden (vgl. Hug, Einleitung, Stuttg. u. Tüb. 1847, 27 ff.). Der römische Senat und seine Legaten, sowie die ersten römischen Kaiser bedienten sich im officiellen Verkehr mit den Provinzen und selbst in der Senatssitzung zu Rom,

wenn mit griechisch Redenden verhandelt wurde, der griechischen Sprache, allein mit bedeutender Abweichung von dem classischen attischen Idiom (Viereck, Sermo graecus quo senatus populusque Romanus magistratusque populi Romani usque ad Tiberii Caesaris aetatem in scriptis publicis usi sunt, Gottingae 1888). Weil das Griechische über Syrien, Palästina, Aethiopien und andere Länder zunächst in der macedonischen Form sich verbreitete, so drang aus den Sprachen dieser Länder manche Eigenheit in die Gräcität ein; ebenso wie die Unterjochung Griechenlands durch die Römer einen lateinischen Einfluß auf die Sprache zur Folge hatte, freilich zunächst nur in gewissen Ausdrücken zur Bezeichnung römischer Verhältnisse (ῥήξ = rex, δοῦξ = dux, παλάτιον = palatium, τοῦτο ἐγένετο πρὸ δώδεκα καλανδῶν Ὀκτωβρίων. Viereck 109; Mullach 14 ff.). Diesen gemeinen macedonischen Dialekt und seine Schreibart, gemischt mit ungriechischen Formen und orientalischen Wendungen, wie die Schriftsteller nach Alexander sie gebrauchten, hat man die hellenistische Sprache genannt, weil man allgemein einen griechisch redenden Asiaten mit ἑλληνιστής bezeichnete (Claudii Salmasii De Hellenistica Commentarius, Lugduni Batavorum 1643; Ejusd. Funus linguae Hellenisticae, ibid. 1643). In dieser, mit den Eigenheiten des Syrischen, Hebräischen und Chaldäischen vermischten Schreibweise ist die alexandrinische Uebersetzung des Alten Testaments abgefaßt; und da die ersten Glaubensboten dieses Vulgär-Idiom redeten, so kam das Christenthum nicht in reinem Griechisch zu den Griechen (vgl. Vigouroux, De l'authenticité des évangiles prouvée par l'étude critique du langage, Revue des questions historiques, Paris 1889, XLVI, 353 ss.). Die Apostel und Evangelisten und ihre Schüler standen unter dem sprachlichen Einfluß der hebraisirenden Uebersetzung der Septuaginta und konnten auch selber als Hebräer durch Abkunft und Erziehung den semitischen Sprachgeist nicht verläugnen. So ging der nämliche orientalische Einfluß auf die nun folgende christliche Literatur über. Die griechisch-macedonisch hebraisirende Diction erscheint mehr oder weniger auch in den Werken der Kirchenväter; man kann sie füglich die erste kirchliche Schreibweise oder die älteste Kirchensprache nennen. Aber noch aus einem andern Grunde sahen sich die Apostel und Apostelschüler genöthigt, dem griechischen Idiom den semitischen Charakter ihrer eigenen Muttersprache aufzuprägen. Die neuen christlichen Ideen, Begriffe und Anschauungen, welche die Predigt und das geschriebene Wort der Apostel verbreiten sollte, hatten im Judenvolke, aber nicht bei den Hellenen, Wurzel und geistige Anknüpfungspunkte. Bevor daher das Christenthum bei den Griechen feste Wurzel gefaßt, Geist und Gemüth derselben ganz in Besitz genommen hatte, hingen seine Existenz wie sein segensreiches Wirken von der möglichsten Beibehaltung der ursprünglichen Sprachform ab. Erst nachdem es im Leben der Hellenen fest begründet war, konnte es ohne Bedenken in reinere griechische Formen gekleidet werden. Dieß zeigt sich im 4. und Anfang des 5. Jahrhunderts, da die großen Lehrer von Athanasius bis auf Chrysostomus der griechischen Kirchensprache wieder die Eleganz des attischen Idioms gaben. Die Geschichte der ersten Häresien, welche griechisch-philosophische, insbesondere platonische Anschauungen mit christlichen vermischten, ist ein klarer Beweis dafür, daß gewisse christliche Ideen nie ihrer ursprünglichen Ausdrucksweise entkleidet und in eine andere Sprache umgesetzt werden können ohne Gefahr für ihren Inhalt (Möhler 37). Wie die griechischen Väter das hebraisirende, von Puristen und attischen Rhetoren als barbarisch verschrieene Griechisch der heiligen Schriften und der Erstlingskirche vertheidigten und rechtfertigten, ersieht man aus Origenes, C. Cels. 6, 1 et 2, Migne, Patrol. graeca XI, 1289; Isidor. Pelus., Epist. 4, 28, P. gr. LXXVIII, 1080; Athanas., De incarnat. 50, P. gr. XXV, 185; Joh. Chrysost., In I Cor. hom. 3 et 4, P. gr. LXI, 27 sq. Die hauptsächlichsten Hebraismen, z. B. Gebrauch hebräischer und chaldäischer Ausdrücke, Verwerthung griechischer Wörter für eine Bedeutung, welche den analogen hebräischen zukommt, Verbindung griechischer Wörter zu hebräisch gedachten Phrasen und hebräischer Constructionsweise u. s. w., sehe man bei Kaulen, Einleitung § 68. (Vgl. Couat, La Poésie Alexandrine sous les trois premiers Ptolomées, Paris 1887; Winer, Grammatik des neutestamentlichen Sprachidioms, 7. Aufl., Leipzig 1867, 27; Cornely, Introductio in Sacr. Scripturam, Paris. 1885, I, 278; Beelen, Grammatica graecitatis novi testamenti, Lovanii 1887 (neue Ueberarbeitung des Winer'schen Buches); Gersdorf, Beiträge zur Sprachcharakteristik der Schriftsteller des N. T., Leipzig 1816 ff.

Mögen die Apostel zu Jerusalem sich auch für die Feier der heiligen Geheimnisse des damaligen hebräischen oder aramäischen Idioms bedient haben, so kam doch daneben in der Diaspora, wo die Septuaginta authentisch war, und bei den hellenischen Heidenchristen, die bald die Mehrzahl bildeten, besonders nach dem Tode der Apostel, ausschließlich das Griechische zur Verwendung; hierbei war nun die eigentliche Volkssprache oder das Vulgär-Griechisch von großer Bedeutung. Unbeschadet der Höhe hellenischer Bildung, welche sich ja nicht gleichmäßig über alle Stämme erstreckte, und trotz gemeinsamer Institutionen, erhielt sich in den verschiedenen Ländern griechischer Zunge die Volkssprache neben der attischen Mundart bis zum 3. oder 4. Jahrhundert der christlichen Zeitrechnung ziemlich rein. Die Ausdrucksweise der ungebildeten Menge hatte sich seit jeher überall mehr oder minder von der Schriftsprache und der Sprache der Gebildeten unterschieden. Schon bei Homer und Hesiod findet man Beweise dafür, z. B. in den abgekürzten Wörtern, wie δῶ für δῶμα bei

Homer, βρῖ für βριαρόν oder βριθύ bei Hesiod, ῥᾴ für ῥᾴδιον bei Sophokles, und Anderen, wenn sie Leute aus dem Volk redend einführen. Die Kirche nun hatte zunächst das Evangelium den Armen zu predigen und mußte daher bei ihrer Thätigkeit die Volkssprache vorziehen. Wie von jeher die Väter der Kirche sich dieses Gegensatzes zur classischen Diction bewußt waren, geht hervor aus den Worten des hl. Paulus, 2 Cor. 11, 6; ferner aus Justin. M., Dial. c. Tryph. 3; Cohort. ad Graecos c. 35. Auch bei Tatian, Adv. Graec. 1: μηδὲ ἐν ταῖς ὁμιλίαις ὁμοφωνεῖν, zeigt sich, daß zu dessen Zeit die Volksdialekte noch fortbestanden und daher von den christlichen Schriftstellern und in der Kirchensprache berücksichtigt werden mußten. Selbst fein gebildete und attisch schreibende Auctoren wie Basilius (vgl. seine berühmte Rede Πρὸς τοὺς νέους) und Synesius reden zuweilen „aus barbarischem Munde", entschuldigen sich, daß sie wahren Sinn in „ungelehrtem Wort" vortragen, und scheuen sich nicht, um vollkommen verstanden zu werden, barbarische oder vulgärgriechische Ausdrücke zu gebrauchen (S. Basil., Epist. 146 ad Liban.; Synesius ad Theophil., Epist. 68 al. 66 μικρόν μου ὑποβαρβαρίσαντος). Zu beachten ist auch, was uns ein Biograph des hl. Johannes Chrysostomus berichtet. Eines Tages, so wird erzählt, hielt der Goldmund zu Antiochia eine Rede, während welcher eine Frau aus der großen Menge den Redner bat, sie doch in einer verständlichen Sprache zu belehren, worauf dann der Heilige sich der vulgären Sprachweise bediente. Obschon seine Reden rein hellenisch geschrieben sind, so ist doch anzunehmen, daß er beim Vortrage Manches anders wiedergab, weil das ungebildete Volk das classische Griechisch nicht verstand, und weil selbst die besten Schriftsteller im Interesse der Sache die Classicität opfern mußten. Aehnliche dahin gehörende Stellen finden sich in den Briefen der Kaiser Julian 363, Justinian 529, Basilius und Constantin Porphyrogenitus 641. (Vgl. zu Vorstehendem Mullach, Grammatik der griech. Vulgärsprache, Berlin 1856, 66 ff.) Allein andererseits beweist das Beispiel der großen Kirchenlehrer, welche in ihrer Jugend von tüchtigen heidnischen Rhetoren und Sophisten unterrichtet worden waren, daß antike Bildung mit der christlichen und antike Form mit christlichem Gehalt sich wohl vereinigen ließen. Man kann sogar einen gegenseitigen Wettstreit sowohl bei Heiden als bei den Christen in der Nachahmung der Kunstform der antiken Sprache wahrnehmen. Bei der Vergleichung der beiderseitigen Kräfte wollen bewährte Kenner mehr Talent und Größe des Geistes auf Seite der christlichen als der heidnischen Auctoren finden (vgl. Hase u. A. bei Mullach 33). — Justinus Martyr, Clemens von Alexandrien und Origenes waren durch Neuplatoniker gebildet; im 4. Jahrhundert war es hauptsächlich der Rhetor Libanius, dem die katholischen Väter ihre feine classische Bildung verdankten, und der mit seinen Schülern in freundlichem Verkehr blieb. Zu den besten Stilisten unter den Kirchenvätern gehören die hll. Athanasius, Cyrillus von Jerusalem, Gregor von Nazianz, Basilius d. Gr., Johannes Chrysostomus (gest. 407), die alle dem 4. Jahrhundert angehören. Im 5. Jahrhundert sind zu nennen Theodor von Mopsuestia, Synesius von Cyrene und Isidorus Pelusiota. Wenn auch das 6. Jahrhundert noch einige nicht unbedeutende Auctoren aufzuweisen hat und später Johannes Damascenus (gest. um 754) durch seine Ἔκθεσις ἀκριβὴς τῆς ὀρθοδόξου πίστεως sich neben den alten Vätern eine höchst ehrenvolle Stelle erworben hat, so muß man doch das 6. Jahrhundert als den eigentlichen Wendepunkt in der Geschichte der griechischen Sprache und kirchlichen Schreibweise bezeichnen. In Byzanz, wo der Hof gern theologisirte, gewann freilich die theologische Literatur eine bedeutende Ausdehnung nach allen Richtungen hin und steigerte sich bis zur Einnahme der Stadt durch die Türken im J. 1453 ohne Unterbrechung; aber der gelehrte Erklärer des Homer, Eustathius, Bischof von Thessalonich (um 1194), der sowohl auf dem Gebiete der Rhetorik und Grammatik wie der Kirchengeschichte und Predigt werthvolle Schriften hinterließ, beklagt sich in der Abhandlung De emendanda vita monastica über die Unwissenheit und Barbarei der schismatischen Geistlichen, über Verfall und Verdumpfung des Klosterlebens, Unwissenheit der Aebte, Trägheit der Mönche und Vernachlässigung der Studien (Migne, Patr. gr. CXXXV, 729 sqq.). Predigten, Lebensbeschreibungen der Heiligen, Legenden (συναξάρια) und ähnliche Schriften, bald rhetorisch, bald schmucklos und populär gehalten, erschienen zu dieser Zeit noch häufig. Für eine speciellere Charakteristik der sprachlichen Form wie des Inhalts der Kirchenbücher der Griechen ist auf die beiden Abhandlungen von Leo Allatius, De libris ecclesiasticis Graecorum, Paris. 1645 (auch im 5. Bd. der alten Ausg. von Fabricius, Bibl. Graec.), und auf verschiedene Artikel in Ducange, Glossar. med. et inf. graecitatis zu verweisen. Vgl. Mullach a. a. O. 40—48; L. Allatius, De Ecclesiae occidentalis et orientalis perpetua consensione libri tres, Coloniae 1648.

b. Die neuere Kirchensprache der Griechen oder die Sprache der jetzigen griechischen Liturgie, die sich vom Neugriechischen sehr unterscheidet, stammt großentheils aus dem 6. und 7., vielleicht noch aus dem 8. Jahrhundert, mit wenigen Ausnahmen, welche in's 9. Jahrhundert herabgehen. Die sogen. Liturgien der hll. Jacobus, Marcus, Basilius und Chrysostomus haben in dieser Zeit eine Umbildung erfahren, welche den sprachlichen Charakter des Kirchenidioms stark beeinflußte. Die Officien der canonischen Tagzeiten wurden mit poetischen Stücken, Hymnen, Rhythmen jeder Art dermaßen überladen, daß die Psalmen und Schriftlesungen zurücktraten. Abgesehen von einigen guten Stücken der besseren und besten

Hymnoden, welche im Art. „Hymnus" genannt wurden, verrathen diese liturgischen Compositionen größtentheils den widerwärtigen Schwulst und die unnatürliche Diction, welche die Sprache der Gebildeten damaliger Zeit beherrschten und die Werke der Profanschriftsteller jener Tage ungenießbar machen. Der Byzantinismus und die theologischen Kämpfe seit der Regierung Justinians, später der Bildersturm und die schismatische Lossreißung von Rom hatten diese Uebelstände im Gefolge und machten sie unheilbar. Die lateinische Liturgie, eine Zeit lang von derselben Gefahr bedroht, hat unter der sorglichen Hand weiser Päpste, wie Gregors d. Gr., Gregors VII., Pius' V., diese Elemente bald in frischem Lebenshauche von ihrem lebenskräftigen Stamme wieder ausgestoßen. Eine Probe des Sermo labentis graecitatis gibt Usener, Acta S. Marinae et S. Christophori, Bonnae 1886. Früher hatten die griechischen Väter, Justinus, Methodius (im Convivium Virginum, nach dem Vorbilde von Platons Symposion) und Andere, sich die classischen Schriftsteller zum Muster genommen; die kappadocischen Väter, insbesondere Gregor von Nazianz, der mit attischer Feinheit alle Mittel der Kunst verwerthet, und nach ihnen St. Chrysostomus, der die ganze Bildung seiner Zeit in sich aufnahm und in den Dienst der Kirche stellte, hatten erfolgreich an der Ausbildung der griechischen Kirchensprache gearbeitet, allein die Wirkungen ihrer veredelnden Thätigkeit wurden im 5. Jahrhundert wieder paralysirt. Mit der Lockerung der Auctorität des byzantinischen Hofes, besonders unter den Kaisern Leo, Zeno, Justin, sonderten sich nun wieder stärker das sog. Bulgärgriechisch und die Provinzialsprache, sowie die alterthümliche Volkssprache mit ihrer volksthümlichen Dichtung von der officiellen Sprache der vornehmen und „gebildeten" Hofkreise ab, und letztere nahmen eine affectirte, gekünstelte und überaus blumenreiche Redeweise an. Beides, Vulgarismen und Schwulst, übermäßige Bilder und üppige Figuren charakterisiren die durchweg poetisch gefärbten Gebetsformulare im Officium und in der Messe der Griechen. Während in der römischen Liturgie der Einfluß der lateinischen Bibelübersetzung vorherrschend blieb, wurde in der griechischen der Einfluß der Septuaginta wieder eliminirt, so daß die Citate der heiligen Schrift in den liturgischen Stücken als Denkmale einer vergangenen Zeit- und Sprachperiode wie vereinsamt dastehen, falls sie nicht mit Freiheit umgewandelt und dem Idiom des betreffenden liturgischen Schriftstellers oder der betr. Hymnen, Antiphonen, Responsorien und Orationen angepaßt sind. In den Predigten der ersten Periode dieser neuen Liturgie, nämlich aus dem 5. Jahrhundert, ist jedoch noch ein anderer und wohlthätiger Einfluß zu constatiren, nämlich der des hl. Ephräm. Die Hymnen und Reden des syrischen „Goldmundes" wurden bald nach ihrem Erscheinen in's Griechische übersetzt und fanden in der Predigtweise der Hellenen viele Nachahmer. Die Spuren von Ephräms Grundsätzen und Redeformen findet man deutlich in den Reden des Proclus und den unter den Namen Gregors des Thaumaturgen und Epiphanius' veröffentlichten Reden des 5. Jahrhunderts. Das Eindringen des Bulgärgriechischen ist hauptsächlich auf dem Gebiete derjenigen kirchlichen Literatur bemerkbar, welche mehr für's Volk bestimmt war, der Homilien, der hagiographischen Schriften oder Legenden und der Apocryphenliteratur (s. d. Art.). Die im 5. Jahrhundert entstandenen Legenden oder Passiones, z. B. die Acta Thomae Apostoli, welche in einzelnen Fällen auf Bardesanes hinweisen, wenden gewöhnlich sich an's Volk derjenigen Stadt oder Landschaft, in welcher der betreffende Heilige heimisch war, bezw. sein Grab oder seine besondere Cultstätte hatte, und die Sprache schließt sich jedesmal an den Dialekt oder die Bulgärsprache der betr. Provinz an. (Vgl. Renaudot, Collect. liturg. oriental., Paris. 1716; Goar, Eucholog. Graecorum, Paris. 1645; Isaac Habert, Liber pontific. Ecclesiae graecae, Paris. 1643 et 1676; Assemani, Codex lit. Ecclesiae universae, Romae 1749—1766, 23 voll.; Neale, Tetralogia liturgica, Londini 1840; Littledale, The Liturgies of St. Mark, James, Clement, Chrysostom and Basil, 2. ed., London 1869; Daniel, Codex liturgicus ecclesiae universae, Lipsiae 1847—1854, 4 voll.; Jok. Card. Pitra, Juris ecclesiastici Graecorum historia et monumenta, Rom. 1864—1868; Idem, Hymnogr. de l'Eglise grecque, Rome 1867; Idem, Analecta sacra, 1883 sqq.; Nilles, Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae orient. et occid., Oeniponte 1879—1882; Hammond, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1879; Swainson, The Greek Liturgies, London 1884; Clém. Jos. David, archev. syrien de Damas, Étude sur la liturgie grecque, Revue de l'Église grecque unie, Mesnil St-Loup 1889 à 1890.)

2. Die syrische Kirchensprache oder das Altsyrische, das bei den unirten Nestorianern chaldäisch genannt wird, wird noch in einem großen Theile von Asien beim Gottesdienste verwendet, sowohl für's Officium der canonischen Tagzeiten als auch für die Meßliturgie. Da es aber eine todte Sprache ist, so werden die Stücke, die sich direct an's Volk wenden, Epistel, Evangelium, Anreden u. dgl., in arabischer Sprache vorgetragen, an hohen Festen vielfach in beiden Sprachen. Ebenso geschieht es mit den Gebeten bei Einsegnung der Ehe, bei der letzten Oelung und ähnlichen Gelegenheiten, insbesondere unter den arabisch redenden Maroniten. Diejenigen Syrer, welche zwischen unirten Griechen oder Persern zerstreut wohnen und vielfach weder das Altsyrische noch das Griechische zur Genüge kennen, wie auch manche Missionare aus dem Abendlande haben die Erlaubniß, auch die heilige Messe in arabischer Sprache, aber nach lateinischem Ritus zu feiern

(Congreg. de Propag. fide, 17. April. 1624, Collect. Concil. Lacens. II, 501—502). Der Sorge der römischen Kirche allein ist es zuzuschreiben, daß die Kenntniß der altsyrischen Sprachen, Literatur und Liturgie nicht gänzlich im Orient ausgestorben ist. Da nämlich bis vor Kurzem keine Druckerei im Orient die nöthigen Bücher beschaffte, so waren die Priester verpflichtet, sich ihre Missalien, Breviere, Ritualien u. dgl. mit großer Mühe selber abzuschreiben, und nur das Verbot Roms, eine andere Liturgie anzunehmen — das Syrische ist nämlich eine Fundgrube für Traditionsbeweise katholischer Lehren und Gebräuche — vermochte die dortige Geistlichkeit, von einem Uebergang zum Griechischen oder Arabischen abzustehen. Jetzt ist freilich dem Bedürfniß nach liturgischen Büchern durch die Druckereien der Propaganda zu Rom, sowie durch die der Jesuiten in Beirut und der Dominicaner zu Mossul abgeholfen. (Vgl. d. Art. Syrische Sprache und Literatur; Rihmani, Anweisung über den Ritus der syrischen Messe, Mossul 1881; David, Breviarium Syriacum, Mossul 1887. Ebendaselbst erschien 1866 ein Brevier oder „Psalterium". In der Propaganda zu Rom erschienen seit dem Jahre 1840 eine Reihe syrischer oder chaldäischer Liturgiebücher, aufgezählt bei Bickell [s. u.]. Etheridge, The Syrian Churches, their early History, Liturgies and Literature, Lond. 1846; Neale, History of the holy Eastern Church, Part. I, General Introduction, Lond. 1850; Badger, The Nestorians and their Rituals etc., Lond. 1852; Howard, The Christians of S. Thomas and their Liturgies, from Syriac Manuscr., Oxford and London 1864; A. d'Avril, Étude sur la Chaldée chrétienne, Paris 1864; Martin, La Chaldée, esquisse historique, Rome 1864; Bickell, Conspectus rei Syrorum literariae, Monast. 1871.)

3. Das Aethiopische ist die Sprache, in welcher die Liturgie der nunmehr monophysitischen und nur zum kleinsten Theil unirten Abessinier gefeiert wird, und hat ebenfalls für die kirchlichen Bücher den archaistischen Charakter bewahrt, der ihm durch die Bibelübersetzung im 5. Jahrhundert aufgedrückt wurde. (Rodwell, Aethiopic Liturgies and Prayers, London 1865; Zotenberg, Catalogue des manuscrits éthiopiens [Gheez et Amharique] de la bibliothèque nationale, Paris 1877, enthält S. 74—95 die Angaben über liturgische Bücher, aus welchen zahlreiche Auszüge mitgetheilt werden, Hymnen, Gebete u. dgl.) Für Kenntniß der äthiopischen Liturgie vergleiche die oben genannten Sammelwerke von Renaudot u. Assemani.

4. Das Koptische, in seinen drei Dialekten als sahidisch, basmurisch und memphitisch bekannt, war von jeher auf die schmale Ebene zu beiden Seiten des Nil beschränkt; in Unterägypten, namentlich im Delta und nach Alexandrien zu, sprach man fast nur griechisch. Die heutigen Kopten sprechen arabisch, und das Koptische fristet nur noch in der monophysitischen Liturgie der ägyptischen Ureinwohner ein kümmerliches Dasein. Die heiligen Bücher von der im zweiten oder dritten, wenn nicht gar im ersten Jahrhundert entstandenen Bibelübersetzung an bis zu den erst vor wenigen Jahren durch den Druck fixirten liturgischen Gesängen sind insofern wichtig, als sie die Praxis und den Glauben der Urkirche ziemlich treu wiedergeben. (S. Tuki, Diurnum Alexandrinum Copto-Arabicum, Romae 1750; Ejusd. Pontificalis Coptici et Euchologii, Pars I, ib. 1761, Pars II, ib. 1762; Ejusd. Rituale Copticum, ib. 1763; Malan, Original Documents of the Coptic Church, London 1872—1875; Marquis of Bute, The Coptic Morning Service with the Original Coptic, London 1882; Bezold and Dillmann, The ordinary Canon of the Mass according to the Liturgy of the Coptic Church; diese englische Uebersetzung zweier deutschen Orientalisten bildet den Anhang zu Swainson, The Greek Liturgies, London 1884; W. J. Blin, Chants liturg. des Coptes, Le Caire 1888.)

5. Das Arabische erscheint als Kirchensprache nur bei denjenigen unirten Kirchen des Morgenlandes, in welchen es mit Rücksicht auf den niedern Bildungsstand des gewöhnlichen Volkes neben der liturgischen Sprache indulgirt ist. Als Kirchensprache in den alten liturgischen Büchern und Heiligenleben unterscheidet es sich in ähnlicher Weise von dem sogen. classischen Arabisch, wie das Kirchenlatein vom ciceronianischen. Da nämlich bei der kastenmäßigen Abgeschlossenheit und dem Fanatismus der vornehmen Klassen der Araber die Predigt des Evangeliums sich großentheils an's niedere Volk und die dienenden Klassen wendete, und das Christenthum sich aus denselben recrutiren mußte, so bildete sich seit dem 9. und 10. Jahrhundert neben dem classischen Arabisch der „gebildeten" Mohammedaner die liturgische oder kirchliche Sprache als eine Art Vulgärdialekt aus, oder doch als ein mit vielen Vulgarismen durchsetztes Idiom, in welchem sich viele aus dem Griechischen und Koptischen entlehnte Wort- und Satzbildungen vorfinden. (Vgl. S. Chrysostomi Liturgia arabica et graeca, Romae 1840; Pericopae evangelicae et lectiones sec. rit. latin. et arabice, Hierosol. 1860; Euchologium magnum arabicum, Romae 1865; Lectionarium arab., ed. nov. S. Basilii, S. Joannes in Libano 1859; Nilles, Kalend. XXXV.)

6. In Bezug auf die armenische Kirchensprache muß festgehalten werden, daß die armenischen Volksstämme zur Zeit ihrer ersten Glaubenspredigt (durch die Apostel Thaddäus und Bartholomäus) und bei ihrer zweiten Bekehrung durch Gregor den Erleuchter um 310 nur im bürgerlichen Leben sich des Armenischen bedienten, während die Liturgie in der ältesten Zeit höchst wahrscheinlich syrisch, seit Gregor dem Erleuchter aber bis zum Jahre 412 in Westarmenien griechisch, in Ostarmenien

syrisch gefeiert wurde. Mit dem hl. Mesrop, dem Erfinder des armenischen Alphabets, beginnt auch die armenische Literatur und zugleich die armenische Liturgie und Kirchensprache im Anfange des 5. Jahrhunderts: Uebersetzung der heiligen Schrift in's Armenische, sowie zahlreicher Werke von syrischen und griechischen Kirchenvätern, nebst liturgischen Büchern. Als besonders alt gelten: Missa S. Jacobi fratris Domini, Missa S. Ignatii Antiocheni, Missa S. Gregorii Illuminatoris, Missa S. Isaac patriarchae Armenorum, Missa S. Basilii Caesariens., Missa S. Gregorii Theologi, Missale S. Athanasii, Missale S. Joannis Chrysostomi. An welchen Tagen diese Messen zu nehmen, besagen die Rubriken. Diese und andere liturgische Bücher der Armenier sind im sogen. Hai-kakan geschrieben, d. h. einem archaistisch-classischen Dialekt, der sich vom heutigen Vulgär-Armenischen so stark unterscheidet, daß die ungebildeten Armenier nichts davon verstehen. Dieses Alt-Armenisch ist der ehemals im „Centrum und Herzen von Groß-Armenien", nämlich in der Provinz Ararat am königlichen Hofe und von den heidnischen Priestern gesprochene Dialekt, der vor Zeiten als das classische Armenisch galt. Das Neu- oder Vulgär-Armenisch unterscheidet sich von der armenischen Kirchensprache weit stärker, als Neugriechisch vom classischen Attisch und Italienisch vom Latein, und ist ziemlich regellos. Die Sprache der liturgischen Ritualbücher (Maschdoz) in Officium und Messe zeichnet sich durch sorgfältige Wahl der Worte aus, und man trifft darin stets sorgfältigen Satzbau, Eleganz des Ausdrucks, kurz ein erhabenes, des göttlichen Dienstes durchaus würdiges Idiom. Der armenischen Sprache bedienen sich zur Liturgie außer den Armeniern im ottomanischen Reiche (Schismatikern und Unirten in Kleinasien und Constantinopel u. s. w.) in Europa die monophysitischen Armenier in der Bukowina, sodann die katholischen Armenier, unter ihnen auch die Benedictinerinnen in Lemberg (Galizien), sowie die Benedictiner von der Mechitaristen-Congregation zu Wien, Venedig (S. Lazaro), Paris und Rom (Mittheilung des P. Basilius Sarghissian O. S. B., Congr. Mechitarist. S. Lazaro, Venedig 1889). Eine Hauptquelle für die Kenntniß der armenischen Kirchensprache ist der Charagan oder Scharagan, eine Sammlung von Hymnen und Liedern, welche zum Gottesdienste an den Festen des Herrn wie der Heiligen und zur Feier der verschiedenen Geheimnisse des Kirchenjahres gesungen werden (vgl. d. Art. Armenische Sprache und Literatur). Im 14. Jahrhundert brachten Bischof Arakel von Siunia und der Priester Stephanus den Charagan zum Abschluß und fixirten für immer die authentische Ordnung der Gesänge. Es existirt noch eine Handschrift des Charagan aus dem Jahre 1118 (vgl. Avedikhian, Einl. VIII), eine andere zu Paris in der Nationalbibliothek Nr. 32, aus dem Jahre 1319; in beiden stehen die obigen Namen. Die erste Ausgabe stammt von Osgan, Bischof von Eriwan, der sie unter dem Namen Charagnotz, Geistliche Lieder zur Erklärung des armenischen Officiums, 1664 zu Amsterdam drucken ließ; eine zweite und dritte erschien zu Constantinopel bei Johann Boghos 1815 und 1853. Das Beste, was darüber geschrieben wurde, ist das Werk des Mechitaristen-Benedictiners P. Gabriel Avédikhian, Explication des hymnes en usage dans les offices de l'église armén., Venise (S. Lazaro) 1815, 807 p. in 4° (armenisch); vgl. dazu Bianchini, Les chants liturgiques de l'église arménienne, Venise 1877; Ordo divinae Missae Armenorum, Romae 1642. Weitere Liturgiebücher bei Bäumer im Histor. Jahrb. der Görresges. 1890, I, 55; vgl. noch Malan, The divine Liturgy of the Armenian Church, London 1870; J. B. Emine, Recueil des canons et des hymnes religieux de l'église orientale des Arméniens, avec trad. russe, Moscou 1879; F. Nève, L'Arménie chrétienne et sa littérature, Louvain 1886.

7. Das Kirchenslavische ist diejenige Sprache, in welche die heiligen Brüder Cyrillus und Methodius (s. d. Artt.) um die Mitte des 9. Jahrhunderts die Evangelien und die liturgischen Bücher übersetzten, als sie den Slaven das Christenthum brachten. Wo diese Sprache gesprochen wurde, ist noch streitig, so daß sie auch bald altbulgarisch, bald altslovenisch genannt wird. Sie ist nicht die Mutter, sondern die älteste Schwester der jetzt lebenden slavischen Sprachen und ist noch heute bei allen slavischen Völkern des morgenländischen Ritus als liturgische Sprache im Gebrauch. Das Kirchenslavische wird gewöhnlich mit dem von den genannten Heiligen erfundenen Alphabet geschrieben und gedruckt und heißt dann auch wohl das Cyrillische. Daneben gibt es für die nämliche Sprache ein anderes Alphabet, dessen Ursprung unbekannt ist, das glagolitische, und dieß führt vielfach zu der irrigen Annahme einer glagolitischen Sprache. (Vgl. darüber Schleicher, Die Formenlehre der kirchenslavischen Sprache, Bonn 1852; Schafarik, Ueber Ursprung und Heimat des Glagolitismus, Prag 1858; Miklosich, Vergleichende Grammatik der slavischen Sprachen, Wien 1852 und 1857; Ginzel, Geschichte der Slavenapostel Cyrill und Method und der slavischen Liturgie, 2. Aufl. Wien 1861, 105—174; Miklosich, Altslovenische Formenlehre in Paradigmen mit Texten aus glagolitischen Quellen, Wien 1874.) Die vom hl. Methodius in slavischer Sprache gefeierte, bezw. in den von ihm bekehrten Slavenländern eingeführte Liturgie ist die der römischen Kirche (Ginzel 107). Des römischen Ritus mit lateinischer Sprache bedienen sich jetzt die katholischen Polen, Tschechen, Mähren, Slovenen, Croaten und die Mehrzahl der Dalmatiner. Den griechischen Ritus in slavischer Sprache bewahren die Russen, die unirten Ruthenen, unirte und nichtunirte Serben, unirte und nichtunirte Bul-

garen, während die Griechen, nicht bloß die schismatischen, sondern auch die mit Rom unirten auf der Balkanhalbinsel, wie in Asien und Afrika und in der Diaspora (Italien, Oesterreich, Frankreich), die Liturgie in der griechischen Sprache zu feiern verpflichtet sind. Römischen Ritus in slavischer Sprache haben von Alters her (Rescript des Papstes Innocenz IV., 19. März 1248, von Lyon aus) die katholischen sogen. Glagoliten, d. h. diejenigen Slaven, welche sich des glagolitischen Alphabets bedienen, und welche, etwa 80—100 000 Seelen stark, in den Diöcesen Triest-Capodistria, Veglia-Arbe (Kirchenprovinz Görz), Zara, Spalato, Sebenico (Kirchenprovinz Zara) und Zengg-Modrus (dioeces. Segniens., Kirchenprovinz Agram) leben; deßgleichen die Priester der sieben oder acht slavischen Franciscaner-Convente (vgl. Nilles XXV; Ginzel 171—174). Das glagolitische Missale war seit 1741, das glagolitische Brevier seit 1791 nicht mehr aufgelegt worden; daher beschränkte sich in den betr. Gemeinden der Gebrauch der kirchenslavischen Sprache darauf, daß beim feierlichen Gottesdienste die laut vorgetragenen oder gesungenen Stücke, Orationen, Epistel, Evangelium, Präfation, Pater noster slavisch, das Uebrige lateinisch gebetet wurde, ähnlich wie bei den Syrern vielfach bloß die Perikopen arabisch gesungen werden, damit das Volk sie verstehe. In der Diöcese Sebenico wird auch das Brevier lateinisch gebetet, sowohl privatim als in dem öffentlichen Gottesdienst; nur an einigen hohen Festtagen singt man Vesper und Complet slavisch. (Ueber den Kampf gegen die im 9. Jahrhundert aufgekommene slavische Kirchensprache, ihre Bestätigung durch Johann VIII., Verbot Gregors VII. [Ep. 7, 11] für das vom hl. Procop um 1040 gegründete Kloster Sázawa unter Wratislaw II., Genehmigung durch Innocenz IV. für die illyrischen Slaven, ihre Einführung im Kloster Emmaus zu Prag unter Karl IV. mit Gutheißung des Papstes Clemens VI. 1346, erneuerte Bestätigung durch Urban VIII., Innocenz X., Benedict XIV., Pius VI. s. Ginzel 113—152; Nilles, Kalendar. man. utriusque Eccl. II, 685 sq.) Ein Schreiben Pius' IX. vom 13. Mai 1874 an den Erzbischof vom Lemberg legt Zeugniß für die Sorgfalt ab, mit welcher man in Rom über die Reinerhaltung der slavischen Ritualbücher und Liturgien wacht. Einen slavischen Ritus oder eine slavische Liturgie gibt es nicht, sondern nur eine slavische Kirchensprache, in welcher die römische oder griechische Liturgie gefeiert wird. Nach den neuesten Vereinbarungen mit dem heiligen Stuhl muß ein dreifaches Kirchenslavisch unterschieden werden: 1. Das Glagolitische in den oben genannten Diöcesen, für welche neuerdings noch der Ordo et Canon Missae slavice, Romae 1887, in der Propaganda gedruckt wurde. Das Evangeliarium Croaticum, Fiume 1824, woraus die betr. Stücke im Hochamt gesungen wurden, scheint indeß nicht approbirt zu sein. 2. Das Cyrillische oder Gräcoslavische, bei den Russen sowie bei den unirten und nichtunirten Ruthenen, Bulgaren, Serben des griechischen Ritus. 3. Ein modernisirtes Kirchenslavisch, Grajdanka, das schon in der Zeit Peters d. Gr. ausgebildet wurde und seitdem als Verkehrssprache zwischen den verschiedenen slavischen Nationen dient; dasselbe ist zufolge des Concordats mit Montenegro vom 18. August 1886 und der daran geknüpften Erklärungen des heiligen Stuhles wenigstens für einen Theil der Liturgie in der Diöceje Antivari gestattet. Gegen die hieran sich schließende Bewegung zur Einführung der neuslavischen Sprache in die Liturgie der österreichischen Slaven ist der Hirtenbrief des Erzbischofs von Görz und seiner Suffragane vom 26. November 1887, sowie die damit in Verbindung stehende Erklärung des Nuntius Galimberti zu Wien gerichtet. (Vgl. Missale Illyricum, Romae 1745; Breviarium Illyricum, Romae 1688; Rituale Romano-Illyricum, Romae 1640, nebst den darin abgedruckten päpstlichen Bullen von Urban VIII. und Innocenz XI.; B. d'Avril, Revue de l'Eglise grecque-unie, 1887, n. 10, 588 ss.; Martinov, Annus ecclesiasticus graeco-slavicus, Bruxellis 1863; Nilles, Kalendarium utriusque Ecclesiae, Oeniponte 1879—1882.)

8. Die lateinische Kirchensprache, in welcher alle Liturgien des abendländischen Ritus, die glagolitische ausgenommen, abgefaßt sind, ist wohl unter dem Einfluß der lateinischen Bibelübersetzungen entstanden, aber doch nicht mit deren Sprachform identisch. Das classische schriftmäßige Latein war ein künstliches conventionelles Idiom, in ähnlicher Weise von der Sprache des Volkes und des gewöhnlichen Lebens abstrahirend, wie unser Hochdeutsch von den Dialekten der einzelnen Länder, nur bei Weitem nicht so allgemein verbreitet und bekannt. Im schriftlichen Verkehr, der bekanntlich sehr eng begrenzt war, und in der Literatur, sowie bei den officiellen Verhandlungen auf dem Forum und im Senate bediente man sich des classischen Lateins, welches unter griechischem Einfluß entstanden und erhalten worden war. Aber selbst die gebildeten Stände und zwar im „goldenen Zeitalter", sogar Kaiser Augustus, neigten im täglichen Umgang zum volksmäßigen Ausdruck, während die classische Ausdrucksweise nur durch einen gewissen Zwang, die Pflichten der Urbanität, durch vornehme Erziehung und höfische Sitte aufrecht erhalten blieb. Bald und oft bäumte sich der Nationalstolz gegen die conventionellen Gesetze der Classicität auf, zumal als nach den Bürgerkriegen mit der Republik auch die am Herkommen festhaltenden großen aristokratischen Familien vom Schauplatz der öffentlichen Thätigkeit verschwunden oder ganz ausgestorben waren. Die ältere römische Literatur ist im Vulgärlatein, dem eigentlichen altrömischen oder volksmäßigen Idiom geschrieben, wie die Gedichte des Ennius und Plautus. Trotz der Verachtung, welche es als sermo rusti-

cus in der goldenen Zeit der römischen Literatur erntete, erhielt es sich zunächst hauptsächlich in den Provinzen, wohin die Kenntniß des Lateinischen meist durch die niederen Beamten, Soldaten und Kaufleute gebracht wurde. Bald aber, im sogen. silbernen Zeitalter, von der zweiten Hälfte des ersten Jahrhunderts an, gewann es auch in Rom wieder mehr Boden und blieb schließlich allein Herr. Namentlich ward es in Afrika von den Schriftstellern, heidnischen wie christlichen, literarisch verwerthet, und aus Afrika holten sich die Römer im Anfange des 2. Jahrhunderts ihre Schulmeister und Prinzenerzieher, z. B. Marcus Cornelius Fronto aus Cirta und Gajus Sulpicius Apollinaris aus Carthago. (Vgl. Mommsen, Röm. Geschichte, 3. Aufl., Berlin 1886, V, 656.)

Ein weiterer Grund zum Verlassen des classicirenden Princips der lateinischen Schriftsteller liegt darin, daß die Sprache der Römer für eine ganze Reihe von neuen Begriffen und Ideen, namentlich auf dem philosophischen und speculativen Gebiete, keine entsprechenden Ausdrücke hatte. Bekannt ist, wie sehr Cicero in seinen philosophischen Schriften sich abmüht, um griechische Gedanken und abstracte Begriffe lateinisch wiederzugeben, wobei er sich meist mit einem quasi oder ut ita dicam oder vix audeo dicere behilft; er gesteht selbst ein: Complures graecis institutionibus eruditi ea, quae didicerant, cum civibus suis communicare non poterant, quod illa ... latine dici posse diffiderent, und schreibt sich dann das Verdienst zu, da Abhülfe geschafft zu haben (De nat. Deor. 1, 8). Aufrichtiger ist Seneca: Quanta verborum nobis paupertas, immo egestas sit, nunquam magis quam hesterno die intellexi. Mille res inciderunt, quum forte de Platone loqueremur, quae nomina desiderarent, nec haberent (Epist. 58). Die besten Schriftsteller, wie Quintilian (Inst. or. 1, 5, 70: κυρταύχενα mirati simus, incurvicervicum vix), beklagen daher die Engherzigkeit der Classiker und wünschen größere Freiheit in der Wortbildung. Da das Christenthum die höchsten metaphysischen Wahrheiten dem Volke verständlich machen muß, so waren die lateinischen Kirchenschriftsteller genöthigt, sich dieser schon von den heidnischen Philosophen und Rhetoren geforderten Freiheit zu bedienen. Sie formten die lateinische Sprache derart um, daß sie christliche Ideen und Gefühle wiederzugeben im Stande war, und bereicherten dadurch das römische Idiom, ohne ihm seinen eigenthümlichen Charakter zu benehmen. (Vgl. Ozanam, Comment la langue latine devint chrétienne, Oeuvres compl., Paris 1862, II, 117, und von demselben Documents inédits, Introd.) Daher sagt der hl. Augustin: Melius est reprehendant nos grammatici, quam non intelligant populi (In Ps. 138, 20; vgl. In Ps. 123, 8); und der hl. Hieronymus verweist die, welche sich in classicistischem Purismus an den neuen Ausdrücken und Wortformen stoßen, auf Cicero, der sich in seinen Quaestiones philos. genöthigt gesehen habe, tanta verborum portenta proferre, quanta (quae) nunquam latini hominis auris audivit (In Gal. I, ad 1, 11 sq.), und was die vulgären Constructionen oder das Verlassen der classischen Syntax betrifft: Volo pro legentis facilitate abuti sermone vulgato etc. (Epist. 64, 11). (Vgl. Paucker, De latinitate s. Hieronymi, Berol. 1881; Gölzer, Latinité de St. Jérôme, Paris 1884.)

Nach einigen neueren Archäologen (de Rossi, Roma sott. II, 237, und J. de Kernaeret, Revue de l'église grecque unie 1890, p. 407; Miodonski, Anonymus adversus aleatores, Erlang. 1889, 34) wäre im 1. und 2. Jahrhundert die Sprache der Liturgie und officielle Kirchensprache zu Rom das Griechische gewesen, wie aus zahlreichen griechischen Inschriften und anderen Documenten der römischen Kirche, welche de Rossi und Andere gefunden, hervorgehen soll. Indeß wird diese Ansicht von Kaulen, Katholik 1870, I, 270 ff., und Thalhofer, Liturgik I, 399 widerlegt; jedenfalls ist neben dem Griechischen auch das Lateinische seit dem 1. Jahrhundert angewandt worden (vgl. Kaulen, Einl., 3. Aufl. 1890, 128). Hatte in Afrika schon längst das Lateinische den Vorrang, so tritt mit Papst Victor I. (190—202) nachweislich zum ersten Male die oberste Kirchenbehörde mit lateinischen Schriftstücken an die Oeffentlichkeit (Harnack, Der pseudocyprianische Tractat De aleatoribus, die älteste lateinisch-christliche Schrift, ein Werk des römischen Bischofs Victor I., Leipz. 1888; Hieron., De viris illustr. c. 34; Hoensbroech S. J., Die Schrift De aleatoribus, Zeitschrift für katholische Theologie XIV, 1 ff.). Papst Victor I. war Afrikaner, ebenso die nächstfolgenden lateinischen Kirchenschriftsteller Tertullian und St. Cyprian. Man begreift daher den Einfluß des vulgären und provinziellen Dialekts auf die Form der ersten lateinischen Kirchenschriften. Die Päpste des 3. Jahrhunderts, von welchen sich lateinische Schriftstücke erhalten haben, Cornelius und Stephanus, haben zwar die Sprache der Gebildeten geschrieben, aber es finden sich noch mehrere aus Rom kommende Briefe, die im sogen. Italer- oder Vulgärlatein geschrieben sind, in der Cyprianischen Briefsammlung, nämlich von Seiten des römischen Clerus an seine Amtsbrüder in Carthago und von Seiten des Römers Celerin an Lucian (S. Cypriani, Opp., ed. Hartel I, 485 et 529 sq., Ep. 8 et 21 sq.). Die Vulgärsprache wurde aber von großen, classisch gebildeten Schriftstellern wie Tertullian und Cyprian und ihren Nachfolgern der Art veredelt, bezw. mit dem classischen Latein verbunden, um- und ausgebildet, den neuen Ideen, welche das Christenthum gebracht, dermaßen angepaßt, daß dadurch ein eigenes sprachliches und wissenschaftliches Idiom, das Kirchenlatein oder die lateinische Kirchensprache entstand. Aus der von Palästina kommenden Predigt wurden hebräische oder griechische Ausdrücke herübergenommen; sodann

machten einzelne Väter mit mehr oder weniger Glück den Versuch, solche Ausdrücke nach eigenem Gutdünken durch lateinische zu ersetzen; endlich gab man altlateinischen Wörtern neue christliche Bedeutungen. Es wohnte eben der urwüchsigen Vulgärsprache noch eine schöpferische Kraft, ein Princip des Wachsthums und der Weiterbildungsfähigkeit inne, welches der conventionell classischen Sprache abging. Das beste Zeugniß für das wahre Leben der lateinischen Sprache in dem Munde der Väter, in der Wissenschaft und im Cultus der Kirche bestand darin, daß sie die Volkssprache stilistisch bildete und manches neue Wort aus ihren eigenen Stämmen schuf. (Ebert, Allgemeine Geschichte der Literatur des Mittelalters I, 2. Aufl., S. XI; vgl. 17—19; Tertullian., De praescr. haer. 20; Adv. Marc. 5, 17; S. Cyprian., Testim. 2, 7; Epist. 27, 3; Lactant., Inst. div. 4, 30, 2; S. Hieron., In Ezech. 8, 27, 25; In Neh. 3, 1; Paucker, De lat. s. Hieron. 24; Gölzer 22 et 26 ss.; Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, Breslau 1879, Heft 1.)

In dem Entwicklungsgange der lateinischen Kirchensprache kann man drei Epochen unterscheiden. Die erste Periode reicht etwa vom Jahre 100 bis 400 n. Chr.; man hat sie „das Kindheitsalter der Kirchensprache" genannt, weil sich in dieser ersten Zeit noch eine „kindlich-hilflose" Abhängigkeit vom Griechischen in den Ausdrücken des Christlichen wahrnehmen läßt, ein Kämpfen und Mühen, die fremdartigen Elemente auszuscheiden. Das Plebejische, was noch an ihren ersten Ursprung erinnert, wird allmälig durch Schriftsteller von Geist und feinem Sprachgefühl abgestreift; der christliche Volksgeist durchdringt nach und nach die Sprache so nachhaltig, daß eine Menge von Wörtern und Ausdrücken sich umprägen und eine neue Bedeutung erlangen, wie z. B. caritas, humilitas, compunctio, confessio. Die Neuheit des Inhalts ging mit der Neuheit der Form Hand in Hand, und die geniale Kühnheit des erstern ersetzte nicht selten, was dieser fehlte. Neben dem ungestümen Tertullian sind als ruhige und wirksame Fortbildner der neu sich gestaltenden Kirchensprache zu nennen Cyprianus, in beschränktem Maße Lactantius, sodann Hilarius, Philastrius von Brescia, Optatus von Mileve und etwas später Sulpicius Severus durch sein Chronikon und das Leben des hl. Martinus, während der hl. Ambrosius für die christliche Hymnographie von entscheidender Bedeutung ward (s. d. Art. Hymnus).

Die zweite Periode beginnt mit dem Ende des 4. Jahrhunderts und geht bis zum Ende des 7. oder Anfang des 8. Jahrhunderts. In ihr macht sich zuerst der Einfluß bemerkbar, welchen das Mönchthum wie im kirchlichen Leben so auch in der Kirchensprache und Literatur, insbesondere der ascetischen, mystischen und hagiographischen, ausübte. In diese Zeit fallen die Schriften Cassians, der Lerinenser, St. Cäsarius', St. Benedicts und die Vitae Patrum orientalium. Sodann geben in dieser Zeit die großen Lehrer Hieronymus, Augustinus und Gregorius d. Gr. der historischen und exegetischen, der dogmatisch-speculativen sowie der moralisch-mystischen, ascetischen oder pastoralen Theologie für Jahrhunderte ihre Richtung und Terminologie. Wenn auch einige theologische Schriftsteller dieser Zeit, wie Zeno von Verona, Cassian, Salvian, Sidonius Apollinaris, Ennodius, Martinus von Bracara, Gregor von Tours und Gregor d. Gr., für die rusticitas (Bauernlatein, Vulgärlatein) ihres Stils vielleicht aus allzugroßer Bescheidenheit um Entschuldigung bitten (vgl. darüber Karl Sittl im Archiv für lateinische Lexikographie, VI, München 1889, 3 u. 4, S. 560 ff.), so ist doch die Meinung durchaus abzuweisen, als sei ihre Sprache, weil sie in manchen Stücken die classische Derivation, Syntax und Flexion verlassen, an und für sich vulgär und gemein. Die Schriften derjenigen Männer, welche die Kirchensprache literarisch verwertheten, nehmen wie an Umfang so auch an sprachlicher Eleganz und Durchbildung unter der gleichzeitigen Literatur eine höchst ehrenvolle Stellung ein. Ein neuer Geist, neue Impulse, neue Gesichtskreise hindern die christlichen Schriftsteller, sich gleich den damaligen literarischen Vertretern des Heidenthums in ausgefahrenen Geleisen zu bewegen, oder inhaltlich wie sprachlich in's Platte und Triviale zu versinken; auf keinem Gebiet finden sich so viele dem allgemeinen sprachlichen und literarischen Verfall entgegenarbeitende Kräfte, wie in der Kirche während dieses „Mannesalters der Kirchensprache". Der hl. Augustin, der gewandte Rhetoriker, fühlte sich zu Mailand gerade von der sprachlichen Form der Predigten des hl. Ambrosius mächtig angezogen, und seine eigenen Sermones, wenn er darin auch mehr die Gemeinverständlichkeit als die Eleganz sucht (Saepe et verba non latina dico, ut vos intelligatis; In Ps. 123, 8), brauchen keine Sprachkritiker oder Redekünstler zu fürchten. Der classisch geschulte Hieronymus erst recht hat die in jüngern Jahren genossene gründliche und allseitige Bildung trotz der angstvollen Gewissensscrupel, die ihm darüber aufgestiegen waren (Epist. 22, 30), niemals verläugnet. Sein Verdienst um die lateinische, in specie die Kirchensprache ist so groß und unbestritten, daß der Lehrer des Mittelalters, Cassiodor, ihn latinae linguae dilatator eximius nennt (Inst. div. litter. cap. 21, Migne LXX, 1135). An dem Latein der Vulgata rechtfertigte Hieronymus seinen Kritikern gegenüber nur die novitas gewisser Ausdrücke, wofür übrigens classische Parallelen vorlagen, während er die Angriffe auf die vilitas sermonis mit beredtem Stillschweigen überging (Comm. in Ep. ad Gal. 1, 11 sq.; vgl. Epist. 53, 9). Aber für die praktische Theologie und das kirchliche Leben erkannte er die Nothwendigkeit einer volksthümlichen allgemein verständlichen Sprache an, die sich von allem einseitigen Classicismus fernhielt (Epist. 52, 8;

53, 9), und führte diesen Grundsatz in den für einen weitern Kreis bestimmten Schriften, soviel es dem gelehrten Manne möglich war, praktisch aus (Epist. 10, 3). Vom Papst Damasus zum Secretär und zum Ordner der römischen Liturgie bestellt (S. Greg. M., Epist. 12, 9), brachte er mit Zustimmung oder auf Anregung der höchsten kirchlichen Behörde bereits zu Anfang der achtziger Jahre des 4. Jahrhunderts ein, wenn man will, classicistisches Princip, eine gewissenhafte Sorgfalt für sprachliche Reinheit in den Uebersetzungen der heiligen Schrift, in der Sprache des Cultus und der liturgischen Bücher wie in den Actenstücken der kirchlichen Administration zur Geltung. Gleichwohl hat er in Betreff der Bibelcommentare, der christlichen Lehre, Homilie und Predigt das schöne Wort gesprochen: Ecclesiastica interpretatio etiamsi habet eloquii venustatem, dissimulare eam debet et fugere, ut non otiosis philosophorum scholis paucisque discipulis, sed universo loquatur hominum generi (Epist. 49, c. 4; vgl. Sittl, Archiv f. Lex. VI, 562.).

Zu Ende des 4. Jahrhunderts (zu Rom unter Damasus, zu Mailand unter Ambrosius, in Afrika auf dem Concil zu Hippo 393 und Carthago 397), vorzüglich aber im 5. und 6. Jahrhundert wurde ein großer Theil der kirchlichen Gebete, Collecten, Orationen, Präfationen und Gesangstexte, wie Antiphonen und Responsorien des Officiums und der Messe unter den Päpsten Cölestin I., Leo d. Gr., Gelasius I. und Cäsarius von Arles ausgebildet, bis sie unter Gregor d. Gr. zu einem vorläufigen Abschluß kamen. (Vgl. Duchesne, Origines du culte chrétien, Par. 1889; Probst, Ueber mailänd., afrikan. und gallicanische Liturgie, im Katholik 1881—1886. Ueber die sprachliche Form und den literarischen Werth dieser Gebete vgl. Wiseman, Prayer and Prayerbooks, Essays, London 1853, I, 377—430; deutsche Ausg. Vermischte Schriften I, 321 und 366 ff.; Gihr, Meßopfer, 4. Aufl., 415; Iwan Müller in der Einleitung zur 8. Aufl. von Nägelsbach, Lat. Stilistik, Nürnberg 1888. Ueber ihre Entwicklung aus den Litaneien und Fürbitten der Apostolischen Constitutionen s. Bäumer in den Bened. Studien 1886, II, 285—294. Den Vulgärcharakter findet man noch in den lateinischen Messen des 2. bis 5. Jahrhunderts, welche Mone, Frankfurt 1850, herausgegeben hat, während die Messen und Officien der späteren Sacramentarien Migne, PP. lat. LXXII et LXXVIII eine gewähltere Sprache aufweisen.) Diese zweite Periode im Entwicklungsgange der lateinischen Kirchensprache kann man füglich bis zu der Zeit ausdehnen, in welcher im Süden durch die Concilien des 7. Jahrhunderts (St. Isidor) und die Päpste des 7. und 8. Jahrhunderts (Gregor I., II., III., Hadrian I.) die kirchliche Gesetzgebung und der betr. canonistische Stil bis zu einem gewissen Grade fixirt waren (Sickel, Liber diurnus Rom. Pontif., Vienn. 1889, Praef. et Proleg. I et II), während im Norden durch Männer wie St. Beda Venerabilis und den seligen Alcuin kirchliche Sprache und kirchliches Studium in neue Bahnen gelenkt wurden, weil zur Karolingerzeit das Latein aufhörte, eine lebende Sprache zu sein.

Die dritte Periode beginnt mit der Karolingerzeit und geht bis etwa in die Mitte des 14. oder zum Beginn des 15. Jahrhunderts, da man anfing, die aus der Renaissance zuströmenden Bildungselemente mit dem Ideengehalte des Christenthums und den hergebrachten literarischen Formen in Uebereinstimmung zu bringen. (Vgl. Timoteo Maffei, In sanctam rusticitatem litteras impugnantem, ad Nic. V.; Pastor, Geschichte der Päpste I, 7 u. 12 ff.) In dieser Periode entwickelte sich die Liturgie in großen Neuschöpfungen, Gebetsformularen, Liedern und Lesungen. Diese schossen aber bald in Sequenzen, Tropen, rhythmisirten Reimofficien und Legenden so üppig empor, daß eine Beschränkung und Ausscheidung der Alles überwuchernden wilden Schößlinge nöthig ward; auch drohte die Sprache in's Regellose zu verfallen. Dem steuerten die Päpste Gregor VII., Urban II. und Innocenz III. Der entartete römische Kanzleistil ward, wie oben schon gesagt, von Cardinal Johann von Gaeta, dem Benedictiner von Monte Cassino und spätern Papst Gelasius II., gereinigt und zur alten Eleganz des cursus Leoninus zurückgeführt. Auf kirchenrechtlichem Gebiete und für dießbezügliche Terminologie waren die Rechtsbücher und Sammlungen von Deusdedit, Gratian und Gregor IX. bezw. Raymund von Peñaforte und endlich Bonifaz VIII. von nachhaltigem Einfluß. In der Theologie prägten die großen Scholastiker und Mystiker, Anselm und Bernard, Petrus Lombardus und die Victoriner, Alexander von Hales, Thomas von Aquin und Bonaventura, Duns Scotus, Nicolaus von Clemanges, d'Ailly und Gerson, der Sprache und Terminologie ihren eigenthümlichen Charakter auf, der hauptsächlich durch die Einführung der aristotelischen Philosophie bestimmt ward. Die Mystiker, wie St. Bernard und die Victoriner und die dem Benedictinerorden angehörenden Theologen St. Petrus Damiani, St. Anselm, Petrus Venerabilis, haben mehr die Redeweise der Väter beibehalten. Einen eigenthümlichen Reiz bietet das Latein zweier der einflußreichsten mystischen Schriften aus dem Schlusse dieser Periode, nämlich der Exercitien und Offenbarungen der hl. Gertrud d. Gr. und ihrer Mitschwester (Revelationes Gertrudianae et Mechtildianae, ed. Paquelin O. S. B., Par. 1875) und die Nachfolge Christi, deren Sprache vielfach sich in Antithesen rhythmisch bewegt und auch den Reim nicht verschmäht. Man unterschied im Kirchenlatein, abgesehen von der scholastischen Ausdrucksweise, einen stilus gallicus seu Aurelianensis, stilus Tullianus und stilus Curiae Romanae; letzterer war der einfachste und schlichteste. (Vgl. Thurot, Notices et extraits des manuscrits, XXII, 2, 483. Zur Beurtheilung

des sogen. Mittellateins s. Wölfflins Archiv für lateinische Lexikographie II, 550 ff. Ueber Spätlatein Sittl, Jahresbericht für Alterthumswissenschaft 1884 und 1889, LIX ff. Ueber das Latein des 9. Jahrhunderts vgl. Alvarus Cordulensis, Indiculus luminosus cap. 35, Migne, PP. lat. CXXI, 555; Doien, Ueber die Ursachen der Fortdauer der lateinischen Sprache seit dem Untergange des abendländischen Römerreiches, München 1875. Angriffe, welche in der Folgezeit auf das Kirchenlatein gemacht wurden, später noch von Erasmus und Beza [Einleitung zur Bibelübersetzung] u. A., wurden durch einen französischen Juristen, einen Hugenotten, um 1600 zurückgewiesen. Sittl a. a. O.; Koffmane, Geschichte des Kirchenlateins, Breslau 1879 ff.; Lübeck, Hieronymus quos noverit scriptores et e quibus hauserit, Lipsiae 1872; Ducange, Glossarium med. et infimae Latinitatis, ed. Henschel, Paris. 1840 sq., I, praef. 1—69; Paucker, De latinitate s. Hieronymi, Berol. 1881, und Vorarbeiten zur lateinischen Sprachgeschichte, ebenda 1883, nebst zahlreichen kleineren Studien, die von 1870—1883 in Dorpat und Berlin erschienen; Gölzer p. VII et VIII. Ueber Cursus s. stilus Gregorianus vgl. J. Marx, Die Vita Gregorii IX, Berlin 1809.)

Die vierte Periode, welche noch nicht zum Abschluß gekommen, beginnt mit der Renaissance und dem Humanismus im 15. Jahrhundert. Die Reform der Kirche erhielt auf allen Gebieten ihre Vollendung im Concil von Trient, welches für Theologie, Kirchenrecht, Liturgie und Pflege der Studien von der größten Bedeutung wurde. Wie in der Liturgie, so ward auch in der Theologie von jetzt ab mehr auf schöne Form gesehen; bei aller Tiefe und Gediegenheit des Inhalts war die Sprache, wenn auch nicht gesucht, doch polirt und gut lateinisch, wofür namentlich der Benedictinerabt Trithemius eingetreten war. Musterhaft ist der Stil des Catechismus Romanus und die Ausdrucksweise der Decrete des Tridentiner Concils. Indeß athmen die liturgischen Lectionen, Orationen und Hymnen aus dieser Zeit, mit Ausnahme einiger von Papst Alexander VII., Cardinal Bona und Clemens XI. verfaßten Officien, nicht mehr die Einfachheit, Wärme und Schönheit der Väterzeit. Die Reihe der neuscholastischen und speculativen Theologen ward eingeleitet durch Franciscus a Victoria, in dessen Schule nicht nur Dominicaner, wie Dominicus Soto und Melchior Canus, sondern auch die hervorragendsten Jesuiten, Maldonat für Spanien, Toletus für Italien, Valentia für Deutschland (mittelbar auch wohl Suarez), herangebildet wurden. In der zweiten Hälfte dieser Periode, etwa von der Mitte des 17. Jahrhunderts an, trat eine positive Richtung in den Vordergrund, besonders vertreten durch eine stattliche Reihe von gelehrten Benedictinern in Frankreich (Mauriner und Vannisten), Deutschland (Salzburg, St. Gallen, Einsiedeln, Melk), Spanien (Aguirre), England (Sayr) und Italien (Bacchini, Tedeschi und Quirini), und einige Repräsentanten anderer Orden sowie des Weltclerus. Diese Richtung erfreute sich der besondern Gunst und des Schutzes dreier großen Päpste, Alexanders VII., Innocenz' XI. und Clemens' XI. Haec scripta severiori criterio, stilo eleganti, logico plerumque ordine nitent (Bouquillon, Theol. mor. fundamentalis, 2. ed., Brug. 1890, 103). Danach aber ward die lateinische Sprache in vielen Ländern von Seiten der Theologen zu Grabe getragen, und es wurden sogar Versuche gemacht, sie auch in der Liturgie durch die Landessprachen zu ersetzen (Jansenisten, Febronianer, Pistoja, Josephinismus), bis endlich in der Mitte unseres Jahrhunderts eine Reaction zum Bessern eintrat. (Vgl. Guéranger, Instit. liturg., 2e éd., Paris 1878, I et II. Siehe auch die Bestimmungen der Concilien von Prag, Wien, Köln, Paris, Reims, Bordeaux, Lyon, Pisa, Ravenna, Westminster, Baltimore u. a. von 1849—1886 in der Collectio Conc. Lacensis IV—VI und Acta et Decreta Conc. plenarii, Baltimore 1886, tit. 5, cap. 2; Kleutgen, Die alten und neuen Schulen, 2. Aufl. Münster 1859; Zell, Ueber die Nothwendigkeit der bessern Pflege der lateinischen Sprache als Kirchensprache, Katholik, Mainz 1869, II, 313 ff.; Idem, Commentatio de latinitate ecclesiastica studiose colenda, Friburgi 1870; Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts, Leipzig 1885. Anderseits: Döllinger, Die Universitäten einst und jetzt, München 1867, und Dieringer, Theologie der Vor- und Jetztzeit, Bonn 1868. Eine kurze Zusammenstellung der Gründe für die lateinische Sprache s. im „Katholik" 1859, „Die Sprache der katholischen Wissenschaft"; vgl. auch Häusle, Ein freimüthiges Wort für die Reform der theologischen Studien in Oesterreich, Wien 1849, worin der Verfasser gegen obligaten und für facultativen Gebrauch des Latein eintritt. Besonders aber Fr. Paulsen, Geschichte des gelehrten Unterrichts auf den deutschen Schulen und Universitäten vom Ausgang des Mittelalters bis zur Gegenwart, Leipzig 1885, von S. 22 an; Herkenrath, in der Zeitschrift für katholische Theologie 1889, 600.)

II. Berechtigung einer todten Sprache als Kirchensprache. Was in weiterer Anwendung überhaupt von dem Gebrauch einer todten Sprache zum Zweck der Gottesverehrung gilt, muß hier vom Lateinischen in Bezug auf die abendländische Kirche gesagt werden. Denn im Abendlande, fast im ganzen römischen Patriarchate und in den Missionsländern der übrigen Welttheile ist die lateinische die officielle Cultsprache. Die Kirche hält mit vollem Rechte, aus äußeren historischen wie aus inneren Gründen, die lateinische, vom gewöhnlichen Volke nicht verstandene Sprache als Kirchensprache fest, ohne daß dadurch der für die Liturgie erforderlichen „Popularität" Eintrag geschieht. 1. Historische Ent-

wicklung. Ob die Apostel und ihre unmittelbaren Nachfolger in derselben Sprache, in welcher sie predigten und katechisirten, d. h. in der Volkssprache, auch den Gottesdienst, die Consecrationsgebete nebst Einleitung und Schluß des Opferactes feierten; oder ob sie in einem Idiom, welches, ohne gerade Volkssprache zu sein, doch Allen verständlich war, wie etwa in der griechischen oder hellenistischen Sprache; oder endlich, ob sie unter zeitweiliger Verwendung eines Interpreten für die vorzulesenden Schriftstücke und laut gesprochenen Gebete überall die eigentliche Liturgie in einer und derselben Sprache feierten, ist noch controvers, sowohl für Jerusalem, wie für Alexandrien, Griechenland und das Abendland. Indeß legen manche Stellen der Kirchenväter die Ansicht nahe, daß wenigstens seit dem Ende des 1. Jahrhunderts das Lateinische schon Kirchensprache Roms gewesen sei. (Vgl. Thalhofer, Liturgik I, 399 ff.; Kaulen im „Katholik" 1870, II, 170 und Einleitung in die heilige Schrift § 145.) Dabei bleibt die Möglichkeit, daß in Rücksicht auf die griechischen Gläubigen bei einem und demselben Gottesdienste beide Sprachen in Anwendung kamen. Nachweislich wurden zu Rom, in Nord- und Süditalien, in Gallien, Deutschland (St. Gallen) und England während der ersten Jahrhunderte viele Stücke, z. B. Epistel und Evangelium, Gloria und Symbolum, sowie verschiedene Hymnen erst lateinisch und dann griechisch vorgetragen. (Vgl. die Ordines Romani bei Mabillon, Museum ital. II und Migne, Patr. lat. LXXVIII; Martène, De ant. Eccl. rit. I et II; Tommasi, Opp., ed. Vezzosi, Romae 1747, II, IV et V.) Dasselbe geschieht noch heute für Epistel und Evangelium in der feierlichen Papstmesse, um anzudeuten, daß die eine katholische Kirche alle Völker (in den zwei Hauptsprachen des Alterthums repräsentirt) umfasse; denselben Gedanken bringt der Bischof bei der Consecration einer Kirche zum Ausdruck, wenn er mit seinem Hirtenstabe das Alphabet dieser beiden Sprachen auf den Boden schreibt. Auch wird in der Liturgie des Charfreitags der Hymnus Ἅγιος ὁ θεός, Sanctus Deus abwechselnd in den genannten Sprachen gesungen, und es sind überhaupt in der heiligen Messe und den canonischen Tagzeiten einzelne Gebetsformeln, wie Kyrie eleison, Amen, Hosanna, Alleluja, in ihrer griechischen oder hebräischen Wortform beibehalten.

Bald nach dem apostolischen Zeitalter ward die Liturgie bereits in verschiedenen Sprachen gefeiert und zwar meistens in der Volkssprache des betreffenden Landes, der einzelnen Provinzen oder Patriarchate. Ein Verbot, die Liturgie in lingua vulgari zu feiern, läßt sich im christlichen Alterthume vor dem 8. Jahrhundert nicht nachweisen. Wenn daher die Volkssprache überall (mit der einzigen Ausnahme von Montenegro) aufgehört hat, liturgische Sprache zu sein, so ist dieß nur das Resultat einer naturgemäßen Entwicklung (Thalhofer I, 401 ff.).

Von ihrem Recht, bei eintretendem Bedürfnisse die Liturgie in der Volkssprache feiern zu lassen, hat die Kirche durch päpstliche Erlasse wiederholt Gebrauch gemacht. So that Papst Johannes VIII. im J. 880 für die Slaven. (Vgl. Harduin, Conc. VI, 85; et Encyclica Leonis XIII. „Grande munus" 30. Septembr. 1880 oben Sp. 651. Ueber die Concession, wonach lateinische Missionare [Carmeliter] im Orient laut Decret der Propaganda vom 17. April 1624 die heilige Messe nach römischem Ritus in arabischer Sprache feiern dürfen, siehe oben Sp. 646. Ueber die in unseren Tagen durch Leo XIII. dem Clerus von Montenegro gewährte Erlaubniß s. oben I, n. 7.

Das der römischen Kirche als liturgische Sprache dienende Idiom war die sogen. lingua latina vulgaris. Die geringe Zahl der classisch Gebildeten unter den lateinischen Christen der ersten Jahrhunderte stieß sich nicht daran, wenn Predigt und Liturgie im Vulgärlatein gehalten wurden, dessen Klänge ihrem Ohre nicht fremd, sondern durch das tägliche Leben vertraut waren. Auch mußte ihre einfache und demüthige Frömmigkeit ihnen die Thatsache nahe legen, daß für die erhabenen Geheimnisse und Wahrheiten des Christenthums, welches nicht auf Wortschwall, sondern auf Gottes Geist und Kraft beruht, die einfache Sprache des Volkes geeigneter sei als das classische Latein, dessen das „gebildete", die Christen bis auf den Tod verfolgende, stolze Heidenthum oft genug zur Verführung der Christen sich spreizend bediente. Außerdem war die ciceronianische Sprache für Predigt und Liturgie zu breit und umständlich; sie taugte zwar dazu, mit ihrem quasi quidam um die Sachen herumzureden, aber sie scharf und präcise zu fassen, war sie gar zu ungeschickt; sie hatte für die hocherhabenen Ideen des Christenthums nicht die adäquaten Ausdrücke, welche sich der reichere Wortschatz und die lexikalische wie grammatische Biegsamkeit des im Flusse begriffenen Volkslateins unschwer zu bilden verstand. Wie die Umbildung eines Gebetes der Kirchensprache, in's classische Latein übertragen, den christlichen Inhalt verunstalten und ungenießbar machen kann, davon sehen wir ein Beispiel von Erasmus bei Thalhofer I, 403. Selbst dem feingebildeten Humanisten schien eine derartige Uebertragung ungeziemend. Wie sehr die Väter Ambrosius, Augustinus, Gregorius die Anwendung des classischen Latein zu diesem Zwecke beanstandeten und verwarfen, zeigt Ziegler, Die lateinische Bibelübersetzung vor Hieronymus, München 1879. Vgl. auch die obigen Stellen von St. Hieronymus.

Als die Wogen der Völkerwanderung sich zu verlaufen begannen, bildeten sich im Gebiete der altrömischen Provinzen Italien, Gallien, Rätien, Spanien durch Vermischung und Verschmelzung des bisherigen Idioms mit dem der eingewanderten Stämme aus dem Vulgärlatein die neuen romanischen Sprachen (italienisch, spanisch, portugiesisch, französisch, räto-romanisch), in Britannien

das Englische, in Germanien das Althochdeutsche und die verschiedenen germanischen Dialekte und Abzweigungen bis nach Schweden und Norwegen; während im Westen, in Irland und Wales, in der Bretagne und den baskischen Provinzen das Keltische sich weiter ausbildete. Indeß alle diese Sprachen waren erst eine weiche bildsame Masse, hatten sich noch nicht zu festen Gliederungen krystallisirt. Sprachen aber, welche Jahrhunderte lang schwanken und sich bilden, eignen sich nicht für die Liturgie, welche feststehender bestimmter Formen bedarf, zumal da die Liturgie als Hauptquelle der Tradition für alle Zeiten eine norma credendorum, ein vorzügliches Argument für die Glaubenssätze bildet. Legem credendi statuat lex supplicandi (S. Coelest. I., Epist. 21 ad episc. Gall. a. 431, ap. Denzinger, Enchir. no. 95). Das Lateinische war durch die praktischen Römer jetzt zu einer klaren, besonders der Gesetzgebung dienenden Sprache ausgestaltet worden und eignete sich eben wegen seiner bestimmten Regeln und festen Formen und der genau umschriebenen Bedeutung der Worte in hohem Grade für die Cultus- und Legislationszwecke der Kirche. Dieß veranlaßte die Kirche, die alte, nunmehr todte Sprache, wie sie bis dahin die ehrwürdige Hülle der Liturgie gebildet, auch fürder als Cultsprache festzuhalten. Ein Gleiches thaten die Griechen, unirte wie nichtunirte, indem sie für die Liturgie das althellenistische Idiom beibehielten, während sich die Volkssprache schon zum Neugriechischen ausbildete; und analog handelten die Armenier, Syrer, Abessinier und die arabisch redenden Aegypter. So ist es bei allen katholischen Völkern von jeher wie eine angeborene Ueberzeugung, daß die Sprache des Alltagslebens für den Dienst Gottes und die mittlerische Thätigkeit der Stellvertreter Christi sich nicht gezieme, daß man, wenn man vor Gott hintritt, mit dem profanen Kleide auch die gewöhnliche Umgangssprache ablegen müsse, und daß die festen Normen der Liturgie wie der kostbare Schatz des Glaubensinhaltes nicht dem Schwanken und Wechsel einer lebenden Sprache ausgesetzt sein dürfe. Eine solche Ueberzeugung findet sich aber auch in anderen Kreisen und kann als allgemein menschlich bezeichnet werden; die Buddhisten brauchen in Hochasien das Tibetanische, im Süden das Pali für ihre gottesdienstlichen Verrichtungen.

Diese Grundsätze hatten allgemein unbestrittene Geltung. Erst im 12. und 13. Jahrhundert, bei der Auflehnung gegen jegliche Auctorität und beim Beginn der Umwälzungen auf kirchlichem und socialem Gebiet, erhoben einzelne Häretiker, wie die Katharer, Waldenser, Albigenser, den Anspruch auf den Gebrauch der Volkssprache beim Gottesdienst. Diesen haben später die Wiclifiten, die Hussiten und die Reformatoren des 16. Jahrhunderts wiederholt, und alle seitdem von der Kirche sich trennenden Häretiker haben dasselbe Verlangen bis auf den heutigen Tag sich zur Losung genommen, wohl weil mit der Trennung von Rom ihnen das feinere Verständniß für diese geheimnißvolle Disciplin abgeht. Näheres hierüber bei Thalhofer, Liturgik I, 408—411; Kössing, Erklärung der heiligen Messe, 3. Aufl., 1—10; Gihr, Das hl. Meßopfer, 4. Aufl., 305—313. Am gründlichsten und ausführlichsten ist die Frage besonders vom historischen Standpunkte behandelt durch Abt Guéranger in den Instit. liturgiques, 2e éd., III, 51—210. Daselbst wird S. 118 ff. über einen Versuch der Franciscaner aus dem Jahre 1300 berichtet, die Liturgie in tatarischer Sprache zu feiern und dazu die päpstliche Genehmigung zu erwirken; deßgleichen S. 130—137 über das Verlangen der Jesuiten 1615—1698, die Liturgie in Ostasien in der chinesischen Landessprache feiern zu dürfen (vgl. oben I, 402 ff. und IV, 512). Die Kirche hat in den letzten Jahrhunderten gegenüber den Bestrebungen offener und versteckter Häretiker, denen die lateinische Cultussprache stets ein Dorn im Auge ist, eben weil sie ein starkes Band der Einheit mit Rom, dem centrum unitatis, bildet (vinculum orthodoxi consensus, Concil. Westmonaster. a. 1859, tit. 2, decr. 14, 7; vgl. Coll. Lacens. III, 1018—1019), wiederholt durch auctoritative Erklärungen das katholische Princip betont und damit den destructiven und individualisirenden Tendenzen der Häresie einen mächtigen Damm entgegengesetzt. La haine de la langue latine, sagt treffend Guéranger, est innée au coeur de tous les ennemis de Rome; ils voient en elle le lien des catholiques dans l'univers, l'arsenal de l'orthodoxie contre toutes les subtilités de l'esprit de secte, l'arme la plus puissante de la papauté (Inst. lit. I, 402). Darum erklärte zuerst das Concil von Trient, auf welchem nach Pallavicini (XVIII, 10) der Kaiser wie der König von Frankreich bis zu einem gewissen Grade die Volkssprache befürwortet hatten: Non expedire visum est Patribus, ut vulgari passim (an den verschiedenen Orten) lingua Missa celebretur (Sess. XXII, De sacrif. M. c. 8; vgl. can. 9: S. q. d., lingua vulgari Missam celebrari debere, a. s.). Sodann verwirft Papst Clemens XI. in der Bulle Unigenitus vom 8. September 1713 unter den 101 Sätzen des jansenistisch gesinnten ehemaligen Oratorianers Paschasius Quesnell die Prop. 86: Eripere simplici populo hoc solatium jungendi vocem suam voci totius Ecclesiae, est usus contrarius praxi Apostolicae et intentioni Dei; und Pius VI. censurirt in der Bulle Auctorem fidei vom 28. August 1794 zwei ähnlich lautende Sätze der Synode von Pistoja als plurimorum malorum facile productiva Prop. 33 et 36; vgl. Denzinger, Ench. no. 1396 et 1428. Ueber die dem katholischen Volke reichlichst gebotenen Mittel, trotz der Unkenntniß des Lateinischen sich das nöthige Verständniß, sowie erbauliche Theilnahme am Gottesdienst zu verschaffen, siehe Thalhofer I, 411—423.

2. Innere Gründe. Der Cultus oder die Liturgie ist der Ausdruck des gemeinsamen Glau-

bens, Lebens und Liebens der Kirche; das Princip der Einheit ist ihr Grundcharakter und das Siegel ächter und wahrer Kirchlichkeit. Die Theilnahme der Kinder der Kirche am Opfer und am öffentlichen Gebete wird als Ausdruck und Unterpfand ihrer Einheit zur Communio. In dem Maße, als diese Einheit getrübt wird, leidet die Gemeinschaft der Liebe und tritt Trennung ein. Die lateinische Sprache, nunmehr die verbreitetste in der Kirche, ist die äußere formelle Darstellung dieser geistigen Einheit, die sichtbare Erscheinung des unsichtbaren „Bandes der Liebe" (Eph. 4, 3). Sie ist uns keine fremde Sprache, weil Sprache der Mutter, die uns für Gott geboren, Sprache unserer Väter, in deren Erbe wir eingetreten sind; sie ist unsere Muttersprache in höherem, geistigem Sinne, die Sprache des gelobten Landes, unserer Heimat, der Kirche; sie ist uns Volkssprache, die Sprache des heiligen Volkes, das Christus als König sich erworben, das hoch über den irdischen Nationalitäten steht und sich aufbaut auf demselben Glauben zur heiligen Stadt des überirdischen Jerusalem, worin nicht mehr unterschieden wird zwischen Jude und Heide, Grieche und Barbar, Römer oder Fremdling. So stellt die lateinische Sprache gegenüber der aus der Sünde folgenden Sprachverwirrung von Babel, welche die Absonderung der Völker einleitete, die Einheit des Glaubens dar, wie sie im Pfingstwunder zu Jerusalem so herrlich erschien und bei den unter Petrus in Liebe verbundenen Gläubigen fortdauerte. Durch diese Sprache fühlen sich die Katholiken, im Gegensatz zum Nationalkirchenthum, mit ihren Brüdern aus allen Nationen des Erdenrunds geeint und gehoben, so oft sie bei der Feier des heiligen Opfers oder den kirchlichen Tagzeiten die lateinischen Laute erklingen hören und darin einstimmen.

Noch andere Gründe gibt's, warum Rom streng auf Beibehaltung der lateinischen Sprache in den von ihm bekehrten Ländern besteht. Dieß verlangt schon a. der conservative Charakter der Kirche und ihr Festhalten am Ueberlieferten. Durch ihre apostolische Weihe und das ehrwürdige Alter von fast 2000 Jahren verbürgt uns diese Sprache die Einheit unserer Riten und ihre Verbindung mit denen der Apostelzeit. In dieser Sprache beteten unsere Ahnen, ihre klangvollen Laute ertönten in den unterirdischen Katakomben, in den von Gold strahlenden alten Basiliken und in den himmelragenden Domen des Mittelalters. Unzählige Martyrer und Heilige, Priester und Laien aller Jahrhunderte haben in dieser Sprache geopfert, gesungen, gebetet. In dieser Sprache sind die liturgischen Gebete und Gesänge und heiligen Formeln abgefaßt, so schön, daß keine Uebersetzung sie wiederzugeben vermag, wunderbare Psalmen und Lieder und Gebete, welche unausgesetzt, sei es, daß sie in frohem Jubel ausschallen oder stille Freude lallen, in Reueschmerz weinen oder mit Christo klagen, die katholische Kirche erfüllen und die katholischen Herzen erbauen.

b. Ein ebenso wichtiger Grund ist die Sicherheit, welche die ursprüngliche Gestalt der Liturgie als treuer Ausdruck des orthodoxen Glaubens und des kirchlichen Geistes bietet. Die Reinheit und Einheit des Glaubens könnte durch die Verschiedenartigkeit der neueren Sprachen in hohem Grade gefährdet, und es könnte die Genauigkeit bei Wiedergabe dogmatischer Ausdrücke durch termini der verschiedenen Landessprachen nur schwer controlirt werden. Die Thatsache allein schon, daß diejenigen, welche die lateinische Sprache bekämpfen und den Gottesdienst in der Landessprache gefeiert sehen möchten, fast ohne Ausnahme, wenn nicht Häretiker und Schismatiker, so doch laue und freisinnige Katholiken sind, ist von großer Bedeutung und ein nicht zu verkennendes Zeugniß. Diese Häretiker begegnen sich fast alle in einem Grundirrthum, indem sie das mittlerische und hierarchische Priesterthum verwarfen und nur ein „Volkspriesterthum" gelten ließen; selbst die Jansenisten verstiegen sich zu der Irrlehre, daß nur die Prädestinirten die wahre Kirche ausmachten, und daß, wer einmal zu dieser Kirche gehöre, gleichviel, ob Mann oder Weib, gültig consecriren könne.

c. Zur Begründung für die Anwendung der Landessprache bei der heiligen Liturgie weist man gewöhnlich hin auf die Nothwendigkeit des Verständnisses von Seiten des Volkes. Um aber ein solches Verständniß bei der heiligen Messe stets möglich zu machen, müßten die Kirchen von gar kleinen Verhältnissen sein; es müßte der celebrirende Priester Alles im lauten Predigerton vortragen; es könnten niemals mehrere heilige Messen gleichzeitig gelesen werden, noch auch Gesang und Orgelspiel dabei zur Verwendung kommen. Aber es ist ein großer Irrthum, zu glauben, daß die heilige Liturgie in erster Linie zur Erbauung des Volkes da sei. Die Liturgie ist mittlerischer Cult, der Liturg ist in seiner Action nomine Christi als Mittler zwischen Gott und Volk thätig, ex hominibus assumtus, indem er Gott anbetet und versöhnt, dankt und bittet, und für das Volk Gnaden vom Himmel herabzieht. Darum steht der opfernde Priester in heiliger Amtskleidung auch örtlich vom Volke getrennt, auf dem erhöhten Altarraum, mit geweihten Gewändern angethan; und so zieht auch die besondere, altehrwürdige, dem alltäglichen Gebrauch entrückte Sprache gleichsam einen Schleier über die hochheiligen Geheimnisse und verhüllt sie profanen Augen und Ohren. Sancta sanctis. Das heilige Meßopfer ist nicht Belehrung, wie sie die moralisirenden Josephiner überall ausschließlich zu suchen schienen. Der Altar ist nicht Kanzel noch Beichtstuhl, wenn auch nach den schönen Worten des Concils von Trient a. a. O. die Liturgie des heiligen Opfers magnam eruditionem, viel Belehrendes enthält. Trotzdem will die Kirche, daß die Gläubigen über die heilige Liturgie möglichst vollständig unterwiesen werden und mit dem Inhalte aller kirchlichen Gebete durchaus vertraut seien; durch Unterricht in Predigt und Katechese, durch Ueber-

setzungen in die Landessprache und andere Mittel sollen die Priester sich bemühen, dem Volke das Verständniß zu ermöglichen und die Beiwohnung des heiligen Opfers zu erleichtern, ut orent plus medullis cordis quam labiis vocis (S. Bonaventura).

Es zeigt auch die Erfahrung zur Genüge, daß die Abschaffung der lateinischen und Einführung der vulgären Sprache beim Gottesdienst die Theilnahme des Volkes und besonders die Frömmigkeit stets gemindert hat. In unseren Kirchen pflegt das gläubige Volk beim Gottesdienst gesammelt zu sein und im Anschluß an den auf dem Altare gegenwärtigen Hohenpriester nach dem individuellen Herzensbedürfniß zu beten, während der Protestant beim „Gemeinde"-Gottesdienst mit Ausnahme von den Gesängen sich meist receptiv verhält und den allgemein gehaltenen, vom „Prediger" vorgesprochenen Gebeten durch ein Amen oder ein paar Responsorien antwortend sich anschließt.

Ueber die Kraft und Schönheit der lateinischen Sprache, deren plastische Fülle bei prägnantester Kürze die Ideen so vollständig, klar und bestimmt wie keine andere zum Ausdruck bringt, vgl. Bone, Die lateinische Sprache nach ihrem Ursprunge und Beruf, in den „Gedenkblättern für Schule und Leben", Freiburg 1873; Ozanam, Comment la langue latine devint chrétienne, Oeuvres II, 119 ss. So ist diese eine Sprache der gemeinsamen Liturgie der adäquate Ausdruck der durch einen Glauben, eine Taufe, ein Opfer alle Gläubigen umschlingenden, einen, heiligen, apostolischen, römisch-katholischen Kirche des Erdenrundes, Abbildes des himmlischen Jerusalem, allwo die Engel und Seligen una voce ihr Heilig, Heilig, Heilig zu Gottes Preise singen. In dieser universalen Sprache der Christenheit verkehren die Bischöfe mit dem Papste, an ihr erkennen sich die Katholiken aller Länder und Zungen als Brüder. In der Fremde hört der Katholik beim Gottesdienst die heimatlichen Töne seines Glaubens, und ist sich bewußt, daß die Scheidewand, welche die Verschiedenheit der Sprachen zwischen den einzelnen Nationen aufgerichtet, für die durch die Erlösung neugeschaffene Menschheit gefallen ist.

Bei allem Festhalten an ihrer Cultsprache nimmt aber die römische Kirche stets die nöthige Rücksicht auf die Landessprache, wo immer das Heil der Gläubigen solches erheischt, wie die in jüngster Zeit seitens der Congregatio Rituum erfolgte Approbation mehrerer für deutsche Diöcesen im Anschluß an's Rituale Romanum verfaßten Ritualbücher und Manualien (Linz, Eichstätt u. a.) hinlänglich beweist.

Zur Literatur vgl. man außer den bereits genannten Werken von Guéranger und Thalhofer noch Bellarmini Controv. de effect. Sacram. lib. 2, c. 31; Bona, Rer. liturg. lib. 1, c. 5, § 4; Bened. XIV., De Missae sacrif. lib. 2, c. 2, no. 14; Thomassin, Vetus et nov. Eccl. disc. pars I, lib. 2, c. 82; Sardagna, Theol. dogm. VII, 290 sq.; Perrone, Theol. dogm. II, 295; Binterim, Denkw. IV, 2; Pimont, Les hymnes du Bréviaire romain, I, préface; Guéranger, Année liturg. I, Avent, préf.; Schwinghaimb, Ueber Kirchensprache und Landessprache in der Liturgie, Linz 1839; Charpentier, De la langue des écrivains chrétiens latins, Etudes sur les Pères de l'église, Paris 1853, I, 403 ss.; Hettinger, Die Liturgie der Kirche und die lateinische Sprache, Würzburg 1856; Ozanam, Civilisation au cinquième siècle, 5e éd., II, 132 ss.; Berblinger, De lingua romana rustica, im Programm von Glückstadt 1865; Bartak, Versuch, die liturgische Sprache der Kirche vom dogmatischen, historischen und pastorellen Standpunkt zu beleuchten, Königgrätz 1875; Joseph Bartak, Vocabula Breviarii Rom. in classicis aut non aut aliter occurrentia, Pragae 1876; H. Kirwan, On the Catholic Principle of a Liturgical Language, Bright. 1888. [S. Bäumer O. S. B.]

Kirchenstaat, ein geographisch-politischer Ländercomplex, welcher der weltlichen Herrschaft des Papstes unterworfen war und die politische Souveränität desselben begründete. I. Seine Entstehung läßt sich nicht durch einen bestimmten Zeitpunkt fixiren. Der Kirchenstaat gestaltete sich durch eine jahrhundertelange Entwicklung und war längst thatsächlich vorhanden, bevor er durch politische Acte sich manifestirte. Schon zur Zeit der heidnischen Kaiser war die Kirche in der Stadt Rom im Besitz von liegenden Gütern. Alexander Severus (222—235) entschied einen Rechtsstreit über ein Grundstück zu Gunsten der Christen und des Bischofs von Rom (Hagelüken, Die weltliche Macht des Papstes, Frankf. 1868, 5). Die Christengemeinde besaß mit vollem Eigenthumsrecht nicht bloß die zum Gottesdienst bestimmten Räume, sed alia etiam (loca) ... ad jus corporis eorum id est ecclesiarum, non hominum singulorum pertinentia, d. h. als Corporation (Edict des Licinius [307—323] bei Lactantius, De morte persecut. c. 48; vgl. Euseb. H. E. 10, 5). Der Lateranpalast scheint schon unter Constantin (um 314) dem Papst und dessen Nachfolgern geschenkt worden zu sein — der Anfang des weltlichen Fürstenthums der Kirche —, und 1000 Jahre lang, bis auf Clemens V. (1305—1314), war er der Wohnsitz der Päpste. Wenn auch die großartige Dotation, welche unter dem Namen der Constantinischen Schenkung (s. d. Art. III, 979 und die neueste Publication von Martens, Die falsche Generalconcession Constantins, München 1889) bekannt ist, in Wirklichkeit nicht stattgefunden hat, so unterliegt doch keinem Zweifel, daß Constantin besonders seit seinem Sieg über Maxentius (312) die Kirche auch in finanzieller Hinsicht vielfach begünstigte. Er veranlaßte seinen Mitregenten Licinius zum Erlaß des oben citirten Restitutionsedictes (ea omnia ... iisdem christianis, id est corpori et conventiculis eorum reddi jubebis) und erlaubte (321), Vermächtnisse zu Gunsten der

Kirche zu machen, womit eine förmliche Anerkennung ihres Corporationsrechtes gegeben war (L. 4, Cod. Theodos. 16, 2). Auf Grund dessen wurden durch die reichen römischen Ritter- und Senatorenfamilien bedeutende Schenkungen an die Kirche gemacht, und zwar in einem Umfang, daß Kaiser Valentinian I. schon nach 50 Jahren (370) es für geboten hielt, dieses Gesetz einigermaßen einzuschränken (l. c. L. 20). Gleichzeitig erhielten die Päpste, wie die anderen Bischöfe, durch formelles Zugeständniß von Seiten der Kaiser manche nicht unbedeutende politische Rechte. Nachdem Constantin den Sitz seiner Regierung nach der von ihm benannten Hauptstadt im Osten des Reiches verlegt hatte, konnte sich nicht bloß die geistige Größe des Papstthums freier entfalten, sondern die Päpste wurden auch durch ihren großen materiellen Besitz die bedeutendsten und einflußreichsten Persönlichkeiten Italiens. Ohne Zweifel war es diese auch in sozialer Beziehung hervorragende Stellung der Päpste, welche seit der Theilung des Reiches (395) die abendländischen Kaiser, die Könige von Italien und die kaiserlichen Exarchen veranlaßte, nicht in Rom, wo sie neben den Päpsten nur die zweite Rolle gespielt haben würden, sondern in Mailand oder Ravenna zu residiren. Daß die Päpste, durch die Verhältnisse auctorisirt, die eigentlichen Vertreter Roms waren, zeigt sich während der Völkerwanderung. Als Alarich bei der Belagerung Roms (408) von den Römern verlangte, daß sie den Frieden zwischen ihm und Kaiser Honorius vermitteln sollten, war es Papst Innocenz I., welcher, wenn auch ohne Resultat, diese Unterhandlungen in Ravenna pflog. Bei der Bedrohung Roms durch Attila (452) und durch Geiserich (455) trat Papst Leo I. den Barbarenfürsten entgegen und bewahrte im ersten Falle die Stadt vor der Eroberung, im zweiten vor der Zerstörung. Als das weströmische Reich (476) durch Odoaker, dessen Reich (493) durch die Ostgoten, das Ostgotenreich (555) durch Narses, das von diesem wiederhergestellte Exarchat (568) durch die Langobarden zerstört wurde, blieb bei allem diesem Wechsel die Oberhoheit des Papstes über Rom und das Patrimonium Petri, die Dotationsgüter der Kirche, unangetastet. Die Oberherrlichkeit des Kaisers ward so wenig beachtet, daß die römische Bevölkerung bei jeder Bedrohung nicht in Byzanz oder Ravenna, sondern im Lateran Schutz und Hilfe suchte. Siebenmal war im Laufe dieser Zeiten Rom von Barbaren eingenommen worden, und daß es nicht wie Ephesus oder Corinth in Trümmer zerfallen ist, hatte es einzig den Päpsten zu verdanken. Unter Gregor dem Großen (590 bis 604) umfaßte der Grundbesitz des Papstes mindestens 23 Patrimonien, gelegen in allen Theilen Italiens, in Sicilien, Sardinien, Corsica, Gallien bis gegen Marseille hin, Dalmatien, Istrien, Illyrien und Nordafrika (Grisar, Ein Rundgang durch die Patrimonien des hl. Stuhles um das Jahr 600, Innsbr. theol. Ztschr. 1877, I, 321—360). Den Flächeninhalt derselben schätzt man, als arrondirtes Ganze gedacht, auf 85 Quadratmeilen; ihren Ertrag, allerdings ohne ganz sichern Maßstab, auf 200000 Solidi in Gold und 500000 Solidi in Naturalien, in moderner Währung etwa 8 Millionen Franken oder $6^1/_2$ Millionen Mark (Grisar 358; v. Hoensbroech, Entstehung des Kirchenstaates, Stimmen aus M.-Laach, 1889, 18). Aus den Erträgnissen dieser Güter wurden zahlreiche Kirchen, Klöster und Arme unterstützt, und mit Recht konnte man, wie das Kirchenvermögen überhaupt, so das der römischen Kirche, das Patrimonium Petri, insbesondere auch Patrimonium pauperum nennen (vgl. Thomassin, Vet. et nov. discipl. Eccl. 3, 3, 29). Der Papst war um jene Zeit der größte Grundherr nicht bloß Italiens, sondern des gesammten Abendlandes, und diesem Besitz entsprach selbstverständlich sein politischer Einfluß. Eine merkwürdige Anerkennung desselben spricht Cassiodorius, Minister des Ostgotenkönigs Theodorich, in einem Schreiben an Papst Johann II. (532—535) aus: „Die Sicherheit des Volkes geht Euch an; Euch ist die Sorge dafür von Gott übertragen worden. Allerdings haben auch wir Einiges zu überwachen, Ihr aber Alles" u. s. w. (Variar. 11, 2). — Im 6. Jahrhundert fanden die finanziellen Mittel der römischen Kirche eine neue Verwendung; sie mußten oft zur Landesvertheidigung, besonders gegen die seit 568 in Italien eingedrungenen Langobarden dienen. Namentlich Gregor der Große verausgabte bedeutende Summen für die Aufstellung von Truppen, empfahl den Bischöfen Wachsamkeit in Vertheidigung der Städte, stellte (592) einen Kriegsobersten für Neapel auf, welchem die kaiserlichen Soldaten Gehorsam leisteten, befahl (600) dem Bischof Fortunatus, die Stadtthore und eine Wasserleitung an den Magistrat von Neapel auszuliefern, stellte eine dort bestehende Handwerkerzunft unter seinen Schutz — ein Beweis, daß der großartige politische Einfluß des Papstes bei Volk und Kaiser Anerkennung fand (Hoensbroech 19). Als die Langobarden in der ersten Hälfte des 8. Jahrhunderts auf dem Höhepunkt ihrer Macht standen, gehörte zu Byzanz von Italien nur noch das Exarchat von Ravenna, die Pentapolis, der Ducatus Romanus und ein Theil von Campanien und Calabrien; im Ducatus Romanus aber herrschte thatsächlich der Papst. Die Kaisermacht war nur noch eine nominelle. Noch mehr schwand die Achtung vor dem kaiserlichen Namen durch den Bilderstreit, während dessen die Bewohner von ganz Italien, auch die inzwischen katholisch gewordenen Langobarden, auf Seite des Papstes gegen den Kaiser standen. Als Papst Sergius I. (gestorben 701) von den Byzantinern hart verfolgt wurde, erhob sich das Volk in Rom, in der Pentapolis und in Ravenna, um den Papst und den bedrohten Glauben gegen die byzantinische Tyrannei zu vertheidigen. Gregor II. (715 bis 731) wäre es ein Leichtes gewesen, die ganze

Halbinsel vom Gehorsam gegen die bilderstürmenden Kaiser zu trennen. Aber gerade der Papst war es, welcher, während er als Oberhaupt der Kirche den häretischen Bestrebungen der Kaiser unbeugsamen Widerstand entgegensetzte, in politischer Beziehung loyal die Rechte derselben schützte und vertheidigte (vgl. seinen Brief an den Dogen Ursus von Venedig, Jaffé, Reg. Pontif., 2. ed., n. 2177). Dagegen wollte der Langobardenkönig Liutprand den Haß der Italiener gegen die Griechen zur Bildung eines einheitlichen Königreichs Italien benutzen und eroberte 727 fast die ganze Pentapolis (Paulus Diac. 6, 49. 54). Als gleichzeitig Kaiser Leo III. dem Papst Gregor II. wegen seiner Opposition gegen die von ihm vorgenommenen Einmischungen in das Dogma der Kirche offen nach dem Leben strebte, übernahm der Papst auf Andringen der Römer, die mit pietätvoller Sorgfalt über dessen Sicherheit wachten, die Regierung der Stadt in ihrem ganzen Umfang. Auch die Langobarden waren mit den Römern einig in der Vertheidigung des gemeinsamen Glaubens und des Oberhauptes der Kirche gegen die byzantinischen Ränke, und Liutprand schenkte 727 die den Byzantinern abgenommene Stadt Sutri den Aposteln Petrus und Paulus in der Person des Papstes Gregor II. Durch diese lombardische Schenkung einer Stadt zum freien Eigenthum an die römische Kirche war der Anfang des Kirchenstaates begründet. Die Vollendung geschah durch den Frankenkönig Pipin.

II. Rechtliche Begründung und Erweiterung des Kirchenstaates (756 bis zum 17. Jahrhundert). Die Langobarden waren unzuverlässige Freunde und Bundesgenossen. In Liutprand kämpfte eine hohe Achtung vor der Person und Würde des Papstes mit einer unersättlichen Ländersucht. Als er 739—740 die Patrimonien der Kirche angriff, vier Städte des Ducatus Romanus eroberte und Rom selbst bedrohte, sandte Gregor III. zwei Gesandte an den fränkischen Majordomus Karl Martell um Hilfe, welche sich aber zunächst nur auf diplomatische Intercession beschränkte, weil er der lombardischen Kriegshilfe gegen die Bedrohung von Seiten der Araber in Spanien bedurfte. Gelegentlich dieser Verhandlungen schenkte Liutprand dem Papste große Güter in der Sabina, im Gebiete von Narni, das Thal von Sutri, die Städte Ancona und Osimo (Pfahler, Deutsche Alterthümer, Frankfurt 1868, 293). Dagegen war Papst Zacharias (741 bis 752) nicht weniger als viermal veranlaßt, persönlich einzutreten zur Rettung der von Liutprand und Rachis bedrohten Gebiete der römischen Kirche (Vita Zachar. in libro Pontif.), wodurch selbstverständlich das Ansehen des römischen Stuhles auf's Höchste stieg. König Aistulf nahm noch rücksichtsloser die Unificationsbestrebungen seiner Vorfahren auf. Hilferufe nach Byzanz blieben ohne Erfolg, und so begab sich nun Papst Gregor III. in's Frankenreich und traf am 6. Januar 754 mit König Pipin auf der Pfalz Pontion zusammen. Bereitwillig sagte Pipin Hilfe zu, und auf einer Reichsversammlung zu Carisiacum (Quiercy) traten die fränkischen Großen diesem Versprechen bei. Hier wurden bereits gewisse Schenkungen an „den hl. Petrus und an die heilige Kirche Gottes" festgesetzt. Diese Schenkungen, deren Umfang in einer Urkunde (donationis pagina) festgestellt wurde, sind bezeichnet als rechtmäßiges Eigenthum, als justitia beati Petri und als civitates et loca restituenda, also eine Wiederherstellung dessen, was die Langobarden widerrechtlich an sich gerissen, zugleich als ein Ersatz für die schweren Schädigungen, welche die Besitzungen der Kirche durch dieselben erlitten hatten. Eine Grenzregulirung, durch welche dem Papst ein festumgrenztes Besitzthum zugewiesen werden sollte, war endlich das einzige Mittel, um den durch die Lombarden veranlaßten unhaltbaren Zuständen ein Ende zu machen, und diese vorzunehmen hatte Pipin als Patricius das Recht und die Pflicht (vgl. d. Art. Kaiserthum). Diese Restitution sollte geschehen dem hl. Petrus, der heiligen Kirche Gottes und der römischen Res publica (Jaffé, Mon. Carol. 34 sqq.). Diese Res publica Romana bezeichnet aber nicht das enge Gebiet von Rom, sondern die Provincia Italica, welche Byzanz ehemals besaß (Niehues, Die Schenkungen der Karolinger an die Päpste, im Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft, II, 83 ff.). Vertreter dieser römischen Republik war nicht mehr der byzantinische Kaiser, noch der Lombardenkönig, sondern der Papst. Durch die langen gemeinsamen Kämpfe der Päpste und der griechisch-römischen Italiener gegen die Langobarden und gegen die Byzantiner hatte sich zwischen Papst und Bevölkerung ein Verhältniß gebildet, wie es zwischen einem wohlwollenden Herrscherhaus und den angestammten Unterthanen stattfindet. Nicht einmal der bisherige Schein der byzantinischen Oberherrlichkeit war noch aufrecht zu erhalten. Die Thatsachen waren stärker als das historische Recht, welches die Byzantiner selbst nur noch durch diplomatische Noten retten wollten.

Die Päpste hatten die byzantinische Oberherrlichkeit anerkannt, selbst als sie nur noch im bloßen Namen bestand. Jetzt aber löste der Frankenkönig Pipin thatsächlich das nur noch ideell vorhandene Band und schenkte (in Quiercy) die genannten Gebiete dem Papste mit vollem souveränen Besitzrecht. Diese Schenkung vollzogen die Franken mit den Waffen in der Hand. Als Unterhandlungen Pipins mit Aistulf zu keinem Ziele führten, zog er vor Pavia (Herbst 754), und der Papst begab sich wieder nach Rom. Eine während des Zuges bei Pipin eingetroffene Gesandtschaft des Kaisers Constantin Kopronymus, welche Ravenna und das Exarchat für denselben reclamirte, erhielt die Antwort: nicht zu Gunsten eines Menschen, sondern aus Verehrung und Liebe zum hl. Petrus habe er den Feldzug unternommen, und keine Schätze der Welt (die von den Byzantinern gebotenen Summen) sollten ihn bestimmen, das gemachte Geschenk

zu widerrufen (Lib. pontif., Vita Stephani II, bei Muratori, SS. rer. Ital. III, 171). Den vor Pavia geschlossenen Frieden hielt Aistulf nicht. Schon Ende des nächsten Jahres (755; Papencordt, Die Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857, 87. Note 1) belagerte er Rom; der Papst wandte sich abermals hilfesuchend an Pipin (Jaffé, Mon. Carol. Ep. 9. 10, p. 48—60). Im Mai 756 kam das Frankenheer wieder, Pavia mußte capituliren und Aistulf sich schriftlich zur Abtretung der Landstriche und Städte an den Papst verpflichten, welche schon laut des vorigen Friedensvertrages diesem hätten zufallen sollen (Vita Stephani l. c.). Abt Fulrad von St. Denys begab sich als Stellvertreter Pipins und Bevollmächtigter Aistulfs in die Aemilia und Pentapolis, um die Schlüssel der Städte in Empfang zu nehmen, brachte sie, begleitet von den obersten Behörden der Städte, nach Rom und legte sie nebst der Schenkungsurkunde auf dem Grab des hl. Petrus nieder. — Es gibt vier Rechtstitel, welche die Souveränität eines neuen Herrscherhauses begründen: 1. Die Wahl des Volkes, vorausgesetzt, daß es frei über sich verfügen kann; 2. die Eroberung im gerechten Krieg; 3. die Abtretung oder Schenkung; 4. die absolute Nothwendigkeit zur Selbsterhaltung eines Volkes (Rattinger, Der Papst und der Kirchenstaat, in den Stimmen aus M.-Laach 1866, 135). Alle diese vier Rechtstitel wirkten bei der Begründung des Kirchenstaates im J. 754, wie aus dem bisher Gesagten hervorgeht, in merkwürdiger Weise zusammen, das souveräne Recht des Papstes außer Frage zu stellen, und nach Natur- und Völkerrecht ist keine Herrschaft in ihrem Ursprung gerechter und unangreifbarer als die des Papstes im Kirchenstaat. — Als Aistulf im November 756 eines plötzlichen Todes starb, verließ dessen älterer Bruder Rachis das Kloster Montecassino, wo er seit Jahren als Mönch gelebt hatte, und trat gegen Desiderius als Bewerber um die Krone auf, kehrte aber auf des Papstes Mahnung wieder in's Kloster zurück. Aus Dankbarkeit für diese Intercession schenkte ihm Desiderius unter schriftlicher Urkunde und feierlichem Eid abermals sechs Städte. Bald aber trat auch er in die kirchenfeindliche Politik seines Vorfahrers ein und realisirte weder die von Aistulf versprochene Restitution, noch seine eigene Schenkung. Deßhalb sah sich auch Papst Hadrian I. genöthigt, die Hilfe der Franken neuerdings anzurufen. Im September 773 zog Karl der Große nach Italien. Während der Belagerung von Pavia ging er am 2. April 774 nach Rom (s. d. Artt. Karl d. Gr. und Kaiserthum). Am Mittwoch den 6. April mahnte ihn der Papst, „er möge jenes Versprechen, welches sein Vater König Pipin und Karl selbst mit seinem Bruder Karlmann und alle fränkischen Großen dem hl. Petrus und dessen Vicar, dem Papst Stephanus, als dieser in's Frankenreich kam, gemacht hatten, nämlich verschiedene Städte und Gebiete jener Provinz Italien dem hl. Petrus und allen seinen Nachfolgern zu ewigem Besitz zu übergeben, in Allem erfüllen". Nachdem Karl die Urkunde von Quiercy sich hatte vorlesen lassen, ließ er eine Schenkungsurkunde des nämlichen Inhalts durch seinen Kanzler Etherius ausstellen und erst auf dem Altar, dann auf dem Grab des hl. Petrus niederlegen (Lib. pontif., Vita Hadriani, bei Muratori III, 186). Das durch diese Cessionen Gewährte ist theils Belassung alten unbestrittenen Besitzes (Rom), theils Restitution der von den Lombarden occupirten päpstlichen Patrimonien (dazu die Stadt Narni), theils sind es neue Schenkungen. Das so zu Stande gekommene Gebiet umfaßte ganz Mittelitalien, von Luna, nördlich von dem heutigen Lucca, bis hinab nach Capua, nämlich das Herzogthum Rom, die Pentapolis, die Aemilia, das Exarchat von Ravenna; dazu die alten Patrimonien in Tuscien, Istrien, Venetien, Corsica, Sicilien, Spoleto, Benevent. Die Nordgrenze bildete meistens der Po, die Südgrenze der Liriflluß, im Osten und Westen ging das Gebiet bis zum Meer. Das Pactum Hludovicianum vom Jahre 817, mit welchem Ludwig der Fromme dem Papste Paschal den Länderbesitz der Kirche bestätigte, ist eine Zusammenfassung aller Schenkungen Pipins von 754 und 756 und der Garantieverträge Karls mit Hadrian von 781 und Ludwigs mit Stephan IV. von 816. (Die überaus reiche Literatur für diese Periode s. bei Hoensbroech, Entstehung und Entwicklung des Kirchenstaates, in den Stimmen aus M.-Laach 1889, 13—34. Ueber den Umfang der Schenkung vgl. Papencordt a. a. O. 99, Note 1; Rattinger 143, Note 2; Niehues 234 ff.; Hergenröther, K.-G. I, 729; Hüffer, Hist. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft 1881, II, 242. Ueber das Pactum Hludovicianum vgl. besonders Lamprecht, Die römische Frage von Pipin bis Ludwig, Leipzig 1889, und das Referat von Niehues im Lit. Handweiser 1889, 571.)

Nun begannen aber zu Rom die inneren Parteikämpfe, in welchen die mächtigen Adelsfamilien um die Herrschaft rangen, wenn auch die Oberherrschaft des Papstes nicht principiell geläugnet wurde. Besonders herrschten seit dem Anfang des 10. Jahrhunderts die Tusculaner mit fast unumschränkter Gewalt, dann ein Crescentius, welcher sogar den Titel Patricius usurpirte, bis Otto III. (997) durch Hinrichtung desselben die Souveränität des Papstes wieder herstellte. Eine abermalige Erweiterung fand der Kirchenstaat durch Kaiser Heinrich II., welcher (1014) der Kirche die Hälfte von Tuscien überließ (Weiß II, 714). Papst Leo IX. erwarb 1052 von Heinrich III. die Lehensherrlichkeit über Benevent; 1077 kam es nach Aussterben der dort regierenden normannischen Grafenfamilie in den Vollbesitz des heiligen Stuhles. Die Lehensherrlichkeit über Apulien, Calabrien und Sicilien war schon 1059 an denselben gekommen. Von Mathilde von Tuscien (gest. 1115) erbte der Römische Stuhl einen Theil von Mantua, Parma, Modena, Reggio, Garfagnana, wo-

von jedoch infolge der von den deutschen Kaisern bis auf Friedrich II. geübten Gewaltthaten nur ein Theil, das südliche Tuscien, wirklich an den Papst kam. Uebrigens hatte während der erwähnten Kämpfe mit den Kaisern und den auf ihrer Seite stehenden italienischen Adelsfamilien der Kirchenstaat nur selten, erst unter Innocenz III. (1198—1216) und Honorius III. (1216 bis 1227), die ihm rechtlich zustehende Ausdehnung. Die weltliche Gewalt des Papstes bestand vielfach nur in einer Oberhoheit über die kleinen Fürsten, über die Städte und deren Gebiet, welche Abgaben zahlen und im Bedürfnißfall Heereshilfe stellen mußten. Sonst ließen sich die Städte nach ihren eigenen Verfassungen durch selbstgewählte Consuln und Podestàs regieren. (Ueber die Eingriffe Karls von Anjou in die Rechte des Papstes s. d. Art. Italien VI, 1074.) Mit König Rudolf schloß Nicolaus III. (1278) einen Vertrag, in welchem jener der Kirche alle die Besitzungen zugestand, welche der Papst laut der Schenkungsurkunden Pipins und Karls und der Bestätigungsurkunden Ludwigs des Frommen und Otto's I. ansprach (Damberger XI, 230). In Frankreich erwarb Gregor X. von Philipp III. 1274 die Grafschaft Venaissin, Clemens VI. 1348 durch Kauf die Stadt Avignon (s. d. Art.). Während des Aufenthaltes der Päpste in Avignon (1309—1376) hatten in vielen päpstlichen Städten Adelsfamilien die Herrschaft an sich gerissen. Der Kirchenstaat war zerstückelt. Besonders in Rom herrschte Anarchie und wildes Faustrecht, und es tobten Kämpfe zwischen den Orsini und Colonna (vgl. Papencordt 377 ff.). Der abenteuerliche Versuch des mit dem Bild altrömischer Herrlichkeit erfüllten Cola di Rienzo, mit Vorbehalt der päpstlichen Oberherrlichkeit eine auf der Basis der Gesetzlichkeit und Freiheit ruhende Republik zu errichten (1347 und 1354), scheiterte an seiner Eitelkeit und Unfähigkeit (Papencordt 382 ff.). Aber Cardinal Albornoz (s. d. Art.), groß als Feldherr, als Staatsmann und Gesetzgeber (1353—1367), befreite die Städte und Gebiete des Kirchenstaates von ihren Zwingherren und schuf gesetzliche Ordnung. — Im 16. Jahrhundert traten die Päpste zur Wahrung des europäischen Gleichgewichtes auf den Schauplatz der Politik und betheiligten sich an den verschiedenen Liguen (siehe VI, 1082). Im Laufe des Krieges zwischen Karl V. und Franz I. von Frankreich wurde Rom 1527 von den deutschen, meist lutherischen Truppen occupirt und monatelang gebrandschatzt, während der Papst in der Engelsburg eingeschlossen war. — Als neuen Zuwachs hatte der Kirchenstaat erhalten: 1512 Bologna, 1532 Ancona, 1545 Camerino, 1598 Ferrara, 1636 Urbino, 1649 Castro und Ronciglione.

III. Systematische Schmälerung und endliche Zerstörung des Kirchenstaates (1768—1870). Im 18. Jahrhundert kamen schwere Zeiten für den Kirchenstaat. Die Bourbonen in Neapel nahmen 1768 Benevent und Pontecorvo weg und lösten 1783 den seit mehr als 7 Jahrhunderten bestehenden Lehensverband zum heiligen Stuhl. Die französischen Bourbonen occupirten (wie schon 1662 und 1686) 1768 bis 1774 Avignon und Venaissin; 1791 wurden diese Gebiete der französischen Republik einverleibt, und Pius VI. mußte in dem Vertrag von Tolentino (19. Februar 1797) diese Territorien, dazu die drei Legationen Bologna, Ferrara und Romagna, an Frankreich abtreten. Die noch übrigen Gebiete: Rom, das Patrimonium und Umbrien, wurden am 20. Februar 1798 von den Franzosen zur römischen Republik umgeschaffen, und Pius VI. ward als Gefangener nach Valence geführt, wo er am 29. August 1799 starb. Infolge der zweiten Coalition (1799—1801) wurde im Juni 1799 die römische Republik aufgelöst, Civitàvecchia von den Engländern, Rom von den Neapolitanern besetzt, und als Pius VII. am 3. Juli 1800 in Rom einzog, stellte er in dem um Ferrara, Bologna und die Romagna gekürzten Kirchenstaat die alte Verfassung wieder her. Als der Papst sich gegen die politischen Zumuthungen Napoleons ablehnend verhielt, wurde der Kirchenstaat abermals (10. Juni 1809) als ein Theil des französischen Reiches erklärt, und der Papst nach Savona, später nach Fontainebleau in die Gefangenschaft gebracht. Durch den Frieden von Paris (30. Mai 1814) und die Wiener Congreßacte (8. Juni 1815) wurde der Kirchenstaat wiederhergestellt; er umfaßte nun die Marken von Ancona und Camerino, die Herzogthümer Benevent und Pontecorvo, und die Legationen, mit Ausschluß des auf dem linken Po-Ufer liegenden Theiles von Ferrara, welchen Oesterreich behielt, obschon der Papst Protest dagegen erhob. Neue Gefahren drohten durch die Wühlereien der Carbonari (s. d. Art.). Als durch die Julirevolution von Paris (1830) die Ruhe von ganz Europa erschüttert worden war, zeigten sich ähnliche Bewegungen auch in der Romagna, infolge deren die Oesterreicher und Franzosen mehrere Städte besetzten. Die letzteren blieben in Ancona gegen den Willen des Papstes von 1832—1838. Nach dem Abzug der fremden Truppen erhoben sich wieder die Umsturzmänner (Jungitalien und die Ferdinandina), namentlich in Viterbo, Ancona und Bologna; in letzterer Stadt 1843 auch die Carbonari. Pius IX. hatte (29. Juni und 17. Juli 1848) eine umfassende Amnestie für politische Verbrecher und am 14. März 1848 ein Statuto fondamentale für eine Volksvertretung gegeben. Nicht zufrieden mit diesem Entgegenkommen, suchten ihn die Liberalen zur Kriegserklärung gegen Oesterreich zu drängen — nach ihrer Intention der Anfang zur Vertreibung aller Fremdherrschaften von der Halbinsel —, allein der Papst weigerte sich dessen. Als seine Truppen sich nicht verlässig erwiesen und mit dem Volk fraternisirten, und als der Minister Graf Rossi (15. November) unter dem Dolch eines Meuchelmörders gefallen war, flüchtete der Papst in der Nacht vom 24.—25. November 1848 unter

dem Schutz des bayerischen Gesandten Grafen Spaur nach Gaeta in's Neapolitanische. Das noch von ihm selbst unter dem Druck der öffentlichen Meinung berufene demokratische Ministerium löste die Kammer auf und berief für den 5. Februar die Constituente Romana, welche aus 200 Mitgliedern bestehen und die neue Verfassung für ganz Italien mit Rom als Hauptstadt berathen sollte. Die am 1. Januar vom Papst den Theilnehmern der Versammlung angedrohte Excommunication wurde nicht beachtet, und schon am 9. Februar proclamirte dieselbe die römische Republik. Mehr aus Eifersucht gegen Oesterreich, welches durch die Siege von Mortara und Novara die Aufstände in Oberitalien niedergeworfen hatte, als aus Sympathie für den Papst ließ der Präsident der französischen Republik, Louis Napoleon, am 5. April Truppen in Civitàvecchia landen, welche nach einer durch Garibaldi geleiteten Vertheidigung Roms am 5. Juli die Stadt besetzten und die Engelsburg zu einem bedeutenden Waffenplatz umschufen. Papst Pius kehrte erst am 17. April 1850 in die undankbare Stadt zurück, nachdem er von Portici aus am 12. September 1849 ein Motu proprio mit zeitgemäßen Reformen und am 18. September eine beschränkte Amnestie erlassen hatte. Aber er blieb auch fortan auf den Schutz französischer und österreichischer Truppen angewiesen, welche in Bologna, Civitàvecchia und Rom lagen. — Schon auf dem Congreß von Paris (1856), welcher den Krimkrieg zum Abschluß brachte, hatte Graf Cavour, Minister des Königreichs Sardinien, es versucht, die päpstliche Regierung zu discreditiren, erfuhr aber in einer Denkschrift des französischen Botschafters Grafen Rayneval am 14. Mai 1856 eine sachgemäße, allerdings wirkungslose Zurückweisung. Als der lange vorbereitete Krieg zwischen Sardinien und Oesterreich auszubrechen drohte, verlangte Papst Pius am 22. Februar 1859 die allmälige Räumung des Kirchenstaates von den fremden Truppen und am 26. April die Anerkennung der Neutralität desselben seitens beider Mächte. Diese wurde aber nur von Oesterreich vollkommen zugestanden. Als im Juni die Oesterreicher aus Bologna, Ferrara und Ancona abzogen, um die inzwischen angegriffene Lombardei zu schützen, erklärten diese Städte sofort (12.—18. Juni) ihren Anschluß an das Königreich Sardinien. Perugia wurde durch die Schweizer Truppen erhalten, Ancona wieder genommen. Der Protest des Papstes gegen die Annexion (Encyklika vom 18. und Allocation vom 20. Juni) blieb unbeachtet. In den Friedenspräliminarien von Villafranca (11. Juli) und dem Friedensschluß von Zürich (10. November) wurde bezüglich des Kirchenstaates vereinbart, daß die aufständischen Legationen (Bologna ꝛc.) dem Papst, aber „ohne fremde Intervention", zurückgegeben werden sollten. Italien sollte einen Staatenbund unter dem Vorsitz des Papstes bilden, allein dieser lehnte den Vorschlag ab. Der Züricher Friede hinderte König Victor Emmanuel nicht, schon im Frühjahr 1860 die Legationen förmlich zu annectiren. Frankreich ließ es geschehen, weil es durch den Erwerb von Savoyen und Nizza zum Schweigen gebracht war (vgl. den Briefwechsel zwischen Pius IX. und Victor Emmanuel in den Hist.-pol. Blättern CIV, 440 ff.). Gleichzeitig aber hatte es dem Papst gerathen, zum Schutz des Uebrigen eine kleine Armee unter General Lamoricière anzuwerben. Diese wurde durch die piemontesischen Truppen unter Cialdini bei Castelfidardo (18. September) und Ancona (29. September) aufgerieben (vgl. den Panegyricus auf General Lamoricière von Montalembert, deutsch von Ebeling, Frankfurt 1865). Unter dem Vorwand, das Vordringen Garibaldi's zu hindern und die Ordnung in den Marken und in Umbrien wiederherzustellen, occupirten die Piemontesen auch diese Provinzen. Der Kirchenstaat war nun um vier Fünftheile seines frühern Bestandes verringert, allein mit der Schuldenlast auch der geraubten Provinzen belastet, und nur durch die Beisteuer der ganzen Kirche, den sogen. Peterspfennig, ward es möglich, die Kosten der geistlichen und der weltlichen Regierung zu bestreiten. Was weiter beabsichtigt war, ging daraus hervor, daß bereits am 29. März 1861 Rom als Hauptstadt des geeinigten Königreichs Italien proclamirt wurde. (Zur Literatur: Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg 1860; Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, 493 bis 684; Rattinger, Der Papst und der Kirchenstaat, in den Stimmen aus M.-Laach 1866, 4. Heft; Hergenröther, K.-G. III, 820 ff.)

Da Napoleon die Pläne der Piemontesen begünstigte, so wurde am 15. September 1864 ohne Vorwissen des Papstes eine Convention geschlossen, laut welcher die Besatzung Roms durch die Franzosen noch zwei Jahre dauern und die italienische Regierung den Schutz des Patrimoniums Petri gegen jeden fremden Einfall übernehmen sollte. Infolge davon rief Napoleon Ende 1866 die französischen Truppen ab, und der Kirchenstaat war nur durch etwa 10 000 Mann päpstlicher Truppen geschützt. Als aber (September 1867) garibaldinische Freischaaren mit stillschweigender Genehmigung der piemontesischen Regierung einen Angriff auf das päpstliche Gebiet machten, sah sich Kaiser Napoleon wegen dieses flagranten Bruches der Septemberconvention von 1864 durch die öffentliche Meinung genöthigt, dem Papst Hilfe zu schicken. Am 30. October zogen die ersten französischen Bataillone wieder in Rom ein. Durch den Sieg der päpstlichen Truppen unter General Kanzler über die Garibaldianer bei Mentana (3. November) wurde der Kirchenstaat nochmals gerettet (s. Niedermayer, Die Streiter für den apostolischen Stuhl im J. 1867, Frankfurt 1867). Als aber beim Ausbruch des deutsch-französischen Krieges (Juli 1870) die französischen Truppen wieder aus Rom abgerufen und bei Sedan (2. September) die ganze französische Armee ge-

fangen genommen wurde, überschritten italienische Truppen die Grenzen des Kirchenstaates, belagerten unter förmlicher Ermuthigung von Seite des preußischen Gesandten von Arnim Rom und nahmen es nach mehrstündiger Beschießung am 20. September ein. Die Stadt wurde nun Sitz der italienischen Regierung. Durch die sogen. Garantiegesetze erkannte das italienische Parlament dem Papst die Ehren eines Souveräns und volle Freiheit in der Regierung der Kirche zu. Der Vatican wurde ihm als Residenz überlassen und eine jährliche Dotation von 3 225 000 Franken ausgesetzt. Letztere wies aber Pius IX. beharrlich zurück; er zog es vor, die für die Regierung der Kirche nothwendigen Mittel der freigebigen Liebe der Gläubigen, dem Peterspfennig, zu verdanken. So lebte Pius IX. bis zu seinem Tod, und so lebt Leo XIII. noch als Petrus in vinculis. Als die preußischen Malteser 1871 dem Kaiser Wilhelm eine Adresse überreichten, erklärte er, er sehe in der Occupation Roms einen Gewaltact, sowie eine Anmaßung von Seite Italiens, und er werde nach Beendigung des Krieges in Gemeinschaft mit den anderen Fürsten Schritte dagegen in Betracht ziehen (Hist.-polit. Blätter CIV, 214). Eine praktische Folge hatten diese Worte nicht. Alle katholischen Staaten, und nach einer durch den Culturkampf veranlaßten Unterbrechung auch das protestantische Preußen, unterhalten beim Vatican ihre eigenen Gesandten. Alle erweisen dem Papste die Ehren eines Souveräns; aber eine seit 1100 Jahren bestehende Rechtsordnung, welche durch die Revolution unter dem Schutzmantel des italienischen Königthums zerstört wurde, wiederherzustellen, Italien zur Restauration des Kirchenstaates in irgend einer Form zu nöthigen, dazu hat bis jetzt noch keiner die Hand geboten.

Die dogmatische Frage, ob der Papst zeitliche Güter besitzen dürfe, wurde schon von Arnold von Brescia, dann wieder von Wiclif verneint, allein diese Behauptung verwarf das Concil von Konstanz (Denzinger, Enchiridion n. 486. 512). Gegen die nämliche von Calvin, den Magdeburger Centuriatoren und Anderen wieder aufgenommene Behauptung schrieb Bellarmin (De Romano Pontifice l. 5, q. 10). — Die andere Frage, ob der Kirchenstaat für die Existenz der Kirche eine absolute Nothwendigkeit sei, muß mit Nein beantwortet werden. Denn die Päpste haben auch von den Katakomben aus die Kirche regiert. Daß aber ein unabhängiger Territorialbesitz für eine würdige, freie und wirkungsvolle Regierung der Kirche dringend nothwendig sei, das erhellt zunächst aus der universellen Aufgabe des Papstthums, welches die christliche Cultur in der ganzen Welt zu überwachen und zu regeln hat, dessen Träger also mit den christlichen Fürsten bezüglich der Fragen des Glaubens und der Sitte als Vertreter einer höheren Ordnung, bezüglich rein politischer Fragen als gleichgestellte Macht verhandeln muß und deßwegen nicht Unterthan eines weltlichen Fürsten sein darf. Historisch ist diese Nothwendigkeit bewiesen durch die Periode von Avignon, durch die Ereignisse der neuesten Zeit, durch die Insulte, welche der Leiche Pius' IX. auf dem Weg zur Grabstätte angethan wurden, durch die Aufstellung des Giordano Bruno-Denkmals (s. d. Art.) am 9. Juni 1889 auf öffentlichem Platze zur Verhöhnung des Papstthums, durch die zahlreichen Wachen, von welchen bald darauf der Vatican umlagert war, um die gefürchtete Flucht des Papstes in's Ausland zu verhindern — das alles unter Vorwissen, auf Veranlassung, wenigstens unter Nichteinschreiten von Seite der Regierung, welche selbst der von den Radicalen wiederholt gestellten Forderung, das Garantiegesetz aufzuheben, kein energisches Nein entgegensetzt. (Ueber diese Nothwendigkeit siehe v. Hoensbroech, Papst und Kirchenstaat, in den Stimmen aus M.-Laach, 1889, 137. 309. 381. 524.)

IV. Statistisches. Die bereits 1791 verlorenen Grafschaften Avignon und Venaissin hatten etwa 40 Quadratmeilen mit 55 000 Einwohnern. Von der Restauration 1814 bis zum Jahre 1859 umfaßte der Kirchenstaat 748 Quadratmeilen mit (nach der Zählung von 1853) 3 124 668 Einwohnern, unter welchen sich 283 Protestanten verschiedener Denominationen und 9237 Juden befanden. Er war eingetheilt in fünf Haupttheile: 1. Das eigentliche Patrimonium Petri, welches umfaßte Rom und die Comarca (den Stadtbezirk), dann die drei Delegationen (Bezirke) Viterbo, Civitàvecchia und Orvieto. 2. Die vier Legationen der Romagna: Bologna, Ferrara, Forli, Ravenna. 3. Die Marken mit den sechs Delegationen Ancona, Urbino-Pesaro, Macerata, Fermo, Ascoli, Camerino. 4. Umbrien mit den drei Delegationen Perugia, Spoleto, Rieti. 5. Die Campagna Marittima mit den drei Delegationen Velletri, Frosinone, Benevent (Kolb, Handbuch der Statistik, Leipzig 1868, 380). — In kirchlicher Beziehung umfaßte der Kirchenstaat außer dem Bisthum Rom 3 exemte Erzdiöcesen, 38 exemte Diöcesen, 4 Erzdiöcesen mit zusammen 19 Suffragandiöcesen (Gams, Series Episcoporum 659). — An höheren Lehranstalten hatte derselbe außer den vielen römischen Collegien (s. d. Art.) 7 Universitäten: Rom (Sapienza), Bologna, Perugia, Urbino, Macerata, Camerino, Ferrara, von welchen die drei ersten älter sind als irgend eine deutsche Universität (Rattinger a. a. O. 53); dazu eine Menge von Klosterschulen und einige Kunstschulen. Die Akademie des hl. Lucas in Rom hatte 11 Professoren, welche den Unterricht unentgeltlich ertheilten (Hergenröther, Der Kirchenstaat seit der französischen Revolution, Freiburg 1860, 86). Nach Neher (Kirchliche Geographie und Statistik, Regensb. 1864, I, 11 und 24) zählte der Kirchenstaat 2400 Universitätsstudenten, d. i. 1 auf 1200 Seelen, und wurden 1855—1856 an den verschiedenen Facultäten 256 Baccalareats-, 210 Licentiats- und 240 Doctordiplome ertheilt. Nach Hergenröther a. a. O. 81 studirten in Rom an der Sapienza 1856/1857: 373 Juristen, 205 Medi-

einer, 167 Philosophen; in Bologna 143 Juristen, 257 Mediciner, 64 Philosophen. Die Gesammtzahl der in Rom Theologie Studirenden überstieg die Zahl 900. Die niederen Schulen mitgerechnet, zählte man im ganzen Staate 3328 dem Ausland angehörige Studenten. In den verschiedenen Städten des Kirchenstaates bestanden einige 20 Akademien, freie Vereinigungen von Gelehrten, welche Literatur, Geschichte, Philosophie, Archäologie, Poesie, Musik, Kunst eifrig pflegten. Besonders die von Pesaro, Viterbo, Perugia erfreuten sich eines hohen Rufes (Rattinger 58). In Rom, Civitàvecchia und Ancona errichtete Pius IX. magnetische Observatorien (a. a. O. 63). Vom Staat unterhaltene Mittelschulen existirten nicht. Ihre Stelle vertraten die bischöflichen Knabenseminarien, dann die von geistlichen Orden, den Jesuiten, Piaristen und Barnabiten geleiteten und meistens von ihnen selbst gegründeten Gymnasien, und endlich die Communal- und Privatanstalten, welche unter Genehmigung der obersten Studienbehörde gegründet wurden und der Visitation der Bischöfe unterstanden, welche auch die von den Magistraten ꝛc. ernannten Lehrer zu bestätigen hatten (Hergenröther 84; vgl. auch d. Art. Italien VI, 1100 ff.). — Die Finanzen waren durch die französische Revolution arg zerrüttet worden. Im Waffenstillstand von Bologna (23. Juni 1796) mußte der Papst sich zur Zahlung von 21 Mill. Franken an Frankreich verpflichten und infolge des Vertrags von Tolentino (1797) weitere 16 Millionen erlegen, wozu noch die Naturalleistungen kamen. Bei der Restauration betrug die Staatsschuld trotz des von der französischen Regierung bethätigten Verkaufs von Kirchengütern noch 33 Millionen Scudi, welche durch die infolge der revolutionären Bewegungen von 1843—1846 nothwendig gewordenen Ausgaben auf 38 Millionen stieg. Durch zweckmäßige Regelung der Einkünfte aus Regalien hob sich das Staatseinkommen von 7 Millionen Scudi (1815) auf 14 Millionen (1858). Das Deficit, welches nach dem Sturz der Republik 1849 über $2^1/_2$ Millionen Scudi betrug, ging 1850—1854 meist nicht über eine Million, betrug 1857 nur noch 452 301 Scudi; 1858 verschwand es ganz, und es ergab sich sogar ein Ueberschuß von 142 966 Scudi. Für 1859 berechnete das Budget eine Einnahme von 14 752 365 Scudi, eine Ausgabe von 14 568 858, somit einen Ueberschuß von 183 507 Scudi, wovon 100 000 dem Reservefond zugewiesen waren. Zur Heimzahlung und Verzinsung der Staatsschuld waren 4 547 750 Scudi verrechnet (Hergenröther 52 ff.). [Weber.]

Kirchenstaatsrecht, s. Jus circa sacra.

Kirchenstrafen, s. Strafgewalt der Kirche.

Kirchentrauer, s. Cessatio a divinis.

Kirchenvater, Ehrenname für kirchliche Schriftsteller der Vorzeit. Die Erklärung dieses Namens, welcher sich bis ins 5. Jahrhundert zurückverfolgen läßt, pflegte man in späterer Zeit, unter Verweisung auf biblische Parallelen (aus dem Alten Testament vgl. namentlich den Ausdruck „Prophetensöhne" = Prophetenschüler, aus dem Neuen Testament 1 Cor. 4, 14—15 u. s. f.), in der Vergleichung des Verhältnisses zwischen Lehrer und Schüler mit dem Verhältnisse zwischen Vater und Sohn zu suchen. Der geschichtlichen Entstehung des Namens wird jedoch eine solche Erklärung nicht gerecht. „Vater", „heiliger Vater" wurde seit den ältesten Zeiten, vermöge einer leicht verständlichen Metapher, der Bischof als Kirchenoberer angeredet; vgl. Mart. S. Polycarpi c. 12 (Opp. Patr. apost., ed. Funk I, 296): οὗτός ἐστιν . . . ὁ πατὴρ τῶν χριστιανῶν, und aus dem Abendlande Cypriano papae (papati), die Aufschrift mehrerer Briefe an den hl. Cyprian (Ep. 30. 31. 36, ed. Hartel I, 549. 557. 572). Die Regierungsgewalt des Bischofs umfaßte insbesondere auch die Lehrgewalt; er war der Träger des kirchlichen Lehramtes und hatte als solcher den Glauben der Kirche zu bezeugen und zu vertreten. Bei auftauchenden Zweifeln und Streitigkeiten wurden „die Väter" zu Zeugen und Richtern aufgerufen, und begreiflicherweise durften bei solchen Anlässen die Väter der Vorzeit, bezw. ihre Zeugnisse, ein besonderes Ansehen und Gewicht beanspruchen. Es hatten auch manche dieser Väter in Schriften ihre Lehranschauung hinterlassen, ja es waren weitaus die meisten und die bedeutendsten der kirchlichen Schriftsteller des Alterthums zugleich Bischöfe gewesen, und wenn von den Bischöfen der Vorzeit bei späteren Verhandlungen eben nur mehr diejenigen, welche in Schriften ihre Lehre niedergelegt hatten, zu Worte kommen konnten, so konnten kirchliche Schriftsteller, auch wenn sie nicht Bischöfe gewesen waren, gleichwohl in durchaus zuverlässiger Weise dem Glauben der Kirche Zeugniß geben. Je häufiger nun in der Folge bei Glaubensstreitigkeiten an das ursprüngliche Glaubensbewußtsein der Kirche appellirt wurde, um so schneller mußte der Sinn des fort und fort gebrauchten Ausdrucks „die Väter" eine gewisse Wendung erfahren: man meinte die Zeugen des Glaubens der Kirche; als solche aber erschienen nicht sowohl die Bischöfe, als vielmehr die kirchlichen Schriftsteller der Vorzeit, und so ging der Name „Väter" von den ersteren auf die letzteren über. Diesen Umschwung des Sprachgebrauches mögen folgende Nachweise veranschaulichen. Der hl. Athanasius (Ep. ad Afros, c. 6, Migne, P. gr. XXVI, 1040) schreibt bezüglich der im J. 325 zu Nicäa versammelten Bischöfe: wenn dieselben den Sohn für wesensgleich mit dem Vater erklärt (ἔγραψαν ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν υἱόν), so hätten sie nicht selbst sich ihre Ausdrücke erst ersonnen, sondern auf das Zeugniß von Vätern sich gestützt (οὐχ ἑαυτοῖς εὑρόντες τὰς λέξεις, ἀλλ' ἐκ πατέρων ἔχοντες τὴν μαρτυρίαν), und unter den „Vätern" sind zunächst und hauptsächlich zwei alte Bischöfe (ἐπίσκοποι ἀρχαῖοι) verstanden, Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandrien, welche auch schon die Homousie des Sohnes in Schutz genommen hatten. Sofort

wendet sich der Heilige gegen die Arianer mit den Worten: „Wie können sie nun das Concil von Nicäa zurückweisen, da doch auch ihre Väter (καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν) dasselbe unterschrieben haben" (kurz vorher war Eusebius von Cäsarea namhaft gemacht worden)? . . . „wessen Erben und Nachfolger sind sie denn? Wie können sie diejenigen Väter nennen (λέγειν πατέρας), deren Bekenntniß sie nicht annehmen?" Hier ist πατέρες so viel als Bischöfe, insbesondere Bischöfe der Vorzeit. Die Bischöfe sind eben die Inhaber des kirchlichen Lehramtes. Damit ist jedoch nicht ausgeschlossen, daß auch Kirchenschriftsteller, welche nicht Bischöfe sind, als Zeugen des kirchlichen Glaubens dienen können. So führt der hl. Augustinus (Contra Julianum 1, 34; vgl. 2, 33. 36; Migne, P. lat. XLIV, 665; vgl. 697. 699) unter den Zeugen für die kirchliche Lehre von der Erbsünde auch den hl. Hieronymus auf, indem er, dem zu erwartenden Einspruche Julians im Voraus schon begegnend, mit Nachdruck hervorhebt, wenn Hieronymus auch nicht Bischof gewesen, so müsse er nichtsdestoweniger mit Rücksicht auf seine außerordentliche Gelehrsamkeit und die Heiligkeit seines Lebens als zuverlässiger Dolmetsch des Glaubens der Kirche anerkannt werden. In der ersten Sitzung des Concils zu Ephesus 431 werden Zeugnisse verlesen aus den „Schriften der heiligen und gottesfürchtigen Väter und Bischöfe und zum Theil auch Martyrer" (βιβλία τῶν ἁγιωτάτων καὶ ὁσιωτάτων πατέρων καὶ ἐπισκόπων καὶ διαφόρων μαρτύρων, Mansi, SS. Conc. Coll. IV, 1184). „Die Väter" heißen hier offenbar diejenigen, welche in Schriften den kirchlichen Glauben der Vorzeit bezeugt und vertreten haben. Näheres über dieselben gibt Vincentius von Lerinum in dem „etwa drei Jahre" (c. 29) nach dem Ephesinum verfaßten Commonitorium c. 29—31 (Migne, P. lat. L, 678—683). Vincentius, welcher in dieser Schrift das katholische Traditionsprincip auf das Angelegentlichste verficht, versteht gleichfalls unter dem stets wiederholten Ausdrucke patres oder sancti patres die älteren Zeugen des Glaubens der Kirche, bezw. die Kirchenschriftsteller der Vorzeit. Die Väter des Concils zu Chalcedon 451 rufen nach Verlesung des Schreibens Leo's des Großen an Flavian von Constantinopel: „Das ist der Glaube der Väter (τῶν πατέρων), das ist der Glaube der Apostel" (Conc. Chalc. Act. 2, Mansi VI, 972); sie entscheiden über den wahren Glauben „im Anschluß an die heiligen Väter" (ἑπόμενοι τοῖς ἁγίοις πατράσιν, Act. 5, Mansi VII, 116); sie verurtheilen denjenigen, welcher „die Lehre der Väter verfälscht" (τῶν πατέρων παραχαράττει τὴν ἔννοιαν, Alloc. ad Marcianum Imp., Mansi VII, 465).

Nicht allen Kirchenschriftstellern der Vorzeit hat die Nachwelt den Titel Kirchenvater zuerkannt. Schon Vincentius von Lerinum muß in seinem classischen Commonitorium der unablässigen Mahnung, an der Lehre „der heiligen Väter" festzuhalten (c. 2. 24 etc., Migne, P. lat. L, 640. 672), eine Erläuterung bezw. Einschränkung beifügen. Gott, sagt er, hat auch schon große Lehrer der Kirche zur Prüfung der Christen (nach Deut. 13, 3) in Irrthum fallen lassen (c. 10). Am schlagendsten zeigt wohl der Fall des Origenes, daß der Katholik mit der Kirche den Lehrer als solchen anerkennen müsse, nicht aber mit dem Lehrer den Glauben der Kirche verlassen dürfe (omnes vere catholici noverint se cum ecclesia doctores recipere, non cum doctoribus ecclesiae fidem deserere debere, c. 17). Bezüglich Tertullians hat schon der hl. Hilarius von Poitiers (Comm. in Matth. c. 5, Migne IX, 943) treffend bemerkt, derselbe habe durch die spätere Irrlehre auch seine beifallswerthen Schriften ihres Ansehens beraubt (sequenti errore detraxit scriptis probabilibus auctoritatem, c. 18). Als maßgebende Norm des Glaubens und der Schriftauslegung kann demnach nur das übereinstimmende Zeugniß derjenigen Väter gelten, welche in ihrer Lehre dem Glauben der Kirche ihrer Zeit unverbrüchlich treu geblieben und in ihrem Leben bis an's Ende Vorbilder christlicher Tugend gewesen sind: eorum dumtaxat patrum sententiae conferendae sunt qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori in Christo fideliter vel occidi pro Christo feliciter meruerunt (c. 28); diximus (c. 3) . . . recurrendum ad sanctorum patrum sententias, eorum dumtaxat qui suis quisque temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes magistri probabiles exstitissent (c. 29). In der That hat die Kirche selbst (in ihrer ordentlichen oder außerordentlichen Lehrthätigkeit) nur solche Schriftsteller mit dem Namen „Vater" ausgezeichnet, welche durch streng kirchlichen Lehrvortrag und heiligen Lebenswandel den von Vincentius gestellten Anforderungen entsprachen. Nachdem es üblich geworden, jenen Ehrennamen auf die Schriftsteller des christlichen Alterthums zu beschränken (s. weiter unten), pflegen die Patrologen vier zum Begriffe eines Kirchenvaters gehörige Merkmale aufzuzählen: doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio ecclesiae, antiquitas. Den übrigen theologischen Schriftstellern der Vorzeit, welche sich zu dem kirchlichen Glauben bekennen, verbleibt die Bezeichnung Kirchenschriftsteller (ecclesiastici scriptores, ecclesiae scriptores, Hier., De vir. ill., Prol., Migne, P. lat. XXIII, 601. 603). Einzelnen theologischen Schriftstellern, namentlich auch Kirchenvätern, welchen kirchliche Correctheit der Lehre und Heiligkeit des Lebens in ausnehmend hohem Grade eignet und zugleich auch das Verdienst umfassender literarischer Thätigkeit zukommt, hat die Kirche (durch den Mund des Papstes oder eines allgemeinen Concils) den Titel Kirchenlehrer (doctor ecclesiae) verliehen. Sie hat damit die Lehranschauung des betreffenden Theologen in besonderer Weise angenommen und gutgeheißen und den Willen bezeugt, daß die

Schriften desselben bei dem theologischen Studium und dem religiösen Unterrichte Berücksichtigung und Verwendung finden. So heißt es in Sixtus' V. Bulle Triumphantis Hierusalem vom 14. März 1588, betr. die Erhebung des hl. Bonaventura zum doctor ecclesiae (§ 15): Illius libros, commentarios, opuscula, opera denique omnia . . . ut aliorum ecclesiae doctorum qui eximii sunt non modo privatim, sed publice in gymnasiis, academiis, scholis, collegiis, lectionibus, disputationibus, interpretationibus, concionibus, sermonibus omnibusque aliis ecclesiasticis studiis christianisque exercitationibus citari, proferri atque, cum res postulaverit, adhiberi volumus et decernimus (S. Bonav. Opp. I, Quaracchi 1882, Praef. p. LI). Dieser Ehre der Ernennung zum Kirchenlehrer erfreuen sich unter den Griechen Athanasius (gest. 373), Basilius der Große (gest. 379), Gregor von Nazianz (gest. um 390), Johannes Chrysostomus (gest. 407) und Cyrill von Alexandrien (gest. 444); unter den Lateinern Ambrosius (gest. 397), Hieronymus (gest. 420), Augustinus (gest. 430) und Gregor der Große (gest. 604) schon seit dem Jahre 1298, seit späterer Zeit Hilarius von Poitiers (gest. um 368), Petrus Chrysologus (gest. 452), Leo der Große (gest. 461), Isidor von Sevilla (gest. 636), Petrus Damiani (gest. 1072), Anselm von Canterbury (gest. 1109), Bernhard von Clairvaux (gest. 1153), Thomas von Aquin (gest. 1274), Bonaventura (gest. 1274), Franz von Sales (gest. 1622) und Alfons Liguori (gest. 1787). Als eigenthümliche Kennzeichen eines Kirchenlehrers nennen die Patrologen meist doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, eminens eruditio, expressa ecclesiae declaratio.

Nach dem Sprachgebrauche des 5. Jahrhunderts waren „die heiligen Väter", wie gezeigt, die Kirchenschriftsteller der Vorzeit, aber auch die der jüngsten Vorzeit. Zu den „heiligen und gottesfürchtigen Vätern", aus deren Schriften in der ersten Sitzung des Ephesinums vom 22. Juni 431 Zeugnisse verlesen werden (Mansi, SS. Conc. Coll. IV, 1184—1196), zählen Theophilus von Alexandrien (gest. 412) und Atticus von Constantinopel (gest. 425), und in der Sammlung von „Väter-Aussprüchen" (paternae auctoritates), welche Leo der Große seinem Schreiben an Flavian von Constantinopel vom 13. Juni 449 als Nachtrag folgen ließ (Mansi VI, 961—972; vgl. Leo M. Ep. 71; Migne, P. lat. LIV, 896), finden sich Citate aus Schriften Augustins (gest. 430) und Cyrills von Alexandrien (gest. 444). Die späteren Jahrhunderte hingegen gewöhnten sich mehr und mehr daran, in dem Ehrennamen Väter ein ausschließliches Attribut der theologischen Schriftsteller des Alterthums zu erblicken. Auf sie fand ja auch dieser Name in vollerem Sinne oder doch in sicherem Maße Anwendung, nicht sowohl ihres höhern Alters, als vielmehr ihrer größern Auctorität wegen, welch' letztere freilich in ihrem Alter wurzelt. Die Väter der ersten Jahrhunderte sind und bleiben die frühesten und unmittelbarsten Zeugen der Lehre des Herrn und der Apostel; sie vertreten die ältere, grundlegende und maßgebende Tradition der Kirche; sie haben den apostolischen Glaubensschatz für alle Zukunft urkundlich festgestellt. Wie entschieden auch immer neuere christliche Confessionen gegen das katholische Traditionsprincip auftreten mochten, sie haben gleichwohl, durch die Natur der Sache gedrängt, nicht umhin gekonnt, für die widersprechendsten Aufstellungen einen Ausgangspunkt oder Anknüpfungspunkt in der kirchlichen Literatur des Alterthums zu suchen. Dem Alterthume konnte eine verschiedene Dauer zugetheilt werden, und die Abgrenzung der Zeit der Väter ist bis zur Gegenwart sehr schwankend geblieben. Neuestens wird diese Zeit gewöhnlich mit dem Tode des hl. Johannes von Damascus (um 754) für die griechische Kirche, und für die lateinische Kirche mit dem Tode des hl. Gregor des Großen (604) abgeschlossen. Es wird indessen entsprechender sein, in der lateinischen Kirche bis auf den hl. Isidor von Sevilla (gest. 636) hinabzugehen, welcher, ganz ähnlich wie Johannes von Damascus, nicht bloß eine sehr reiche schriftstellerische Thätigkeit entfaltet hat, sondern in dieser Thätigkeit sich auch selbst von dem Bewußtsein durchdrungen zeigt, auf der Grenze zweier Zeiten zu stehen. Zu Vorstehendem vgl. namentlich J. Fessler, Institutiones Patrologiae, ed. Jungmann I, Oenip. 1890, 15—57: De notione et auctoritate SS. Patrum. [Bardenhewer.]

Kirchenverfassung, katholische, s. Hierarchie.

Kirchenverfassung, protestantische. Protestantischerseits suchte man die Trennung von der katholischen Kirche dadurch zu rechtfertigen, daß die letztere die wahre Lehre Christi durch falsche menschliche Zuthaten entstellt habe. Die protestantische oder später sogen. evangelische Kirche sollte die zur wahren Kirche Christi restaurirte sein (Art. Smalc. Part. 3, Art. 12; Gall. Conf. Art. 28; Helvet. Conf. I, cap. 17; Scotic. Conf. Art. 18. 22). Von dieser Kirche stellte man in den symbolischen Büchern (die betr. Belege sind abgedruckt bei Walter, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 34) als wesentliche Eigenschaften auf: 1. sie müsse eine sichtbare Kirche und an sichtbaren Zeichen, nämlich an der ächten Lehre und den ächten Sacramenten, erkennbar sein (Aug. Conf. Art. 7; Belg. Conf. Art. 29; Angl. Conf. Art. 19; Helv. Conf. II, Art. 14; Helv. Conf. I, cap. 17; Gallic. Conf. Art. 27; Scotic. Conf. Art. 18). Menschlicherweise gehörten auch die Bösen zur Kirche, so lange sie sich zur äußern Gemeinschaft derselben hielten (Helv. Conf. I. l. c.; Belg. Conf. l. c.; Gall. Conf. l. c.; Angl. Conf. Art. 26; Aug. Conf. Art. 8; Apolog. Conf. IV. De ecclesia); vor Gott würden jedoch nur die wahrhaft Frommen zur Kirche gerechnet, und insoweit sei die wahre Kirche unsichtbar und nur

Gott bekannt (Helv. Conf. II. l. c.; Helv. Conf. I. l. c.; Belg. Conf. Art. 27; Scotic. Conf. Art. 16); aber es sei die wahre Kirche denjenigen, welche sie suchten, in der sichtbaren Kirche genügend dargestellt, da das Wort Gottes und die Sacramente auch von Bösen wirksam verwaltet werden könnten (Aug. Conf. Art. 8; Apol. Conf. l. c.; Helvet. Conf. I, cap. 18; Angl. Conf. Art. 26). 2. Es müsse die Kirche im Wesentlichen, namentlich in der Lehre und den Sacramenten, eine einheitliche sein (Aug. Conf. Art. 7; Helv. Conf. I, cap. 17; Art. Smalc. Part. II, Art. 4 De papatu). Man stellte aber kein sichtbares Organ dieser Einheit auf (Apol. Conf. l. c.; Art. Smalc. l. c.; Helv. Conf. II, cap. 18; Helv. Conf. I, cap. 17; Gallic. Conf. Art. 30) und erklärte die Uebereinstimmung in den Gebräuchen und zufälligen Theilen mit einem irrigen Seitenblick auf die katholische Kirche für unwesentlich (Aug. Conf. Art. 7; Apol. Conf. l. c.; Helv. Conf. I, cap. 17. 27; Angl. Conf. Art. 34). Infolgedessen traten aber im Laufe der Zeit in den verschiedenen protestantischen Landeskirchen sogar in der Lehre selbst mannigfache Abweichungen ein. 3. In den symbolischen Büchern wird auch die wahre Kirche als zum Heile nothwendig erklärt und um der Seligkeit willen zur Vereinigung mit der wahren Kirche aufgefordert (Apol. Conf. IV. De eccl.; Helv. Conf. I, cap. 17; Belg. Conf. Art. 28; Gallic. Conf. Art. 26; Scotic. Conf. Art. 16). Diese in den symbolischen Büchern aufgestellten Forderungen bezüglich der Eigenschaften der Kirche stimmen also im Wesentlichen noch mit der katholischen Lehre überein. Im Verlaufe der Zeit hat man aber auf protestantischer Seite den Begriff der unsichtbaren Kirche immer mehr erweitert und auf die Verhältnisse in dieser Welt übertragen, und auf diese nun dasjenige angewandt, was die alten protestantischen Bekenntnißschriften von der sichtbaren Kirche verstanden. (Vgl. Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung, Leipzig 1851; Derſ., Kirchenrecht, § 61—64. 94 bis 97; Höfling, Grundsätze der evangelisch-lutherischen Kirchenverfassung, 3. Aufl. Erlangen 1853. Gegen Höfling, dem Richter sich ganz anschließt, vgl. Münchmeyer, Das Amt des Neuen Testaments, Osterode 1853, und Rothe, Die Anfänge der christlichen Kirche und ihre Verfassung, Wittenberg 1837, 99—138; man sehe auch Stahl, Die Kirchenverfassung der Protestanten, 2. Ausg. Erlangen 1862; A. v. Scheurl, Zur Lehre vom Kirchenregiment, Erlangen 1862; Derſ. in Dove's Zeitschrift f. Kirchenrecht VI, 28 ff. VII, 151 ff.; Otto Mejer, Grundlagen des evangelischen Kirchenregiments, Rostock 1854; Derſ., Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen, Hannover 1889; Kleinert, Zur christlichen Cultus- und Culturgeschichte, Berl. 1889, 172 ff.) Unter unsichtbarer Kirche versteht man jetzt protestantischerseits die Gesammtheit der an Christus Glaubenden (Protestanten wie Katholiken und Orientalen, Anglicaner u. s. w.), wenn sie auch in ihrem Glauben sonst sehr wesentlich auseinandergehen. In dieser unsichtbaren Kirche sind alle sichtbaren Zeichen der Gemeinschaft, Evangelium und Sacramente, in das Gewissen der Einzelnen gelegt. Auf dieser Idee beruht auch die in Preußen und anderen deutschen Staaten von der Staatsgewalt durchgeführte Union (s. d. Art.) von Lutheranern und Reformirten.

Die päpstliche und bischöfliche Gewalt und überhaupt ein besonderes Priesterthum in der Kirche verwerfen die Protestanten. Christus, den übrigens die fortgeschrittenen protestantischen Richtungen nicht mehr als Gottes Sohn, als göttlichen Stifter der Kirche ansehen, soll nach der protestantischen Auffassung die kirchlichen Vollmachten der ganzen Gemeinde, der ganzen Kirche übertragen haben; er soll ein allgemeines Priesterthum begründet haben, so daß an und für sich ein Jeder befähigt sei, die heiligen Handlungen zu verwalten. Es „soll ein Jeder, der ein Christ sein will, gewiß sein und bei sich wohl erwägen, daß wir Alle zugleich Priester sind, d. i. daß wir gleiche Gewalt an dem Wort Gottes und einem jeden Sacramente haben. Doch gebühre es einem Jeden, sich derselben nicht zu gebrauchen, denn allein aus Verwilligung der Gemeine oder Beruf der Obern. Denn was Alles insgemein ist, kann niemand insonderheit an sich ziehen, bis er dazu berufen wird. Und so darum das Sacrament der Weihung etwas ist, so mag es doch nichts Anderes sein, denn ein gewöhnlicher Gebrauch, jemand zu berufen in den Dienst der Kirche." So sagt Luther in seiner Schrift Von der babylonischen Gefangenschaft (in Zimmermanns Ausgabe der reformator. Schriften Luthers II. 149). So sprechen sich auch die symbolischen Bücher der Protestanten aus (Aug. Conf. Art. 5. 7. 14; Apolog. Conf. tit. VII De numero et usu sacramentorum; Helv. Conf. II, Art. 15. 17; Helv. Conf. I, cap. 18; Gallic. Conf. Art. 25. 31; Angl. Conf. Art. 33; Scotic. Conf. Art. 12). Es gibt also bei den Protestanten in der Kirche keine Hierarchie und keinen qualitativen Unterschied zwischen ordo und jurisdictio. Eine Ordination behielten sie nur bei als ein bloßes feierliches öffentliches Zeugniß im Namen der Kirche, daß der Betreffende zur Ausübung des geistlichen Amtes, nämlich zur Lehre des Evangeliums und zur Spendung der Sacramente an das Volk befähigt sei. Eine solche Ordination erfolgt auch gewöhnlich nur bei der ersten Berufung zu einem geistlichen Amt, und wer aufhört, das geistliche Amt zu bekleiden, hört damit auch eigentlich auf, Geistlicher zu sein. Indem die Protestanten die Auctorität eines besondern kirchlichen Lehramts verwarfen, erklärten sie in ihren Bekenntnißschriften zugleich die heiligen Schriften des Alten und Neuen Bundes für die alleinigen und völlig ausreichenden Erkenntnißquellen der göttlichen Offenbarung (Helv. Conf. II, Art. 1 ad 3; Helv. Conf. I, cap. 1. 2; Gallic. Conf. Art. 4. 5; Belg. Conf. Art. 2. 5. 7; Angl. Conf.

Art. 6. 20. 21; Scotic. Conf. Art. 18. 19; vgl. August. Conf. tit. VII).

Das Kirchenregiment wurde sowohl in der Augsburgischen Confession (tit. VII De potestate eccles.; vgl. auch Artic. Smalc., Tractat. de potestate et jurisdict. episcoporum) wie in den symbolischen Büchern der Reformirten (Helv. Conf. II, Art. 16. 19; Helv. Conf. I, cap. 18) der Kirche selbst vindicirt. Aber weil die Durchführung der sogenannten Reformation in den einzelnen Städten durch die städtischen Obrigkeiten oder in den Territorien durch die Gewalt des Landesherrn geschah, und weil es bei den Protestanten nach Verwerfung der bischöflichen und päpstlichen Gewalt an einem besondern Organ für das Kirchenregiment fehlte, so kam dieses fast überall der Hauptsache nach an die politische, städtische oder landesherrliche Gewalt. (Man sehe darüber auch die Bemerkungen von Döllinger, Kirche und Kirchen, Papstthum und Kirchenstaat, München 1861, 52 ff.; Richter, Gesch. der evangelischen Kirchenverfassung; Frantz, Die evangelischen Kirchenverfassungen in den deutschen Städten im 16. Jahrhundert, Halle 1876; Stälin, Das landesherrliche Kirchenregiment, Leipz. 1871; Wasserschleben, Das landesherrliche Kirchenregiment, Berlin 1873; Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht der evangelischen Landeskirchen, Leipzig 1888.)

Nur bei den Reformirten entwickelte sich in der Schweiz und in Schottland eine selbständige Synodal- und Presbyteralverfassung; ebenso in Frankreich, wo die Reformirten im Kampf mit der ihnen feindlichen Staatsgewalt selbständig ihre Verfassung ausbilden mußten. Eine ähnliche Verfassung begründeten sich auch die Reformirten in Ungarn, in Ostfriesland, zu London und in der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts am Niederrhein (in Jülich, Cleve, Berg und Mark), und ein landesherrliches Kirchenregiment mit einer synodalen Beigabe fand dann auch bei den cleve-märkischen Lutheranern Eingang (Richter, Geschichte der evangelischen Kirchenverfassung; Derſ., Kirchenrecht § 65; Lechler, Geschichte der Synodal- und Presbyteralverfassung, München 1854).

Bei den Lutheranern hatte sich im Allgemeinen aber das volle landesherrliche Kirchenregiment im 16. Jahrhundert durchaus befestigt. Man bezeichnete es als jus episcopale, Summepiscopat (hess. Reformation von 1572 bei Richter, Evangelische Kirchenordnung II, 349; würtemberg. Summar., bayr. von 1558, ebd. 198; vgl. auch Kamptz im Jahrbuch für preußische Gesetzgebung, Berlin 1828, Heft 61, 25 ff.). Mitunter war es übrigens in seiner Ausübung durch die Landstände beschränkt (preußische Bischofswahl 1568 bei Richter, Kirchenordnung II, 298; für Lauenburg vgl. Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der evangelischen deutschen Landeskirchen, Freib. 1885, 194; für Sachsen s. ebd. 356). Unter den Landesherren führten das Regiment die nach sächsischem Vorbilde (von 1545) eingerichteten, aus Ehegerichten entstandenen Consistorien (s. d. Art.) und in unterster Instanz die Superintendenten (s. d. Art.), während die Pastoren (s. d. Art.) und deren Gehilfen (Vicare, sogen. Diaconen u. s. w.) das Predigtamt und die Sacramentsspendung in den einzelnen Gemeinden besorgten. Anstatt der Wahl des Pfarrers blieb den Gemeinden meistens nur ein Ablehnungsrecht eines mißliebigen Pfarrbewerbers.

Nachdem sich als Regel bei den Protestanten das landesherrliche Kirchenregiment festgestellt hatte, wurden nach und nach verschiedene Lehrsysteme zur wissenschaftlichen Rechtfertigung dieses Zustandes erfunden, namentlich das sogen. Episcopalsystem (s. d. Art.), das sogen. Territorialsystem (s. d. Art.) und dann das sogen. Collegialsystem (s. d. Art.), Systeme, die sämmtlich auf unbeweisbaren Fictionen beruhen, und theils der im Wesen der christlichen Religion liegenden Verschiedenheit von Kirche und Staat, theils der Art und Weise, wie die Kirche ursprünglich gegründet wurde, geradezu widersprechen. (Gute Bemerkungen darüber bei Walter, Kirchenrecht § 38—42.) Das landesherrliche Episcopalrecht, welches sich bei den Lutheranern entwickelt hatte, blieb auch bestehen, wenn der Landesherr zu einem andern Glaubensbekenntniß übertrat, und es wurde dann auch von katholischen Fürsten über die lutherischen Unterthanen in Anspruch genommen, wenngleich zugestanden wurde, daß die Ausübung dieses Kirchenregiments durch Confessionsverwandte zu geschehen habe (vgl. Friedberg, Evangel. Verfassungsrecht 115 ff.). Da das Kirchenregiment, welches die Landesherren innehaben, von ihnen als Inhabern der Staatsgewalt und gleichsam als ein Zweig der Staatsgewalt geübt wird, so sind demgemäß auch die Beamten, durch welche dieses Regiment verwaltet wird, die Kirchenbeamten, in Wirklichkeit unmittelbare Staatsbeamte (vgl. O. Mejer, Das Rechtsleben der deutschen evangelischen Landeskirchen 97).

In Bayern wurde schon 1818 das landesherrliche protestantische Kirchenregiment durch Gewährung von Synoden diesseits des Rheins und durch Begründung von Gemeinde-Presbyterien und Synoden jenseits des Rheins gemildert, und ähnlich sind bei Begründung der Union in Baden (1821) Synoden und Kirchengemeinderäthe eingeführt worden. Nach dem Jahre 1848 ist fast überall eine Vertretung der evangelischen Gemeinden durch Presbyterien (s. d. Art.) oder Kirchengemeinderäthe, und eine Mitwirkung von Synoden (Kreissynoden, Provinzialsynoden, General- oder Landessynoden) für die Gesetzgebung gewährt worden, wenn auch im Princip das landesherrliche Kirchenregiment fortbesteht. (Vgl. die im Art. Kirchenordnungen cit. neueren evangelischen Landesgesetze und die Sammlung derselben bei Friedberg, Die geltenden Verfassungsgesetze der deutschen evangelischen Landeskirchen, Freib. 1885, nebst einem Ergänzungsband 1888, und die Detaildarstellung bei Friedberg, Das geltende Verfassungsrecht

der evangelischen deutschen Landeskirchen, Leipzig 1888.) [Vering.]

Kirchenvermögen heißt alles, was die Kirche und ihre Institute an zeitlichen Gütern, d. h. an Sachen und nutzbringenden Rechten, zu Eigenthum besitzen. I. Das Eigenthumsrecht der Kirche. Als eine sichtbare Gesellschaft, mit einem sichtbaren Priesterthume, sichtbaren Gotteshäusern und einem sichtbaren Gottesdienste, kann die Kirche zeitlicher Güter nicht entbehren. Sie bedarf derselben für die Kosten des Gottesdienstes, für den Bau der Gotteshäuser und für den Unterhalt des Clerus, und sie muß, um dauernd und unabhängig ihre Aufgabe erfüllen zu können, solche Güter als ein moralisches Ganzes, nach Art einer juristischen Person zu Eigenthum besitzen. Christus hat aber seine Kirche als eine vollkommene, souveräne, in ihrem Bestande und ihren rechtlichen Bedürfnissen von der weltlichen Gewalt völlig unabhängige Gesellschaft gestiftet. Folglich hat die Kirche ein selbständiges, von jeder staatlichen Verleihung unabhängiges Recht, die für ihre Zwecke erforderlichen zeitlichen Güter zu erwerben, zu Eigenthum zu besitzen, zu verwalten und zu verwenden. Pius IX. hat deßhalb mit Recht den Satz verworfen: Die Kirche hat kein ihr von Natur eigenes und legitimes Recht, zu erwerben und zu besitzen (Syllab. error. thes. 26; Constit. Pii IX. Quanta cura d. 8. Dec. 1864). Thatsächlich hat die Kirche ein eigenes und legitimes Recht, zu erwerben und zu besitzen; sie ist aus sich selber eine Rechtspersönlichkeit. Schon nach dem natürlichen Rechte ist ihre Vermögensfähigkeit eine originäre, von jeder staatlichen Concession unabhängige. Die nothwendigen Gesellschaften, welche nicht von dem freien Willen der Einzelnen abhangen, sondern in der Natur selbst begründet sind, haben aus sich selbst, ohne menschliche Verleihung, das Recht, Vermögen, ohne welches sie nicht bestehen können, zu erwerben und zu besitzen. Die Kirche, die religiöse Gesellschaft ist aber sicher nicht minder als der Staat und die Gemeinde eine nothwendige Gesellschaft, schon deßhalb, weil die Pflege der Religion, die höchste Pflicht und das nothwendigste Bedürfniß des Menschen, die religiöse Gesellschaft zur Voraussetzung hat. Die Kirche hat auch ihre Existenzberechtigung nicht allein vom Naturrechte; sie ist vielmehr eine positiv-göttliche Stiftung. Christus, der Sohn Gottes, hat sie gegründet als eine für die ganze Menschheit nothwendige Gesellschaft, und er hat ihr auch die Einrichtung einer vollkommenen, in ihrem Bestande, ihren Rechten und Bedürfnissen von der weltlichen Gewalt unabhängigen Gesellschaft gegeben. Zu dem natürlichen Rechte kommt also das positiv-göttliche auch für das Gebiet der Vermögensangelegenheiten hinzu. Die Kirche hat auf Grund des Naturrechtes und zugleich des positiv-göttlichen Rechtes ein eigenes und legitimes Recht, Vermögen, ohne welches sie nicht bestehen kann, zu erwerben und zu besitzen; sie ist nach dem natürlichen und dem positiv-göttlichen Rechte eine juristische Persönlichkeit. Die staatliche Anerkennung dieses Rechtes ist allerdings erforderlich, damit das kirchliche Eigenthum nicht des äußern Schutzes entbehre; aber diese Anerkennung ist keine willkürliche, sondern eine nothwendige, ebenso wie die Anerkennung der Vermögensfähigkeit der Individuen, und durch dieselbe wird die Eigenthumsfähigkeit der Kirche, ihre Rechtspersönlichkeit nicht geschaffen, sondern nur mit Schutz versehen.

Mit diesen Wahrheiten stehen allerdings die Grundsätze der modernen Jurisprudenz im schroffen Widerspruche. Nach den modernen Principien hat „die katholische Kirche juristisch aufgefaßt in der Rechtssphäre des Staates die Bedeutung einer Corporation", sie „leitet, wie jede Corporation, ihre Vermögensfähigkeit und ihr Vermögensrecht aus dem bürgerlichen Rechte ab", und weil „ihre juristische Persönlichkeit auf der Garantie des bürgerlichen Rechtes beruht, so ist der Staat auch befugt, die Gewährung derselben an bestimmte, von ihm festzusetzende Bedingungen zu knüpfen" (Motive zu dem preußischen Gesetze über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Juni 1875, bei Hinschius, Die preußischen Kirchengesetze der Jahre 1874 u. 1875, 107 ff.; vgl. Hinschius, Allgemeine Darstellung der Verhältnisse von Staat und Kirche, Freiburg 1887; Hübler, Der Eigenthümer des Kirchengutes, Leipzig 1868, 149 ff.; v. Poschinger, Das Eigenthum am Kirchenvermögen, ein Rechtsgutachten, München 1871; Meurer, Der Begriff und Eigenthümer der heiligen Sachen, Düsseldorf, I, 151). Etwas deutlicher ausgedrückt heißt dieses nichts Anderes, als daß die Vermögensfähigkeit der Kirche wie diejenige aller anderen Corporationen, z. B. die Vermögensfähigkeit einer Handelsgesellschaft, auf einer Verleihung des Staates beruhe. Die Kirche sei rechtsfähig, könne Eigenthum erwerben und besitzen, insofern und insoweit als der Staat ihr diese Rechte gewähre, und da für den letztern die Gewährung keine rechtliche Nothwendigkeit sei, da vielmehr die Rechtsfähigkeit der Corporationen ein vom Staate, dem Schöpfer der gesammten Rechtsordnung, willkürlich zu verleihendes und an beliebige Bedingungen zu knüpfendes Recht sei, so liege die Kirche hinsichtlich ihrer Vermögensfähigkeit und ihrer Vermögensangelegenheiten überhaupt ganz in der Hand des Staates. Auf eine weitläufige Widerlegung dieser Anschauungen einzugehen, ist hier nicht die Stelle. Es handelt sich dabei offenbar um eine Negirung der göttlichen Stiftung und Einrichtung der Kirche. Hat der Sohn Gottes die Kirche gestiftet und ihr die Einrichtung einer sichtbaren und vollkommenen Gesellschaft gegeben, d. h. einer Gesellschaft, welche einerseits Vermögen haben muß und andererseits alle zu ihrem Bestande nothwendigen Rechte in sich trägt, so hat die Kirche auch auf Grund des göttlichen Rechtes ein eigenes und legitimes Recht, zu erwerben und zu besitzen; sie ist nach göttlichem Rechte vermögensfähig. Hat Christus seine Kirche

zu einer souveränen, in ihren rechtlichen Bedürfnissen von der weltlichen Gewalt unabhängigen Gesellschaft gemacht, so kann ihre Vermögensfähigkeit in keiner Weise rechtlich vom Staat abhängig sein. Die Rechtspersönlichkeit der Kirche ist nicht allein keine Schöpfung des Staates, sondern es kann auch nicht in das rechtliche Belieben des letztern gestellt sein, die Vermögensfähigkeit der Kirche durch Nichtanerkennung wirkungslos zu machen. Der Staat ist vielmehr verpflichtet, das göttliche Recht der Kirche, Eigenthum zu erwerben und zu besitzen, anzuerkennen und zu schützen, wie er dieselben Verpflichtungen hinsichtlich des natürlichen Rechtes der Individuen hat (vgl. Hirschel, Das Eigenthum am kathol. Kirchengute, im Archiv f. kathol. Kirchenrecht XXXIV, 50 ff.; Lehmkuhl, Das Kirchengut und sein Rechtsträger, Stimmen aus Maria-Laach VIII, 258 ff. IX, 56 ff.; Schmitz, Die Eigenthumsfrage am Kirchenvermögen u. s. w., im Archiv für kathol. Kirchenrecht LXI, 255 ff.).

Aus der eigenen unabhängigen Vermögensfähigkeit der Kirche ergibt sich dann im Einzelnen noch Folgendes: 1. Die Kirche hat das Recht, sowohl Immobilien als Mobilien durch Rechtsgeschäfte aller Art, durch Kauf, Tausch, Schenkung unter Lebenden, Legate und Testamente, ohne Beschränkung zu erwerben. Die sog. Amortisationsgesetze, durch welche für die Kirche und ihre Institute (die todte Hand) entweder jeder Vermögenserwerb, namentlich von Immobilien, oder solcher, welcher eine bestimmte Summe übersteigt, von der Genehmigung des Staates abhängig gemacht wird, sind demnach als Eingriffe in das Recht der Kirche anzusehen. Selbst wenn die volkswirthschaftlichen Nachtheile, durch welche man die Amortisationsgesetze zu rechtfertigen pflegt, thatsächlich in einem Lande vorliegen, hat deßhalb der Staat noch kein Recht, in das freie Erwerbsrecht der Kirche einzugreifen. Es steht demselben vielmehr dann nur der Weg der Verständigung mit der Kirche offen, welcher nach geschichtlichen Erfahrungen niemals erfolglos betreten wird (vgl. Friedrich, Dissertatio de eo, quod justum est circa amortizationem, Heidelbergae 1747, bei Schmidt, Thesaur. V, 687 sqq., u. d. Art. Amortisation. Eine Vertheidigung der Amortisationsgesetze aus der jüngsten Zeit gab G. Kautz in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung u. Volkswirthschaft im deutschen Reiche, 14. Jahrgang, 1890, 2. Heft, 193 ff.). 2. Das kirchliche Eigenthum ist unverletzlich, wenigstens in demselben Maße, wie das Eigenthum der Privaten. Folglich sind die sog. Säcularisationen von Kirchengütern, welche auch in Deutschland seit dem 16. Jahrhunderte wiederholt stattgefunden haben, nichts Anderes als Beraubungen der Kirche gewesen. Alle Rechtfertigungsversuche durch Berufung auf ein staatliches Obereigenthum, auf das Staatswohl und auf Staatsbedürfnisse sind nach den oben dargelegten Principien verfehlt (vgl. Hammerstein, Kirche und Staat 173 ff.; Moulart, L'Église et l'État, 3e éd., Louv. 1887, 561 ss.). 3. Die Kirche hat das Recht, ihr Vermögen selbständig, nach ihren eigenen Gesetzen, ohne staatliche Aufsicht zu verwalten und zu verwenden. Das Recht, welches der Staat hat, die Vermögensverwaltung der weltlichen Corporationen zu beaufsichtigen und zu bevormunden, beruht darauf, daß er denselben die juristische Persönlichkeit verleiht, oder daß sie doch wegen ihres Zweckes seiner Jurisdiction unterstehen. Die Kirche hat ihre Rechtsfähigkeit, ihre juristische Persönlichkeit von sich selbst, und sie ist auch auf ihrem Gebiete völlig unabhängig, folglich untersteht sie auch in der Verwaltung und Verwendung ihres Vermögens in keiner Weise dem Staate. 4. Endlich hat auch die Kirche das Recht, für ihr Gebiet neue Rechtssubjecte zu schaffen. Sie verleiht den Diöcesen, Pfarreien, Klöstern u. s. w., welche sie errichtet, die juristische Persönlichkeit oder Corporationsrechte. Als einer durch göttliche Anordnung vollkommenen Gesellschaft, mit einer öffentlichen Gewalt, kann der Kirche dieses Recht für ihre Anstalten ebenso wenig bestritten werden, als dem Staate für die seinigen (vgl. Lehmkuhl a.a.O. VIII, 437 ff.; Hammerstein a.a.O. 171 ff.).

II. Geschichte des Kirchenvermögens und des kirchlichen Vermögensrechtes. Die Kirche hat vom Anfange ihres Bestehens an für ihre Zwecke Vermögen besessen. Abgesehen von der vorübergehenden und localen Erscheinung, daß die ersten Christen vielfach ihre ganze Habe verkauften und den Erlös den Aposteln übergaben, war es stets und überall Sitte, daß die Gläubigen durch freiwillige Gaben für die Kosten des Gottesdienstes, für den Unterhalt des Clerus und der Armen beisteuerten (vgl. Thomassin, Vet. et nov. Eccles. discipl. P. 3, l. 1, c. 1; Braun, Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Justinian I., Gießen 1860, 2). Aus diesen Gaben an Naturalien und Geld (Oblationen, Primitien, Zehnt) bestand zunächst wohl größtentheils das Kirchenvermögen. Die Kirche hat aber auch schon zur Zeit der Christenverfolgungen zahlreiche Immobilien besessen. Diese Thatsache, welche u. A. durch ein Decret des Kaisers Aurelian und namentlich durch das Mailänder Edict vom Jahre 313 (Euseb., Hist. Eccl. 10, 5) bezeugt ist, hat durch die neueren Forschungen ihre Bestätigung und Erklärung gefunden. Die Christen konnten nämlich, unter Benutzung eines von Septimius Severus auf das ganze römische Reich ausgedehnten Senatus-Consultus, als Begräbnißcollegien gesetzlich gemeinsames Eigenthum erwerben, und in dieser Form hat in der That die Kirche mitten in den Verfolgungen in Italien und anderwärts zahlreiche Immobilien, Gotteshäuser, Begräbnißstätten und selbst ertragbringende Güter besessen, Christiani non ea tantum loca ad quae convenire solebant, sed etiam alia habuisse noscuntur, ad jus corporis eorum, id est ecclesiarum, non hominum singulorum, pertinentia (Mail. Edict bei Euseb. l. c.; vgl. Mommsen, De collegiis

et sodalitatibus Roman., Kiliae 1843, 87 sqq.; Kraus, Roma sotterranea, Freiburg 1879, 49 ff.). Nach der Bekehrung Constantins und der Anerkennung der Kirche als collegium licitum mehrte sich dann das Kirchenvermögen, namentlich der Grundbesitz, bald beträchtlich. Nicht nur daß Constantin die confiscirten Kirchengüter zurückerstattete, für verkaufte Entschädigungen aus der Staatskasse zahlen ließ, vielfach heidnische Tempel und Tempelgüter überwies: er selbst und seine Nachfolger bedachten auch die Kirche in der freigebigsten Weise mit Geschenken. Dazu kamen reiche Zuwendungen von Privaten, namentlich von reichen Adelsfamilien, von Clerikern, welche freiwillig ihre Patrimonien aufgaben, und Laien, welche sich von der Welt zurückzogen. Nachdem die Testirfreiheit zu Gunsten der Kirche anerkannt worden (321), wurden auch die testamentarischen Zuwendungen häufig. So kam es dahin, daß gegen Ende des 6. Jahrhunderts die römische Kirche allein schon in allen Theilen des Reiches, in Italien, Afrika und bis zum Euphrat Ländereien besaß (vgl. Thomassin l. c. cap. 19, n. 7). In der Folge nahm dann das Kirchenvermögen, namentlich der Grundbesitz, noch mehr an Ausdehnung zu, zum nicht geringen Theile durch die gute Verwaltung und Bewirthschaftung der Kirchengüter. Dazu kamen unter den fränkischen Herrschern und den deutschen Kaisern auch wieder viele Schenkungen von den Kaisern selbst, den Großen des Reiches und Anderen. Viele von den Großen, welche in den geistlichen Stand eintraten, wendeten auch der Kirche ihr Vermögen zu. Andere, Adelige und sonstige Begüterte, schenkten wenigstens einen Theil ihrer Güter für besondere von Gott empfangene Wohlthaten, aus Bußgesinnung und anderen religiösen Beweggründen. Namentlich häufig und reich waren in dieser Zeit, nach den vielen Bestimmungen der Concilien und weltlichen Gesetze über diesen Gegenstand, die testamentarischen Zuwendungen an die Kirche (vgl. Thomassin l. c. cap. 19 sqq.). Um dieselbe Zeit wurden auch die Zehnten eine bedeutende Quelle des kirchlichen Einkommens. Im Anschlusse an die Vorschrift des Alten Bundes (Lev. 27, 30) haben wohl die Christen schon vielfach in den ersten Jahrhunderten, namentlich im Morgenlande, einen bestimmten Theil der Fruchterträge und anderer Einkünfte freiwillig an die Kirche abgegeben. Im 4. und 5. Jahrhundert forderten die Kirchenväter die Gläubigen eindringlich zur Darbringung des Zehnten für kirchliche Bedürfnisse und für die Armen auf (c. 65, C. XVI, q. 1; c. 66 eod.; c. 8, C. XVI, q. 7). Durch diese Mahnungen gefördert, wurden die Zehnten auch im Abendlande immer allgemeiner, bis schließlich ausdrückliche kirchliche Gebote, zuerst durch das Concil von Macon (Matisco. II) vom Jahre 585, zu denselben anhielten. Im 8. und 9. Jahrhundert bestätigten weltliche Gesetze die kirchlichen Vorschriften hinsichtlich der Zehnten mit der Bestimmung, daß im Falle der Weigerung die Zehntleistung durch Beschlagnahme des Vermögens und körperliche Haft erzwungen werden solle (Pippini Encycl. a. 765; Capit. a. 779, c. 7; Capit. a. 794, c. 25; Capit. a. 801, c. 6. 26; Capit. a. 823, c. 9, in Mon. Germ. Leg. I). Diese kirchlichen Zehnten, zu welchen auch noch andere, auf privatrechtlichen Titeln beruhende Berechtigungen auf Naturalleistungen seitens der Inhaber bestimmter Ländereien kamen, wurden in der Folge eine der reichsten Quellen des kirchlichen Einkommens. Wenn bisweilen in den Kirchengesetzen von einem göttlichen Rechte der Kirche auf den Zehnten die Rede ist, so ist damit die allgemeine Grundlage der kirchlichen Berechtigung angegeben. Die Kirche ist nach göttlichem Rechte befugt, von ihren Angehörigen Beiträge für die kirchlichen Bedürfnisse zu fordern. Wie diese Beiträge im Einzelnen aufgebracht werden, ob durch Zehnten oder auf andere Weise, dieses beruht im Neuen Bunde auf kirchlicher Anordnung (vgl. d. Art. Zehnten).

Ursprünglich bildete das gesammte Kirchenvermögen der Diöcese eine einzige Masse, aus deren Erträgniß die Kosten für den Gottesdienst, der Unterhalt des Clerus und der Armen bestritten wurde. Die Vertheilung nahm der Bischof gewöhnlich alle Monate vor. Im 5. Jahrhundert wurde es in den meisten Ländern Regel, die Kircheneinkünfte in vier Theile zu zerlegen, für den Bischof, den Clerus, die Kirche und die Armen (c. 27—30, C. XII, q. 2). Die Einheit des Kirchenvermögens wurde zunächst auch aufrecht erhalten, als außer der bischöflichen Kirche, namentlich auf dem Lande, andere Kirchen erbaut wurden. Die Kosten für letztere wurden von der bischöflichen Kirche aus bestritten, und dieser flossen auch alle Zuwendungen zu, welche an die einzelnen Kirchen gemacht wurden. Je größer aber die Zahl der Kirchen und Geistlichen wurde, desto schwieriger war es, an der Einheit des Kirchenvermögens festzuhalten, zumal manche Kirchen auf dem Lande von Privaten auf ihrem Eigenthume errichtet und mit Zuwendungen ausgestattet wurden, unter der ausdrücklichen Bedingung, daß dieselben bei der betreffenden Kirche verbleiben sollten (vgl. Phillips, Kirchenrecht VII, 258). Zunächst kam es nun dahin, daß man die auf den Altären der einzelnen Kirchen dargebrachten Gaben zum größten Theil diesen überließ (c. 7, C. X, q. 1). Vom 6. Jahrhundert an kam es dann, Anfangs nur ausnahmsweise, später häufiger vor, daß seitens der Bischöfe an einzelne bei Landkirchen wirkende Cleriker besondere Grundstücke zur Nutznießung überlassen wurden (c. 32, C. XII, q. 2; c. 11. 12, C. XVI, q. 3). Anfangs erfolgte diese Verleihung nur auf Widerruf und höchstens für die Lebenszeit des Empfängers, so daß für den Bischof keine Nöthigung vorlag, die Grundstücke auch dem Nachfolger zu überlassen. In der Regel mußte der betreffende Cleriker dem Bischofe eine Urkunde über die Widerruflichkeit des Verhältnisses ausstellen, und diese Urkunde sowohl als das ganze Institut erhielt den

Namen Precarie. Allmälig wurde aber die Verleihung eine dauernde, mit der betreffenden Stelle und Kirche unwiderruflich verknüpfte, ein Verhältniß, für welches, nach Analogie des germanischen Lehenswesens, der Name Beneficium gebräuchlich wurde. Von da an verblieben auch den einzelnen Kirchen alle neuen Zuwendungen der Gläubigen, namentlich die Immobilien, so daß seit dem 9. Jahrhundert jede Kirche ihr besonderes, aus Oblationen, Zehnten und Grundstücken bestehendes Vermögen besaß. Nach den Reichsgesetzen sollte jede Kirche wenigstens einen vollen, von öffentlichen Lasten freien Mansus haben (Capit. Ludov. a. 816, c. 10; Capit. Wormat. a. 829, c. 4). An die Stelle der alten Theilung der Kircheneinkünfte trat jetzt die Einrichtung, daß außer den Gütern und Berechtigungen, welche bleibend mit der Stelle des Geistlichen verbunden waren, den Beneficialgütern, auch ein besonderer Theil für die Bedürfnisse der Kirche ausgeschieden wurde, das Fabrikvermögen. Für die Armenpflege hatten sich unterdessen eine Reihe von besonderen Instituten, Hospitälern, Orden für Armen- und Krankenpflege ausgebildet, welche von Anfang an mit besonderem Vermögen dotirt waren. Bei den Cathedralkirchen blieb die Einheit des Kirchenvermögens bestehen, so lange das gemeinsame Leben des Bischofs mit seinem Clerus dauerte. Als in der karolingischen Zeit nach der von Amalarius von Metz überarbeiteten Regel des hl. Chrodegang auch außerhalb der bischöflichen Kirche an anderen Kirchen die vita canonica eingeführt wurde, entstanden die Collegiatstifte, welche gegen Ende des 9. Jahrhunderts auch ein gesondertes Vermögen erlangten. Nach dem Aufhören des gemeinsamen Lebens kam es auch in den Capiteln zur Vermögenstheilung. Der Bischof behielt seinen Theil, die Mensalgüter, einen andern erhielten die Capitel, und innerhalb der Capitel wurden in der Regel für die einzelnen Canonicate bestimmte Vermögensstücke ausgeschieden (vgl. Phillips, Kirchenrecht VII, § 378).

Die Verwaltung des Kirchenvermögens führten nach der apostolischen Zeit die Bischöfe und zwar zunächst selbst, mit Hilfe ihrer Cleriker und namentlich der Diaconen (vgl. c. 5, C. X, q. 1). Von einer Verpflichtung zur regelmäßigen Rechnungsablage war bei den Kirchenfürsten selbst keine Rede; sie waren aber verpflichtet, die Vorschriften der Concilien zu beobachten, und konnten wegen Verletzung der Canones durch das Provinzialconcil zur Rechenschaft gezogen werden (c. 23, C. XII, q. 1; vgl. Braun a. a. O. 57). Die Diaconen mußten dem Bischofe Rechnung legen. Im 5. Jahrhundert wurde durch das Concil von Chalcedon die bereits sehr verbreitete Sitte zum allgemeinen Kirchengesetze erhoben, daß die Bischöfe mit der Verwaltung des Kirchenvermögens einen besondern, ihrem Clerus entnommenen Oeconomen betrauen sollten, welcher auch während der Erledigung des Bischofssitzes die Verwaltung zu führen hatte (c. 21, C. XVI, q. 7). Als dann in dem Kirchenvermögen die oben bezeichnete Aenderung vorging, daß jede Kirche ihr besonderes Vermögen an Oblationen, Zehnten und Grundstücken erhielt, kam die Verwaltung des Pfarrkirchenvermögens, sowohl die des Beneficial- als des Fabrikvermögens, an die Pfarrer, welche dieselbe unter der Aufsicht des Bischofs zu führen hatten und bei der jährlichen Visitation Rechnung legen mußten. Eine Theilnahme der Laien an der Verwaltung der Kirchengüter fand auch nach dieser Neugestaltung der Verhältnisse noch für lange Zeit nicht statt (c. 22, C. XVI, q. 7). Allein bei weiter gehender Entwicklung der Dinge konnte es nicht ausbleiben, daß die Pfarrgenossen in der Folge zur Theilnahme an der Verwaltung des Pfarrkirchenvermögens zugezogen wurden. Namentlich forderte dieses das Interesse der Kirche selbst, einestheils, weil durch die Betheiligung der Gläubigen die Opferwilligkeit derselben angeregt wurde, und andererseits, weil bei dem vielfachen Anwachsen des Kirchenvermögens die Verwaltung nicht wohl durch den Pfarrer allein besorgt werden konnte. In der That wurden dann auch allmälig die Pfarrgenossen bei der kirchlichen Verwaltung zugezogen, zunächst in der Weise, daß die jährliche Rechnungsablage in Gegenwart von Gemeindegliedern stattfand. Seit dem 13. und 14. Jahrhundert findet sich dann eine durch Concilsbeschlüsse genehmigte Theilnahme der Laien an der eigentlichen Verwaltung (Nationalconcil von Würzburg 1287, c. 35, bei Hartzheim, Conc. Germ. III, 733; von Salzburg 1420, c. 53, bei Hartzheim V, 197). Der Bischof oder, mit dessen Genehmigung, der Pfarrer ernannte aus den weltlichen Mitgliedern der Kirchengemeinde sogen. Kirchmeister, Kirchenväter, Kirchenstiefväter (vitrici), Heiligenpfleger, Zechpröpste, Aldermänner, welche unter unmittelbarer Mitwirkung und Leitung des Pfarrers und unter bischöflicher Aufsicht die Verwaltung des Kirchenfabrikvermögens führten. Bei den Cathedral- und Collegiatkirchen kam die Vermögensverwaltung an die Capitel; das für die einzelnen Stellen ausgeschiedene Pfründengut wurde zur Verwaltung dem jeweiligen Inhaber überlassen, das gemeinsame Capitelsvermögen, auch das Fabrikvermögen der Kirche blieb in der Verwaltung der Corporation.

Was das historische Verhältniß der weltlichen Gewalt zum Kirchenvermögen und zum kirchlichen Vermögensrecht betrifft, so haben die christlichen Fürsten der ältern Zeit und des Mittelalters im Allgemeinen ihre Stellung richtig aufgefaßt. Von einer staatlichen Verleihung der Vermögensfähigkeit an die Kirche ist niemals die Rede gewesen. Die Kirche hat niemals die Ertheilung der Rechtsfähigkeit nachgesucht, und die Fürsten haben nie geglaubt, dieselbe ertheilen zu müssen. Vielmehr wurde seit der Anerkennung der Kirche als collegium licitum auch ihr eigenes Recht auf Vermögenserwerb und auf freie Vermögensverwaltung stillschweigend vorausgesetzt (vgl. Montpellier, De-

fonso des droits de Dieu, Liége 1865, chap. 4—9; Lehmkuhl, Das Kirchengut und sein Rechtsträger, Stimmen aus Maria-Laach, VIII, 518 ff.). Die vielen weltlichen Gesetze in kirchlichen Vermögensangelegenheiten hatten zum großen Theil nur den Zweck, die Rechte der Kirche zu constatiren, kirchlichen Vorschriften die staatliche Sanction zu ertheilen und für Zuwiderhandlungen Strafen festzusetzen. Andere enthalten civilrechtliche Begünstigungen der Kirche und des Kirchengutes. So bestimmte Justinian, nachdem bereits Constantin die Erbfähigkeit der Kirche constatirt hatte, es seien Vermächtnisse oder Erbeinsetzungen, welche auf Gott, die Armen oder Gefangenen lauteten, gültig und sollten dem Bischof des Ortes oder dem von diesem bestellten Vermögensverwalter zur Vollstreckung zufallen (L. 26, Cod. de sacros. eccl. 1, 2; Novella 131, c. 9). Weiterhin wurde durch kaiserliche Verordnungen festgesetzt: Vermächtnisse zu frommen Zwecken unterliegen nicht dem Abzuge der Quarta Falcidia (Novella 131, c. 12); wenn Geistliche oder Mönche ohne gesetzliche Erben und ohne Errichtung eines Testamentes sterben, so fällt das gesammte Vermögen ihrer Kirche oder ihrem Kloster zu (L. 20, Cod. 1, 3; Novella 131, c. 13); die Ansprüche der Kirche, soweit es sich um Immobilien und kirchliche Rechte handelt, verjähren erst in 40 Jahren (Novella 131, c. 6), die der römischen Kirche nach canonischem Rechte erst in 100 Jahren. Letzteres hatte Justinian zeitweilig für die Kirchen des Orients überhaupt bestimmt. In den germanischen Reichen erlangte die Kirche noch weitere Begünstigungen, namentlich die Anerkennung der kirchlichen Bestimmungen über die Gültigkeit formloser Verfügungen ad pias causas, eine in integrum restitutio, wie ein Minderjähriger, gegen bedeutendere Verletzungen, falls es an einem sonstigen Mittel zur Abhilfe fehlte; endlich theilweise wenigstens und zeitweilig die Anerkennung der Steuerfreiheit des Kirchengutes (vgl. Phillips, Lehrbuch des K.-R. § 205; Vering, Lehrbuch § 205). Neben diesen Begünstigungen hat es aber auch an staatlichen Eingriffen in das Recht und den Besitzstand der Kirche nicht gefehlt. Daß solche bereits in der ältern Zeit, wenn auch nur vereinzelt, stattgefunden haben, erfahren wir durch die Klagen des Hosius von Corduba und des hl. Hilarius von Poitiers gegen den Kaiser Constantius, sowie durch die Klagen des hl. Cyrill von Alexandrien und des hl. Leo des Gr. gegen Kaiser Valentinian (vgl. Braun a. a. O. 74 und 78). Große thatsächliche Eingriffe in das Kirchengut fanden dann später im fränkischen Reiche statt. Schon in der merowingischen Zeit vergaben dort die Könige vielfach Kirchengüter, namentlich Zehnte, an weltliche Große. Unter den Söhnen Karl Martells wurden sogar die Kirchengüter in verschiedenen Formen ganz eingezogen (säcularisirt), um sie zu Beneficien für die königlichen Vasallen und Großen des Reiches zu verwenden. Unter den nachfolgenden Königen fanden zwar Restitutionen statt, aber es kamen doch fortwährend theilweise Confiscationen von Kirchengütern vor, und viele Kirchen und Klöster blieben in weltlichen Händen (vgl. Walter, Kirchenrecht § 248 und Deutsche Rechtsgeschichte I, § 80). Gegen diese Beraubungen der Kirche erhoben die Päpste und die Concilien laut ihre Stimme, unter Festsetzung der schwersten geistlichen Strafen; aber daß sie nur theilweise ihren Zweck erreichten, ergibt sich daraus, daß die Klagen über Entfremdungen von Kirchengütern, namentlich von Zehnten, bis in das spätere Mittelalter fortdauerten (vgl. Conc. Lateran. I, a. 1123, c. 14; Lateran. II, a. 1139, c. 10; Lateran. III, a. 1179, c. 14). Auch begann bereits während dieser Periode (im Orient schon vorübergehend im 10. Jahrhundert, im Abendlande seit dem 13.) die Erlassung sogen. Amortisationsgesetze, durch welche der Vermögenserwerb der Kirche, namentlich der Erwerb von Immobilien, von einer staatlichen Genehmigung abhängig gemacht wurde (vgl. d. Art. Amortisation). Im Uebrigen war aber während des Mittelalters von dauernden Eingriffen in die Organisation der kirchlichen Vermögensangelegenheiten durch eine selbständige staatliche Gesetzgebung in dieser Materie keine Rede. Die Fürsten des Mittelalters überschritten wohl in ihrer Eigenschaft als Schirmherren der Kirche bisweilen die Grenzen ihrer Befugnisse, sie griffen oft thatsächlich die Kirchengüter an, aber sie erkannten doch principiell stets das Recht der Kirche, ihr Vermögen durch ihre Organe und nach ihren eigenen Gesetzen zu verwalten und zu verwenden, an. Darin trat aber seit dem 16. Jahrhundert eine allmälig fortschreitende Aenderung ein. Die zum Protestantismus übergetretenen Landesherren, welchen in den kirchlichen Angelegenheiten ihrer Confession das weitestgehende Bestimmungsrecht zustand, behandelten die katholische Kirche, soweit dieselbe in ihren Ländern bestehen geblieben, oder wenn ihnen in der Folge katholische Gebietstheile zufielen, durchweg nach denselben Grundsätzen wie die protestantische. Sie erließen namentlich hinsichtlich der Vermögensverwaltung für die katholische Kirche Gesetze und Verordnungen, welche dieselbe ähnlich wie ihre Confession unter die Controle des Staates stellten (vgl. u. a. das preußische Landrecht). Das Vorgehen der protestantischen Fürsten blieb aber auch nicht ohne Rückwirkung auf die katholischen Landesherren. Offenbar unter dem Einflusse des reformatorischen Princips von der Kirchenhoheit des Staates fing man auch in den katholischen Staaten seit dem 16. Jahrhundert an, in die kirchlichen Vermögensangelegenheiten hineinzudecretiren. In Frankreich und ebenso in den katholisch gebliebenen Ländern Deutschlands, in Bayern, Oesterreich u. s. w., wurden seit dem 16. Jahrhundert staatlicherseits Gesetze und Verordnungen erlassen über die kirchliche Vermögensverwaltung, welche dieselbe unter die Vormundschaft des Staates stellten. So

war die Kirche schon seit dem 16. Jahrhundert und namentlich im 17. und 18. Jahrhundert in der Besorgung ihrer Vermögensangelegenheiten nicht mehr frei. Die weltliche Auctorität trat mehr und mehr vor der kirchlichen bei dieser Materie in den Vordergrund. Seitdem sind aber noch weitergehende Eingriffe des Staates in das Gut und die Vermögensangelegenheiten der Kirche gefolgt, und namentlich haben sich neue Anschauungen über das Eigenthumsrecht der Kirche gebildet, welche das letztere im Princip negiren. Hatte die Kirche schon im 16. und 17. Jahrhundert durch die Glaubensspaltung einen beträchtlichen Theil ihres Vermögens an die Protestanten verloren, so erlitt sie doch erst die größten Verluste gegen Ende des 18. und im 19. Jahrhunderte durch den großen Raub der Kirchengüter in den katholischen Ländern, die sogen. Säcularisationen. In Frankreich wurde während der Revolution das sämmtliche Vermögen der Kirche, einschließlich des Pfarr- und Fabrikgutes und selbst der Messenstiftungen, eingezogen und verschleudert. In Deutschland, wo schon die Gebiete des linken Rheinufers durch die französischen Confiscationen mitbetroffen waren, wurden 1803 zur Entschädigung der weltlichen Fürsten alle geistlichen Territorien, bischöflichen Domänen, Güter der Domcapitel, Stifte, Abteien und Klöster säcularisirt (Reichsdeputationshauptschluß vom 25. Februar 1803, § 34—37. 61). Das Pfarrkirchengut und die Stiftungen blieben erhalten; jedoch kamen durch die Aufhebung der Stifte und Klöster, welche mit den ihnen incorporirten Pfarreien auch deren Zehntrechte besessen hatten, viele Zehnten an die Landesherren. In den Bewegungen des Jahres 1848 wurden in vielen deutschen Ländern durch einen neuen Eingriff in das kirchliche Eigenthumsrecht die Zehnten überhaupt theils für ablösbar erklärt, theils aufgehoben. In neuerer Zeit sind auch Confiscationen des Kirchenvermögens in Spanien gefolgt, und in Italien dauern solche noch heute fort. Die Kirchengüter, welche in glaubensstarken Zeiten zum großen Theile von christlichen Herrschern gestiftet worden, welche durch den Fleiß und die Sparsamkeit der kirchlichen Verwalter zu Reichthümern angewachsen waren, sind demnach jetzt fast in allen Ländern infolge staatlicher Maßnahmen, für welche man vergeblich nach einer rechtlichen Basis sucht, bis auf einen verschwindenden Theil verloren gegangen — nicht zum Heile, sondern zum Schaden des Socialwohles (vgl. Moulart, L'Église et l'État, 3e éd., Louv. 1887, 561 s.; Ehrle, Beiträge zur Geschichte und Reform der Armenpflege, Freiburg 1881; Schneemann, Freiheit und Unabhängigkeit der Kirche 79 ff.). Hand in Hand mit den Säcularisationen gingen auch neue Eingriffe in das Vermögensrecht der Kirche. Als in Frankreich nach der Revolution die äußere Ordnung der Kirche wiederhergestellt werden sollte, wurden dort einseitig durch die Staatsgewalt eine Reihe von Gesetzen und Verordnungen in kirchlichen Vermögensangelegenheiten (die organischen Artikel von 1802, das Fabrikdecret von 1809 u. a.) erlassen, welche im Widerspruche mit der ganzen Vergangenheit auf dem Princip beruhen, daß die Vermögensfähigkeit der Kirche eine Concession des Staates sei, und daß folglich der letztere auch befugt sei, über die Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens und über das Maß des Einflusses der Kirchenoberen in Vermögensangelegenheiten nach Gutdünken zu decretiren. Diese Anschauungen sind seitdem fast ausnahmslos in der außerkirchlichen Wissenschaft sowohl als in der staatlichen Praxis herrschend geblieben. Auf denselben beruht auch durchweg die Staatsgesetzgebung über kirchliche Vermögensangelegenheiten in Deutschland. In einzelnen Ländern, wie in Preußen, war zwar in der Mitte des Jahrhunderts, infolge der damals erlassenen Verfassungen, eine factische Wendung zum Bessern eingetreten, aber in der jüngsten Zeit ist man auch dort wieder zu der frühern Bevormundung der Kirche in der Verwaltung ihres Vermögens zurückgekehrt.

III. Das Rechtssubject des Kirchenvermögens. Ueber die Frage, wem das Eigenthum an den Kirchengütern zustehe, haben sich sehr verschiedene Ansichten gebildet. Unter Anderen sind als Eigenthümer bezeichnet worden: Gott, Christus als Mensch, die Heiligen, die Armen, der Papst, die Bischöfe, die allgemeine Kirche, die Einzelkirchen und Einzelinstitute, die kirchlichen Gemeinden und gar die politischen Gemeinden und der Staat. Nach den oben dargelegten Principien hängt die Entscheidung der Controverse ausschließlich vom Kirchenrechte ab. Die Kirche ist vermöge ihrer Natur und ihrer göttlichen Stiftung ohne Zuthun des Staates vermögensfähig, und sie hat auch, und zwar ausschließlich, die Macht, eigene vermögensrechtliche juristische Personen auf dem ihr allein gehörigen Gebiete zu schaffen (vgl. Lehmkuhl a. a. O. VIII, 512 ff.). Folglich hängt die Entscheidung der Frage, wer thatsächlich der unmittelbare Rechtsträger des Kirchengutes ist, einzig von der Untersuchung ab, wen die Kirche durch ihr Recht als solchen erklärt. Damit kommen von vornherein alle Theorien in Wegfall, welche im offenbaren Widerspruche mit dem Kirchenrechte den Staat, die bürgerlichen Gemeinden u. s. w. als Eigenthümer des Kirchengutes bezeichnen. Aber auch auf dem Boden des Kirchenrechtes ist die Frage controvers, wer der unmittelbare Rechtsträger des Vermögens ist. Das canonische Recht spricht sich über diese Frage nirgendwo ex professo aus. Die kirchlichen Rechtsquellen enthalten vielmehr nur gelegentliche Aeußerungen, und auf diesen basiren die verschiedenen Theorien. Einzelne der letzteren sind nun offenbar durch ein Mißverständniß der Quellen entstanden. Wenn in den kirchlichen Rechtsquellen vielfach Gott, Christus, der hl. Petrus und hin und wieder auch die Armen als Eigenthümer des Kirchenvermögens genannt werden, so hat man damit niemals rechtliche Theo-

rien aufstellen wollen, sondern nur den Gedanken ausgesprochen, daß das Kirchengut in besonderer Weise Gott geweiht, aus Verehrung gegen die Heiligen geschenkt, zum großen Theile zur Verwendung für die Armen bestimmt ist. Dieselben Quellen, welche Gott, Christus u. s. w. als Eigenthümer des Kirchengutes nennen, bezeichnen ganz andere Rechtsträger desselben, wenn sie sich juristisch ausdrücken (vgl. Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts, 2. Aufl., 435 ff.; Hirschel, Das Eigenthum am kathol. Kirchengute, im Arch. f. kathol. Kirchenrecht XXXIV, 259 ff.; die Theorie des göttlichen Eigenthums wird von Neueren bes. vertreten von Seitz, Das Recht des Pfarramts I, Regensb. 1840; die Armentheorie von Thomassin, Vet. et nova disc. eccles., P. 3, l. 3, c. 26 sq.). — Aehnlich verhält es sich mit der Theorie, welche dem Papste oder den Bischöfen das Eigenthumsrecht am Kirchengute zuschreibt. Wenn in amtlichen kirchlichen Documenten der Papst und die Bischöfe, namentlich der erstere, bisweilen Eigenthümer des Kirchengutes genannt werden (vgl. Rotae dec. 775, 846, nr. 11), so soll damit nur das Verfügungsrecht der Kirchenoberen bezeichnet, keineswegs aber ein wirkliches Eigenthumsrecht derselben statuirt werden (vgl. S. Thom., Summa 2, 2, q. 100, art. 1 ad 7; Phillips, Kirchenrecht II, 597). Vereinzelt wurde früher auch von katholischen Kirchenrechtslehrern, unter Berufung auf Stellen des römischen Rechtes, die Meinung vertreten, daß die einzelne Kirchengemeinde als Corporation Eigenthümer des Kirchengutes sei (Walter, Lehrb. des Kirchenrechts, 1.—9. Aufl.; Brendel, Handbuch des kathol. und protestant. Kirchenrechts, 3. Aufl., Bamberg 1840, § 449; von Civilisten vgl. namentlich Savigny, System des röm. Rechtes, Berlin 1840, II, 266). Allein diese Theorie, welche heute aus dem katholischen Kirchenrechte gänzlich verschwunden, und welche auch von den namhaftesten protestantischen Auctoren wenigstens hinsichtlich des katholischen Kirchengutes fallen gelassen ist (vgl. Richter-Dove, Lehrb. des kathol. u. evang. Kirchenrechts, § 302), steht in einem offenbaren Widerspruche mit der Verfassung der Kirche, mit dem kirchlichen Rechte und der Geschichte des Kirchengutes. Die Kirchengemeinden haben zunächst in der katholischen Kirche gar keine von dem betreffenden Institut, zu welchem sie gehören, getrennte, selbständige Existenz, beide bilden vielmehr zusammen eine kirchliche Einrichtung, eine Pfarrei u. s. w. Noch viel weniger können die Gemeinden als Corporationen, juristische Persönlichkeiten angesehen werden. Sie werden nicht gebildet durch den Willen der einzelnen Mitglieder, durch den Zusammentritt derselben zu einer Gesellschaft, sondern durch die kirchlichen Oberen, den Papst, die Bischöfe, welche bei der Errichtung einer Diöcese, einer Pfarrei für dieselben, den kirchlichen Interessen entsprechend, einen größern oder kleinern District abgrenzen. Die Kirchengemeinden haben auch, nachdem sie gebildet sind, keinen selbständigen Willen, nicht einmal hinsichtlich ihres Fortbestehens: sie werden vielmehr, wenn auch nach Anhörung der Betheiligten, mit anderen vereinigt oder getheilt durch einen Willensact des Papstes bezw. des Bischofs. Sie haben auch aus sich keinerlei rechtliche Einwirkung auf das Kirchengut, auf die Verwaltung und Verwendung desselben, sondern die ihnen zustehende Betheiligung bei der Verwaltung u. s. w. beruht nur auf einer Concession der Kirchenoberen. Bei der Annahme eines Eigenthumsrechtes der Gemeinden bleibt es ferner vollständig unerklärlich, daß in derselben Gemeinde vielfach verschiedene selbständige Institute, die Kirchenfabrik, die Pfarrpfründe, Beneficien aller Art bestehen, welche unter einander kaufen, verkaufen, tauschen können, ohne daß die Gemeinde auch nur gehört wird. Endlich rührt historisch das Kirchenvermögen zum größten Theile keineswegs von den Gemeinden her, sondern dasselbe war meist schon vor der Bildung der Kirchengemeinden vorhanden, oder es wurde doch nachher der Kirche, dem Beneficium u. s. w. von Schenkgebern zugewendet, welche am allerwenigsten an eine Beschenkung der Gemeinden gedacht haben. Angesichts alles dessen ist die Theorie vom Gemeindeeigenthum am Kirchenvermögen offenbar juristisch unhaltbar, zumal die Quellenstellen, welche zur Unterstützung derselben angeführt werden, mit der größten Leichtigkeit anders zu erklären sind (vgl. Evelt, Die Kirche und ihre Institute auf dem Gebiete des Vermögensrechtes, Soest 1845, § 8 ff.; Schulte, De rerum eccles. Domino, Berolini 1851). Demnach kommen nur zwei Theorien ernstlich in Betracht: die Gesammtkirchentheorie, welche in der Gesammtkirche das Subject alles kirchlichen Eigenthums erkennt, und die Institutentheorie, welche in den einzelnen kirchlichen Instituten den Rechtsträger des Kirchenvermögens sieht. Von diesen beiden Ansichten hat jedwede namhafte Rechtslehrer als Vertreter. Beide sind auch vereinbar mit dem kirchlichen Recht; die Rechtsquellen können sowohl in dem einen als dem andern Sinne erklärt werden. Beide stellen auch das Kirchenvermögen als kirchliches, als Eigenthum der Kirche, vollkommen sicher. Thatsächlich kommen sich auch beide Theorien bei den Einschränkungen, welche die beiderseitigen Vertreter ihren Ansichten beifügen, sehr nahe. Nach den Vertretern der ersteren Theorie ist die Kirche als Anstalt Eigenthümerin des gesammten Kirchengutes. Aber „wie die allgemeine, über den Erdkreis ausgedehnte Kirche in Wirklichkeit räumlich nicht als Eine sichtbares Dasein hat, sondern nur in ihren einzelnen Kirchen und Anstalten wirklich ist, so existirt das Kirchenvermögen gleichfalls nur dadurch, daß es mit den einzelnen Kirchen und Anstalten, durch welche die allgemeine Kirche in Wirklichkeit tritt, verbunden ist. Die einzelnen Anstalten und Kirchen werden daher in den Quellen neben der allgemeinen Kirche als Eigenthümer im rechtlichen Sinne des Wortes bezeichnet; denn sie sind solche, weil ihr Eigenthum zugleich das Eigenthum der allgemeinen Kirche ist und nur ein solches sein kann, da die einzelne Anstalt oder Kirche eben

selbst nur an dem von ihr eingenommenen Orte die dort in's sichtbare Dasein getretene allgemeine Kirche ist, je nach der größern oder geringern Vollkommenheit, mit welcher die Einzelkirche die Merkmale der allgemeinen Kirche in sich vereinigt" (Hirschel a. a. O. 334. 335; vgl. auch Phillips, Lehrbuch des Kirchenrechts 438 ff.). Die Einzelkirche oder Anstalt ist also nach der Gesammtkirchentheorie juristische Persönlichkeit, Eigenthümerin, nur nicht in ihrer Eigenschaft als besonderes Institut, sondern als Verwirklichung der allgemeinen Kirche an dem besondern Orte. Die Vertreter der Institutentheorie erklären ausdrücklich, daß die Einzelkirchen keine in sich abgeschlossenen, für sich allein bestehenden, absolut selbständigen Rechtssubjecte sind, vielmehr nur dadurch rechtliche Existenz haben, daß sie zu der allgemeinen Kirche gehören und sich ihrer Verfassung in jeder Weise unterwerfen; daß sie, weil ihr Zweck die Repräsentanz der sichtbaren Kirche und die bleibende Erfüllung ihres Zweckes ist, nur erwerbsfähig sind zu dem allgemeinen kirchlichen Zwecke; daß ihr Vermögen schlechthin Kirchengut ist, welches bei dem Eingehen des Einzelinstituts, bei dessen Abfall von der Kirche in die Disposition der allgemeinen Kirche kommt (vgl. Schulte, System des Kirchenrechts 485 ff.). So kommen sich in der That die beiden Theorien sehr nahe. Trotzdem läßt sich wohl nicht läugnen, daß die Gesammtkirchentheorie, welche jetzt von den meisten Canonisten vertreten wird, dem Wesen und der Verfassung der Kirche am meisten entspricht, und daß sie namentlich auch eine tiefere Erklärung bietet für das weitgehende Verfügungsrecht des Papstes und der Bischöfe über das gesammte Kirchenvermögen bezw. über das Diöcesankirchengut und für die große vermögensrechtliche Unselbständigkeit der Einzelkirchen und Institute. Welche Theorie man aber auch adoptirt, die Vermögensfähigkeit der Gesammtkirche darf niemals geläugnet werden. Die Gesammtkirche ist als Anstalt aus sich, vermöge ihrer Stiftung vermögensfähig, und sie besitzt auch, abgesehen von der Theorie, welche ihr das Eigenthum an dem gesammten Kirchenvermögen zuschreibt, Vermögen, z. B. in der camera apostolica. Wenn von einzelnen Auctoren selbst die Möglichkeit bestritten wird, daß die Gesammtkirche eine Rechtspersönlichkeit sein oder werden könne, so beruht dieses auf Unklarheit der Begriffe oder auf der falschen Grundanschauung, daß die kirchliche Vermögensfähigkeit ihre Quelle in der staatlichen Verleihung habe (vgl. für die Gesammtkirchentheorie Evelt a. a. O.; Phillips, Kirchenrecht II, 585 ff.; Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 206; Hirschel a. a. O.; Maas, Ueber das Rechtssubject u. s. w. des Kirchen-, Schul- und Stiftungsvermögens, im Archiv für katholisches Kirchenrecht IV, 503 ff. V, 1 ff.; Schmitz, Die Eigenthumsfrage am Kirchenvermögen und die neuere staatliche Gesetzgebung, im Archiv LXI, 255 ff. — für die Institutentheorie Schulte a. a. O.; Braun a. a. O.; Richter-Dove, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 302).

IV. Das geltende Recht. 1. Die Erwerbsfähigkeit der Kirche und ihrer Institute ist in den Staaten des deutschen Reiches durchweg anerkannt, wenn auch unter vielfachen Beschränkungen. In Preußen ist zur Erwerbung unbeweglichen Vermögens für Bisthümer, Capitel und kirchliche Institute jeder Art die Staatsgenehmigung erforderlich, und Schenkungen und letztwillige Zuwendungen an inländische oder ausländische Corporationen oder andere juristische Personen bedürfen, wenn ihr Werth die Summe von tausend Thalern übersteigt, die staatliche Genehmigung, welche auch auf einen Theil der Schenkung oder letztwilligen Zuwendung beschränkt werden kann; fortwährende Leistungen werden hierbei mit fünf vom Hundert zu Capital berechnet (Ges. v. 20. Juni 1875, § 50, N. 1; v. 7. Juni 1876, § 2, N. 1; vom 23. Februar 1870, § 2, N. 3). In Bayern ist die Erwerbsfähigkeit der Kirche durch die sog. Amortisationsgesetze beschränkt, und Zuwendungen an auswärtige fromme Stiftungen sind ohne ausdrückliche königliche Genehmigung verboten (s. das Nähere über die bayer. Amortisationsges. bei Silbernagl, Lehrbuch d. K.-R. 612). Deßgleichen bestehen Beschränkungen des kirchlichen Vermögenserwerbes in Würtemberg, Baden, im Großherzogthum Hessen-Darmstadt, Sachsen-Weimar und Elsaß-Lothringen. Im Königreiche Sachsen und in Oldenburg unterliegt der kirchliche Erwerb keinen Beschränkungen (s. das Nähere bei Schulte, Die juristische Persönlichkeit der katholischen Kirche u. s. w., Gießen 1869; vgl. Silbernagl, K.-R. a. a. O.). In Oesterreich erklärt zwar das Staatsgrundgesetz vom 21. December 1867, Art. 6, die Zulässigkeit von Beschränkungen des kirchlichen Erwerbes im Wege des Gesetzes, aber thatsächlich sind solche Beschränkungen nicht gemacht worden (vgl. Schulte a. a. O. 87). — Die gemeinrechtlichen Begünstigungen der Kirche hinsichtlich des Vermögenserwerbes und des Vermögensrechtes überhaupt sind in der neuern Staatsgesetzgebung nur zum kleinen Theile erhalten worden. Das preußische, französische und österreichische Recht kennen kein Privileg hinsichtlich der Form der Testamente. In Bayern aber bedürfen testamentarische Zuwendungen an Kirchen, wie nach dem canonischen Rechte, keiner Form, sondern es genügt, daß solche letztwilligen Dispositionen bewiesen werden können und die Testirfreiheit des Erblassers keinem Zweifel unterliegt (vgl. Silbernagl a. a. O. 618). — Von der Zahlung der Erbschaftssteuer und anderer Stempelsteuern sind Kirchen und milde Stiftungen in den meisten Ländern ganz oder theilweise befreit (N. 2, Tit. 1 des Tarifs zum preuß. Erbschaftssteuerges. v. 30. Mai 1873; Ges. v. 7. März 1822; bayer. Ges. v. 18. August 1879; sächs. Gesetz v. 13. Nov. 1876). Außerdem sind in Preußen die Kirchen, Kapellen und andere dem öffentlichen Gottesdienste gewid-

mete Gebäude, die Dienſthäuſer der Biſchöfe, Dom- und Curatgeiſtlichen und ſonſtiger mit geiſtlichen Functionen bekleideten Perſonen, der Küſter und anderer Diener des öffentlichen Cultus von der Gebäudeſteuer frei (Geſ. v. 21. Mai 1861), und die Grundſtücke, welche zum Vermögen der Kirchen oder Kapellen, oder beſonderer zur Unterhaltung von Kirchen beſtimmten Fonds oder milder Stiftungen, ſowie zur Dotation der Biſchöfe, Dom-, Curat- oder Pfarrgeiſtlichen oder ſonſtiger mit geiſtlichen Functionen bekleideter Perſonen oder der Küſter und anderer Diener des öffentlichen Cultus gehören, ſind von der Grundſteuer (Geſ. v. 21. Mai 1861), die Dienſtgrundſtücke der Geiſtlichen und Kirchendiener von Gemeindeauflagen (§ 4 der Städteordnung v. 30. Mai 1853) und alle Kirchen, Pfarreien, Kaplaneien, Vicarien und Küſtereien inſoweit von Zahlung der Gerichtskoſten befreit, als die Einnahme derſelben die etatsmäßige Ausgabe nicht überſteigt und dieſes durch ein von der ſtaatlichen Aufſichtsbehörde ausgeſtelltes Atteſt beſcheinigt wird (Geſ. v. 10. Mai 1851). — In Bayern ſind die Kirchenſtiftungen von der Capitalrentenſteuer dann befreit, wenn ſie dadurch außer Stand geſetzt würden, ihre Zwecke vollſtändig zu erfüllen (Silbernagl, Verfaſſung und Verwaltung ſämmtlicher Religionsgeſ. in Bayern 385). — In Sachſen beſteht eine theilweiſe Immunität (vgl. Weber, Sächſiſches Kirchenrecht II, 2, 2. Aufl., 603 ff.). — In Baden ſind die Kirchen von der Häuſerſteuer befreit (Geſ. v. 26. Mai 1866). — Nach dem preußiſchen Landrechte findet gegen Kirchen nur die Verjährung von 44 Jahren ſtatt (Th. I, Tit. 9, § 529). Nach dem bayeriſchen Landrecht werden Immobilien und Rechte der Kirchen und milden Stiftungen erſt in 40 Jahren präſcribirt (Kreittmayr, Anm. zum bayer. Landr., Th. II, Kap. 4, § 3). Im deutſchen Reiche haben Kirchen und Schulen bei Concurſen ein Vorzugsrecht wegen der nach Geſetz oder Verfaſſung zu entrichtenden Abgaben und Leiſtungen aus dem letzten Jahre vor Eröffnung des Verfahrens vor anderen Concursgläubigern und zwar in der dritten Rangordnung der Bevorzugten (deutſche Concursordn. v. 10. Febr. 1877, § 54, N. 3).

2. Die Beſtandtheile des Kirchenvermögens. Die Kirchengüter (res ecclesiasticae) theilt man ein in heilige Sachen (res sacrae), welche durch Conſecration oder Benediction für den liturgiſchen Gebrauch beſtimmt worden ſind, und in gewöhnliche Kirchenſachen (res ecclesiasticae ſchlechthin), welche zur Beſtreitung der Koſten für die verſchiedenen kirchlichen Bedürfniſſe dienen. Conſecrirt werden Kirchen, Altäre, Kelche und Patenen (res consecratae). Die Benediction erhalten die liturgiſchen Gewänder, die Altartücher, Kelchvelum, Palla und Corporale, das Tabernakel, das Ciborium und die Monſtranz, die Gefäße zur Aufbewahrung der heiligen Oele, die Reliquienbehälter, Crucifixe und Heiligenbilder, die Kirchenglocken und die Kirchhöfe (res benedictae). Zu den gewöhnlichen Kirchenſachen gehört, mit Ausſchluß der conſecrirten und benedicirten Sachen, das geſammte Kirchengut, die im Eigenthum der Kirche ſtehenden Grundſtücke, Renten, Capitalien, Werthpapiere u. ſ. w. und die Primitien, Oblationen und Zehnten. Nach der Beſtimmung der verſchiedenen Maſſen unterſcheidet man: a. Das Pfründevermögen. Nach den kirchlichen Beſtimmungen ſoll mit jedem Kirchenamte regelmäßig eine Dotation in beſtimmten, ſtändigen und ertragbringenden Gütern verbunden ſein zu dem Zwecke, dem Inhaber des Amtes einen entſprechenden Lebensunterhalt zu gewähren. Die Geſammtheit der ſo mit einem Kirchenamte für immer verbundenen Güter und nutzbringenden Rechte, Grundſtücke, Capitalien, Renten, Zehnten, Primitien, Oblationen u. ſ. w. bildet das Pfründevermögen. In der Verwendung der Einkünfte iſt der Pfründner rechtlich frei; nur iſt er verpflichtet, die nach der Beſtreitung ſeines ſtandesgemäßen Unterhaltes verbleibenden Ueberſchüſſe des Pfründeeinkommens zu guten Zwecken zu verwenden. In Deutſchland ſind durch die Säculariſationen zu Anfang des gegenwärtigen Jahrhunderts die Pfründengüter, namentlich die der höheren Kirchenämter, zum großen Theile verloren gegangen. Dafür ſind in den Concordaten und Circumſcriptionsbullen fixirte Staatsgehälter ausgeſetzt, welche neben den vielfach vorhandenen Wohnungen jetzt die Dotation der betreffenden Aemter bilden. Bei vielen Pfarreien ſind die Pfründengüter noch erhalten, und Neuerrichtungen erfolgen durchweg nur nach vorheriger Conſtituirung einer Dotation in ſtändigen Vermögensſtücken. — Primitien, Erſtlinge von Feldfrüchten und Thieren, welche in den erſten chriſtlichen Jahrhunderten vielfach freiwillig dargebracht wurden, ſpäter auch durch Kirchengeſetze ausdrücklich vorgeſchrieben waren, ſind heute im Allgemeinen außer Uebung gekommen. Wo aber der Gebrauch noch beſteht, wie vielfach im Morgenlande, werden die Primitien mit Recht gefordert. An die Stelle der alten Oblationen ſind, abgeſehen von freiwilligen Gaben, welche vielfach auf Grund von localen Gewohnheiten bei verſchiedenen Veranlaſſungen geſpendet werden, die Meßſtipendien (ſ. d. Art.) und Stolgebühren getreten. Letztere ſind normirte Abgaben, welche namentlich bei Trauungen und Begräbniſſen zum Unterhalte der Pfarrer gegeben werden. Nach dem Decretalenrechte iſt der Zehnte eine Abgabe, welche der Pfarrer von allen ſeinen Parochianen und von allen Früchten der Grundſtücke und allen Thieren zu beziehen hat, ohne daß die Pflichtigen die Betriebskoſten abziehen dürfen. Wer dem Pfarrer gegenüber ein Zehntrecht zu beſitzen behauptet, muß daſſelbe beweiſen. Dieſe Grundſätze des canoniſchen Rechtes haben ſich jedoch, da eine Menge von Zehnten ſäculariſirt worden ſind, keineswegs allgemein erhalten, ja in manchen Ländern haben die Zehnten überhaupt aufgehört. In Frankreich wurden ſie durch die

Revolution ganz, in vielen Theilen Deutschlands in den Bewegungen des Jahres 1848 mit Entschädigung (Ablösung), welche aber nicht entsprechend war, aufgehoben. — b. Das Fabrikvermögen. Wie die Kirchenämter, so soll auch jede Kirche bei ihrer Errichtung zur Bestreitung der Kosten des Gottesdienstes und zur Unterhaltung des Kirchengebäudes mit einer Dotation in Grundeigenthum, Capitalien, Renten, Zehnten oder anderen nutzbringenden Rechten versehen werden. Dieses Dotalgut bildet mit den später durch Geschenke, Vermächtnisse, Stiftungen hinzugekommenen Zuwendungen das Fabrikvermögen der Kirche. Gewöhnlich gehört dazu noch eine Reihe zufälliger Einnahmen aus Opfern, Gebühren bei bestimmten Functionen, z. B. bei Begräbnissen, aus der Miethe der Kirchenstühle u. s. w. Für die Fälle, wo die Erträge des Fabrikvermögens zur Bestreitung der Bedürfnisse nicht ausreichen, hat theils die allgemeine, theils die particulare Gesetzgebung anderweitige Fürsorge getroffen. Letzteres ist namentlich geschehen hinsichtlich der Kosten für die Reparatur und den Neubau der Kirchengebäude (vgl. d. Art. Baulast). — c. Das Vermögen der kirchlichen Stiftungen, der Klöster, Seminarien und kirchlichen Wohlthätigkeitsanstalten. Wohlthätigkeitsanstalten (Hospitäler, Waisenhäuser u. s. w.), welche nicht kirchliches Eigenthum sind, unterstehen nach den Kirchengesetzen als religioni annexa doch der Aufsicht des Bischofes (Conc. Trid. Sess. XXII, c. 8 De ref.) auch hinsichtlich der Verwaltung des Vermögens (Conc. Trid. l. c., c. 9).

3. Die Verwaltung des Kirchenvermögens. Nach dem geltenden Kirchenrechte steht die Verwaltung der bischöflichen Mensalgüter dem Bischofe, die der Cathedral- und Collegiatkirchen den Capiteln derselben, die der Pfründegüter den Beneficiaten zu. Die Verwaltung des Fabrikvermögens der Pfarrkirchen kam nach der Specialisirung des Kirchenvermögens an die Pfarrer, welche die Geschäfte zunächst allein besorgten. Später (seit dem 14. und 15. Jahrhundert) bildete sich die Sitte, auch weltliche Mitglieder der Kirchengemeinde zuzuziehen. Das Concil von Trient hat diese Gewohnheit, welche in der Folge allgemein geworden ist, gebilligt, indem es sagt, daß die administratores fabricae cujusvis ecclesiae tam ecclesiastici quam laici sein könnten (Sess. XXII, c. 9 De ref.). Die dem Laienstande angehörigen Verwalter, Kirchmeister, Kirchenväter, Kirchenvorsteher u. s. w. (vgl. den Art. Fabrica eccles.), welche unter unmittelbarer Mitwirkung und Leitung des Pfarrers und unter Aufsicht des Bischofs ihr Amt zu führen haben, werden gemeinrechtlich vom Bischofe ernannt. Dem letztern steht auch das unbedingte Disciplinarrecht über dieselben, sowie das Absetzungsrecht zu. Ueber den Wirkungskreis der unmittelbaren Verwalter des Kirchenvermögens ist gemeinrechtlich nichts Näheres bestimmt. Nach dem Zwecke ihres Amtes haben sie die Erhaltung der Kirche, deren Güter und Mobilien zu überwachen, die Einnahmen und Ausgaben zu besorgen, nicht etatmäßig zu verwendende natürliche Früchte zu verwerthen, die Grundstücke zu verpachten, rückständige Zinsen und andere Leistungen beizutreiben, aufgekündigte oder freiwillig heimgezahlte Capitalien in Empfang zu nehmen, die letzteren und sonstige Geldvorräthe unter gehöriger Sicherstellung verzinslich anzulegen. Ihre rechtliche Stellung der Kirche gegenüber ist die des Vormundes (c. 3, X 1, 41). Deßhalb müssen sie wie dieser beeidigt werden, haben ein Inventar aufzunehmen und jährlich dem Bischofe Rechnung zu legen (c. 2, § 1, Clem. 3, 11; Conc. Trid. Sess. XXII, c. 9 De ref.). Zur Prozeßführung und zu allen Acten der Veräußerung bedürfen sie die Ermächtigung seitens des Bischofs (c. 6. 12, X 3, 13; c. un. Extravag. comm. 3, 4). Wie der Vormund, so sind auch die Kirchenverwalter für den Schaden, welcher aus ihrer Verwaltung der Kirche erwächst, zur Schadloshaltung verpflichtet, und die Kirche hat an ihrem Vermögen eine stillschweigende Hypothek. Für ein Capital, welches der Verwalter ohne höhere Ermächtigung aufnahm, ist das Kirchenvermögen nur insofern haftbar, als eine versio in rem, d. h. die Verwendung desselben zum Nutzen der Kirche nachgewiesen wird (c. 4, X 3, 22). Selbst gegen eine an sich rechtsbeständige, aber die Interessen der Kirche verletzende Handlung des Verwalters kann dieselbe sich in integrum restituiren lassen (c. 1, X 1, 41).

Particularrechtlich waren die Pflichten und Befugnisse der Verwalter des Kirchenvermögens aber stets durch besondere Verordnungen genauer geregelt. — Ueber die Betheiligung des Patrons bei der Verwaltung des Kirchenvermögens s. d. Art. Patronatsrecht. — Heute bestehen in den meisten Ländern staatliche Gesetze über die Verwaltung des Kirchenvermögens. Dieselben greifen, abgesehen davon, daß sie durchweg einseitig vom Staate erlassen worden sind, meist auch dadurch in das Recht der Kirche ein, daß sie theils den Schwerpunkt in die Betheiligung der Kirchengemeinde verlegen, theils die Aufsichtsrechte der Kirchenoberen vielfach beschränken, während sie den Staatsbehörden die weitgehendsten Rechte hinsichtlich der Verwaltung und Verwendung des Kirchenvermögens zutheilen. — Siehe für Preußen das Gesetz über die Vermögensverwaltung in den katholischen Kirchengemeinden vom 20. Juni 1875 und die königliche Verordnung vom 25. September 1875, das Gesetz vom 7. Juni 1876 über die Aufsichtsrechte des Staates bei der Vermögensverwaltung in katholischen Diöcesen und die königl. Verordnung vom 29. September 1876. Vgl. die Commentare von Hinschius, Die preußischen Kirchengesetze der Jahre 1874 und 1875, nebst dem Reichsgesetz vom 4. Mai 1874, Berlin 1875; L. Heinrich, Die Verwaltung des Kirchenvermögens u. s. w., Köln 1876; Schilgen, Das kirchliche Vermögensrecht und die Vermögensverwaltung in den katho-

lischen Kirchengemeinden der gesammten preußischen Monarchie, Paderborn 1885. Für Bayern s. die Darstellung der gesetzlichen Bestimmungen bei Silbernagl, Lehrbuch des Kirchenrechts 641 ff.; vgl. Krick, Handbuch der Verwaltung des Kirchenvermögens im Königr. Bayern diess. d. Rh., Passau 1880. Für Baden, Würtemberg, Großherzogthum Hessen, Königreich Sachsen, Elsaß-Lothringen vgl. Silbernagl a. a. O. 642 ff. Für Oesterreich vgl. Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts, § 208. — Nach den oben dargestellten Principien über das selbständige Vermögensrecht der Kirche können einseitig erlassene staatliche Gesetze über die kirchliche Vermögensverwaltung principiell niemals als berechtigt angesehen werden. Wenn trotzdem die Kirche bei der Ausführung derselben mitwirkt und auch den Gläubigen die Mitwirkung gestattet, so beruht dieses auf einer kirchlichen Concession, welche dadurch gerechtfertigt ist, daß es sich einerseits bei der kirchlichen Vermögensverwaltung um einen Gegenstand handelt, bei welchem die Kirche auf die Ausübung ihrer Rechte theilweise wenigstens verzichten kann, und daß anderseits die Nichtbetheiligung die größte Schädigung des Kirchengutes im Gefolge haben würde (vgl. das confid. Schreiben des Erzbischofs von Köln an die Pfarrer der Erzdiöcese vom 27. Juli 1875 bei Gerlach, Lehrbuch des Kirchenrechts, 5. Aufl., 585 ff.).

4. Veräußerung des Kirchenvermögens. Nach den kirchlichen Grundsätzen, welche seit dem 5. Jahrhundert in den Beschlüssen der Concilien und in päpstlichen Briefen ausgesprochen sind, dürfen die Kirchengüter in der Regel nicht veräußert werden (c. 20. 25. 50. 51, C. XII, q. 2; c. 6, X 3, 13; c. un. Extravag. comm. 3, 4). Wie das römische Recht hat zudem das canonische den Begriff der Veräußerung zu Gunsten des kirchlichen Eigenthums dahin erweitert, daß darunter nicht allein die vollständige Hingabe des Eigenthums durch Verkauf, Schenkung, Tausch, sondern jede Handlung fällt, durch welche das Kirchenvermögen beschwert oder der Bestand desselben verringert wird. Deßhalb gehören zur Veräußerung auch die Verpachtung auf längere Zeit (Conc. Trid. Sess. XXV, De ref. c. 11), die Bestellung einer neuen Erbpacht (c. 5. 9, X 3, 13; c. 2 in VI, 3, 9), die Einräumung von Servituten (L. 7, Cod. 4, 51), die Verpfändung (c. 3, X 3, 21), der Verzicht auf irgend einen Vortheil (c. 1 sq. X 1, 36). Nach allen diesen Richtungen hin ist es stets kirchlicher Grundsatz gewesen, daß das Kirchenvermögen möglichst unversehrt erhalten, und daß in der Regel weder Immobilien, einschließlich der nutzbringenden Rechte, noch einigermaßen werthvolle Mobilien, welche aufbewahrt werden können, veräußert werden sollen. Wenn eine Veräußerung trotzdem rechtliche Geltung haben soll, so muß eine justa causa vorliegen, und zugleich müssen die gesetzlichen Solemnitäten beobachtet werden. Als justae causae sind anerkannt: a. Dringende Nothwendigkeit (urgens necessitas), z. B. die Bezahlung von Schulden der Kirche (c. 2, C. X, q. 2), oder der nothwendige Bau oder die Reparatur der Kirchengebäude, wenn alle anderen Mittel fehlen (c. 6, X 3, 48); b. ein augenscheinlicher Nutzen der Kirche (evidens utilitas, c. 52, C. XII, q. 2; c. 7, X 3, 13); c. ein Werk der christlichen Liebe, z. B. die Unterstützung der Armen zur Zeit einer Hungersnoth (c. 70, C. XII, q. 2). — Die gesetzlichen Solemnitäten sind: a. Eine genaue Untersuchung über das Vorhandensein der justa causa, bei welcher alle zu vernehmen sind, welche bei der Veräußerung rechtlich interessirt sind. Bei der Veräußerung von bischöflichen Tafelgütern, von Gütern des Capitels, der Cathedralkirche und sonstiger Diöcesaninstitute ist die Zustimmung des Domcapitels erforderlich, und zwar muß diese Zustimmung ertheilt werden in einer Sitzung, nach vorheriger Verhandlung, durch förmlichen Beschluß, welcher von allen Mitgliedern zu unterschreiben ist. Der Bischof ist berechtigt, diese Sitzung zu berufen und dabei das Präsidium zu führen (c. 1 in VI, 3, 9; c. 52, C. XII, q. 2; c. 7. 8, X 3, 10; c. 2, X 3, 24). Bei der Veräußerung von Gütern einer Collegiatkirche ist die capitulariter ertheilte Zustimmung des Collegiatcapitels, bei Klostergütern die des Ordensconventes erforderlich. Bei Kirchen, welche kein Collegium von Geistlichen haben, muß der Rector, also bei Pfarrkirchen der Pfarrer gehört werden. Ist eine Pfarrei erledigt, so darf ohne Zuziehung eines ex officio bestellten Vertheidigers über deren Rechte und Güter nicht entschieden werden (c. 1 in VI, 3, 9; S. C. C. 2. Maji 1868, in Acta S. Sedis IV, 80). Ueber die Nothwendigkeit des Consenses des Patrons s. d. Art. Patronatsrecht. Zu den gesetzlichen Solemnitäten gehört b. die Zustimmung des Bischofs, welche durch ein förmliches decretum de alienando ausgesprochen werden muß (c. 52, C. XII, q. 2). Der Generalvicar kann das decretum de alienando nur erlassen, wenn er dazu eine Specialvollmacht hat. Alle Prälaten mit quasiepiscopaler Jurisdiction sind bei Veräußerungen an die Zustimmung des Bischofs gebunden, wenn sie nicht zu den vollständig eximirten (prael. vere nullius) gehören. c. Der Bischof darf dem Eide gemäß, welchen er bei der Consecration schwört, bischöfliche Tafelgüter nur nach Befragung des Papstes veräußern; ebenso schwören die Aebte bei ihrer Benediction, vom Klostervermögen ohne Beirath des apostolischen Stuhles nichts zu veräußern (Pontif. Rom. sub tit. de consecr. electi in episc. et de bened. abbatis). Durch die Constitution Papst Pauls II. Ambitiosae vom Jahre 1468 (c. un. Extravag. comm. 3, 4) wird überhaupt für alle Veräußerungen von kirchlichen Immobilien und werthvollen Mobilien, soweit nicht gesetzlich Ausnahmen festgesetzt sind, der Consens des Papstes verlangt. Alle Veräußerungen von Kirchengütern, welche ohne päpstlichen Consens erfolgen, werden durch die genannte Constitution für unerlaubt und ungültig erklärt und mit be-

stimmten Strafen belegt. Da diese Strafen zum Theile in der Constitution Apostolicae Sedis vom 12. October 1869 aufrecht erhalten sind, richtete ein Bischof an den apostolischen Stuhl u. A. folgende Anfragen: 3. Tandem executioni subjacere declarantur alienantes et accipere praesumentes bona ecclesiastica absque beneplacito Apostolico ad formam Extravagantis „Ambitiosae, de reb. eccles. non alien." Ex infaustis vero casibus, quibus ab initio hujus saeculi bona ecclesiastica affligebantur, aliasque ob causas subortae sunt, vel praetendantur consuetudines sacro juri contrariae, quae non nunquam privilegiis sat vetustis firmari videntur. Circa haec sequentia dubia proferre liceat: a. An ipsa lex beneplaciti Apostolici per Constitutionem (Apost. Sedis) saepe numeratam, licet haec ad limitandas latae sententiae censuras potissimum spectaverit, quasi de novo promulgata sit, ita ut sua vi generaliter omnes liget, atque etiam ligaret, si Constitutio illa Ambitiosae (quam ceteroquin ratam firmamque declarat) vel alia similis non praecessisset. Et si affirmative: b. An vi clausulae derogatoriae in fine novae Constitutionis appositae revocata censeri debeant privilegia antiqua ab ipsa Apostolica Sede concessa alienandi scilicet absque beneplacito Apostolico? c. An derogatio haec extendi etiam debeat ad consuetudines particulares legi de beneplacito Apostolico latae contrarias quamvis immemorabiles? Die Entscheidung der Congreg. S. Officii vom 22. December 1880 lautete: Quoad tertiam partem instantiae Ad 1 sub littera a: Affirmative. Ad 2 sub littera b: Quatenus privilegia de quibus agitur generalia sint, Affirmative; quatenus sint specialia et personalia, Negative. Ad 3 sub littera c: Affirmative (Archiv für katholisches Kirchenrecht XLVI, 27 ff.). Auf Ersuchen ertheilt jedoch der apostolische Stuhl den Bischöfen in der Regel auf zehn Jahre innerhalb bestimmter Grenzen die Vollmacht, für die Veräußerung oder beträchtliche Belastung der Kirchengüter die kirchliche Erlaubniß im Namen des Papstes zu ertheilen (vgl. Vering, Lehrbuch des Kirchenrechts § 216). Veräußerungen geringfügiger Sachen (welche den Werth von 25 Ducaten oder 41 Scudi nicht übersteigen; vgl. Giraldi, Expos. Jur. Pont., P. I, s. 444), Verpachtungen auf drei Jahre, Wiederverleihung heimgefallener Lehen, Erneuerung erloschener Erbpachten oder Errichtung von Emphyteusen auf öde Gründe zum Zwecke der Urbarmachung kann der Bischof ohne weitere Förmlichkeiten vornehmen (c. 53, C. XII, q. 2; c. 2, X 3, 20; c. un. Extravag. comm. 3, 4; c. 7, X 3, 13). Daß auch bei einer gerichtlich nothwendigen Veräußerung die Grundsätze über die Solemnitäten nicht gelten, ist selbstverständlich (vgl. c. 2, C. X, q. 2). Fehlt es bei einer Veräußerung oder Belastung von Kirchenvermögen an einer oder mehreren der vorbezeichneten nothwendigen Voraussetzungen, so ist dieselbe null und nichtig (c. 6. 12, X 3, 13). Der Veräußerer selbst, sogar wenn er eidlich versprochen hat, die Veräußerung nicht anzufechten, dessen Nachfolger, das Capitel und jeder andere Geistliche, ja jeder Katholik, kann die Nichtigkeit der Veräußerung geltend machen (c. 6, X 3, 13; c. 9, X 3, 24). Die Geltendmachung der Nichtigkeit ist aber unter der Voraussetzung der bona fides des Erwerbes der gewöhnlichen canonischen Verjährungsfrist von 40 Jahren unterworfen (c. 9, X 3, 24). Außerdem hat die Kirche bei Veräußerungen, welche den gesetzlichen Bedingungen entsprechen, wenn sie bedeutend verletzt worden ist, die Rechtswohlthat der restitutio in integrum (c. 11, X 3, 13). Die neueren Staatsgesetzgebungen haben die kirchlichen Grundsätze über die Unveräußerlichkeit des Kirchenvermögens im Wesentlichen anerkannt, aber durchweg auch die Gültigkeit der Veräußerungen von der Zustimmung der Staatsbehörde abhängig gemacht (s. das Nähere über die Staatsgesetzgebung bei Silbernagl, Lehrbuch des Kirchenrechts 671 ff.).

Literatur. Außer den im Texte bereits angeführten Werken: Mamachi, Del diritto libero della Chiesa di acquistare e di possedere beni temporali, si mobili che stabili, 3 tom. in 5 voll., Roma 1770; Molitor, Theol. Abhandlung von der Macht der Kirche über die Kirchengüter, Freising 1768; Helfert, Von dem Kirchenvermögen, Prag 1834; Helle, Das kirchliche Vermögen von der ältesten Zeit bis auf Constantin den Großen, Inaugural-Dissertation, Paderborn 1876; Löning, Geschichte des deutschen Kirchenrechts I, 195 ff. II, 632 ff.; Schulte, Die Erwerbs- und Besitzfähigkeit der deutschen katholischen Bisthümer und Bischöfe, Prag 1860; Majer, Ueber das Eigenthum an den geistlichen Gütern, Ulm 1786; Affre, Traité de la propriété des biens ecclésiastiques, Paris 1837; Gräff, Das Eigenthum der katholischen Kirche an den ihrem Cultus gewidmeten Metropolitan-, Cathedral- und Pfarrkirchen, Trier 1859; Montpellier, Evêque de Liège, Défense des droits de Dieu, Liège 1865; Uhrig, Das Kirchengut, ein Versuch zur Lösung der Frage, wem das Eigenthum an den Kirchen u. s. w. zustehe, Augsburg 1867; Dorner, Kurze Erörterung der Rechtsfrage, wem das Eigenthum am Kirchengute zusteht, Rosenheim 1867; Poschinger, Der Eigenthümer des Kirchenvermögens von Christus bis auf Justinian, Inaug.-Dissert., München 1869; Winterstein, Der Begriff der Kirche im kirchlichen Vermögensrechte, Leipzig und Wien 1888; Weilbächer, Wer ist Eigenthümer des Kirchenvermögens nach gemeinem Rechte? Inaugural-Dissert., Limburg 1888; Probst, Die Verwaltung des Kirchenvermögens in den ersten 3 Jahrhunderten, Tübinger Quartalschrift 1872, H. 3; Grashof, Die Gesetze der römischen Kaiser über die Verwaltung und Veräußerung des kirchlichen Vermögens, Archiv für katholisches Kirchen-

recht, XXXVI, 193 ff.; P. Wollmann, De Provisoribus eccl. sec. jus canon., Dissert. inaug., Vratislaviae 1863; J. Wiestner, Alienatio can. rer. eccles. tempor., Ingolst. 1692; J. C. Barthel, De reb. eccles. non alienandis, opusc. jurid., Bamberg. 1756, II, 805 sqq. [Hermes.]

Kirchenversammlung, s. Concil, Provinzial- und Diöcesansynode.

Kirchenvisitation, s. Visitation.

Kirchenvogt und Klostervogt nannte man im Mittelalter denjenigen Beamten, welcher eine Kirche oder ein Kloster in weltlichen Angelegenheiten bei den weltlichen Gerichten zu vertreten hatte und zugleich innerhalb eines kirchlichen Territoriums die bürgerliche Gerichtsbarkeit ausübte. Fast dieselbe Aufgabe hatten schon in früheren Zeiten die sog. Defensores ecclesiae und zum Theil auch die Oekonomen, nur mit dem Unterschiede, daß diese Beiden in der Regel Cleriker, jene aber Laien waren (s. d. Art. Defensor und Kastenvogt). Karl der Große verordnete, daß in wichtigen Rechtsstreitigkeiten von kirchlicher Seite an den Kaiser das Ersuchen um tüchtige Rechtsgelehrte gestellt werde, die dann den Prozeß zu führen hätten (Capit. reg. Franc., ed. Baluze, l. 7, c. 392); in der Regel aber blieb die Wahl des Kirchenvogts dem Bischofe oder den Klöstern überlassen. Derselbe hatte sein bestimmtes Einkommen und erhielt dazu noch ein Drittel von den Strafgeldern oder Schuldforderungen. Bisweilen kam es auch vor, daß die Kaiser einem Kloster das Privilegium ertheilten, einen seiner Hofbeamten zum Kirchenvogte zu wählen und so seine Rechtsstreitigkeiten ausschließlich am Hofgerichte auszumachen. Wegen des ungeordneten und unsichern Rechtszustandes im Mittelalter sah sich die Kirche genöthigt, ihr Eigenthum und Recht mit Gewalt gegen die Eingriffe raub- und habsüchtiger Nachbarn zu vertheidigen, und so kam zu der obigen Aufgabe des Kirchenvogts die weitere hinzu, Kirchen und Klöster gegen Anmaßung und Gewalt zu vertheidigen. Zugleich hatte er im Namen der Kirche den Heerbann zu leisten und deren Dienstleute (ministeriales) im Kriege anzuführen. Daher wurde auch zwischen advocatus eccl. togatus (forensis, civilis) und advocatus eccl. armatus, die aber öfters eine und dieselbe Person waren, unterschieden. Der Kirchenvogt war demnach zugleich Schirmvogt, und da derselbe immer im Besitze einer größern Macht sein mußte, wurde fast immer ein weltlicher Fürst oder auch der Kaiser selbst genommen. Durch dieses Schutzverhältniß erlangte der Kirchenvogt ein gewisses Hoheitsrecht über die seinem Schutze anvertrauten Klöster, weßhalb z. B. Bischöfe oder auch weltliche Fürsten, wenn sie ein Kloster einem Abte schenkten, sich und ihren Nachfolgern ausdrücklich die Ernennung des Kirchenvogts vorbehielten. Dieses Schutzverhältniß war oft ein mittelbares, indem z. B. ein Kloster einem benachbarten Collegiatstifte sich anschloß und auf diese Weise unter den Schutz des letztern gestellt wurde, das selbst wieder unter einem mächtigen Schirmherrn stand. Uebrigens hörte die oben genannte Eigenschaft des Kirchenvogts, Vertreter der Kirche vor dem weltlichen Gerichte zu sein, nie ganz auf; nur gestaltete sich das Verhältniß dahin, daß z. B. Kaiser oder Fürsten, die sich als Schirmvögte irgend einer Kirche oder eines Klosters erwählen ließen oder sich als solche betrachteten, für die bürgerlichen Rechtsstreitigkeiten derselben, und je nach ihrer Entfernung auch zum kriegerischen Schutze Stellvertreter aufstellten, welche man Untervögte (subadvocati) nannte. Bisweilen geschah es sogar, daß solche, welche bereits mit dem Amte des Kirchenvogts delegirt waren, wieder Andere subdelegirten; doch ward dieß von den Kaisern verboten. Uebrigens war das Institut der Kirchenvögte für die Kirche gar oft das Gegentheil von dem, was es sein sollte; die Schirmvögte wurden für sie die härtesten Bedrücker. Schon das Concil von Mainz im J. 813 (c. 50) machte es den Bischöfen und Aebten zur Pflicht, solche Schirmvögte zu wählen, welche einerseits im Stande seien, die Kirche vor Gewalt zu schützen, und von denen andererseits keine Gewalt gegen sie selbst zu befürchten sei. Oft ließen sich die Vögte die größten Erpressungen und Unterschleife zu Schulden kommen und beraubten die Kirchen und Klöster ihres Eigenthums. Da ihr Amt in der Regel durch Gewohnheit auf den jeweiligen Inhaber eines bestimmten Gutes oder Schlosses überging, wurde es nicht selten in den adeligen Familien als Lehen betrachtet und deßhalb geradezu als Lehen an Andere verkauft, so daß sich die Klöster dieser Last nur durch eigenen Ankauf dieses Lehens zu entledigen vermochten. Im 12. Jahrhunderte bedurfte es der strengsten Censuren von Seite der Päpste, sowie der Unterstützung der Kaiser, um die kirchlichen Institute gegen die Gewaltthätigkeiten ihrer Vögte zu schützen und sie von deren Druck zu befreien (c. 23, X 3, 38; c. 12, X 5, 37; c. 13 in VI 1, 6). (Vgl. Thomassin, Vetus et nova eccl. discipl. III, l. 2, c. 55; Van Espen, Jus eccl. p. 2, sect. 3, tit. 8, c. 1.) [Khuen.]

Kirchenwürde, s. Prälatur.

Kirchenzucht, s. Disciplin.

Kircher, mehrere Schriftsteller des 17. Jahrhunderts: 1. Athanasius, S. J., von Zeitgenossen als doctor centum artium gerühmt (Morhof, Polyhistor literarius, philos. et practic., 3. ed., Lubec. 1732, I, 357), wurde am 2. Mai 1602 zu Geisa bei Fulda geboren, trat 1618 zu Mainz in die Gesellschaft Jesu und wurde zu Würzburg Lehrer der Philosophie und Mathematik. Bei Ankunft der Schweden flüchtete er nach Frankreich, hielt sich einige Zeit in Avignon auf, kam später nach Rom und starb hier am 28. November 1680. Seine Schriften, voll Scharfsinn und Gelehrsamkeit, aber auch voll Phantastik, verbreiten sich über Mathematik, Physik, Naturlehre, Kosmographie, Philosophie, Philologie, Archäologie und Geschichte. Zu seinen Erfindungen

gehören der sogen. maltesische Ausguck (beschrieben als Specula Melitensis encyclica, Messanae 1638), eine thurmartige Maschine, welche, auf allen Seiten mit radförmigen Bildern versehen, verschiedene Probleme der Astronomie und der mathematischen Physik, aber auch der Astrologie, Kabbala u. s. w. lösen sollte; die mathematische Orgel (Organum mathematicum), eine Art von Rechenmaschine; ein Pantometrum für praktische Geometrie; der Archimedische Brennspiegel, die Laterna magica u. s. f. Noch in Avignon hatte Kircher begonnen, sich mit den ägyptischen Hieroglyphen zu beschäftigen und das Koptische zur Erklärung des Altägyptischen heranzuziehen. In Rom wurde ihm ein umfangreiches arabisch-koptisches Glossar, welches Pietro della Valle mitgebracht hatte, zur Veröffentlichung übergeben. Auf Kosten des Cardinals Franz Barberini erschien nun zuerst der Prodromus coptus sive aegyptiacus, Romae 1636, mit kurzer Skizze der koptischen Sprachlehre; ihm folgte auf Kosten des Kaisers Ferdinand III. Lingua aegyptiaca restituta, opus tripartitum cum suppl., Romae 1643, ein Werk, das trotz sehr vieler Fehler und Willkürlichkeiten noch heute von Werth ist. Höchst phantastisch waren dagegen seine Versuche, in den Hieroglyphen Bilder einer ägyptischen Geheimlehre zu sehen und mit den mystagogischen Systemen aller orientalischen Völker in Beziehung zu bringen. Nach zwanzigjährigen Studien erschienen die drei Bände des Oedipus aegyptiacus, Rom. 1652—1655, denen sich 1676 die Sphinx mystagoga anschloß. Diese Untersuchungen führten ihn auch zu den chinesischen Denkmälern, und er stellte eine Menge von Nachrichten über China zusammen in der Schrift China monumentis qua sacris, qua profanis ... illustrata, Amstel. 1667 u. ö. (auch mehrmals übersetzt). Ueber Theorie und Geschichte der Musik handelt Musurgia universalis s. ars magna consoni et dissoni in X libros digesta, Romae 1650, deutsch Nördl. 1684. Mit der ältesten Geschichte des Menschengeschlechtes, seiner Ausbreitung und der Ausbildung der verschiedenen Sprachen beschäftigen sich die Bücher Arca Noe, Amstel. 1675, und Turris Babel, ib. 1679. Die Geschichte des heiligen Martyrers Eustachius und seiner Kirche zu Rom beschreibt Historia Eustachio-Mariana, Romae 1665. Außerdem legte er im römischen Colleg ein Museum an, welches seinen Namen verewigt hat. Es enthält außer Naturseltenheiten und physikalischen und mathematischen Instrumenten eine werthvolle Sammlung classischer und christlicher Antiquitäten. Von den größeren Katalogen zu diesem Museum sind zu nennen Ph. Buonanni, Musaeum Kircherianum, 2 voll., Romae 1709; von Theilkatalogen Contucci, Musaei Kircheriani aerea notis illustrata, 2 voll., Rom. 1763 ad 1765, und [Brunati] Musaei Kirch. inscriptiones ethnicae et christianae, Mediol. 1837. Eine Selbstbiographie und ein Verzeichniß seiner Werke findet sich im Fasciculus Epistolarum P. Ath. Kircheri S. J., ed. A. Langenmantel, Aug. Vind. 1684, 65 sq. (Vgl. de Backer, Bibl. des écrivains de la Comp. de Jésus s. v.)

2. Heinrich, S. J., geb. 1608 zu Neuß, Superior des Hauses in St. Goar, dann Gesandtschaftsprediger in Kopenhagen, gest. zu Neuß am 29. Januar 1676, verfaßte Prophetia apocalyptica s. Joannis accurate et clare explanata, Colon. 1676, und ein oft gedrucktes Büchlein zur Belehrung der Protestanten unter dem Titel Nordstern, Führer zur Seligkeit oder gründlicher Unterricht in Glaubenssachen, Amsterd. 1674. (Vgl. de Backer s. v.)

3. Johannes, ein Convertit aus Tübingen, über dessen Lebensschicksale wenig bekannt ist. Er war nach Vollendung seiner Studien Prediger in Würtemberg geworden, trat aber 1638 zur katholischen Kirche zurück und rechtfertigte seinen Schritt in der Schrift M. Joan. Kircheri Aetiologia, in qua migrationis suae ex Lutherana Synagoga in Ecclesiam catholicam veras et solidas rationes exponit et perspicue ... considerandas proponit autor. Das Büchlein erschien 1640 zu Wien mit einer Widmung an Erzbischof Emerich Losi von Gran. Protestantischerseits schrieben dagegen Professor Dorschäus in Straßburg (1641), Calovius in Königsberg (1643) und Schragmüller in Dortmund (1654); für Kircher trat ein Wagnereck S. J. in Dilingen (Antidorschaeus, 1653). (Vgl. Räß, Convertiten V, 546 ff., wo auch eine Uebersetzung der Conversionsschrift mitgetheilt ist.) [Streber.]

Kirchgang, s. Aussegnung der Wöchnerin.

Kirchhof (atrium ecclesiae) heißt die ursprünglich bei der Kirche, gegenwärtig vielfach außerhalb der Städte und Ortschaften gelegene, nach den kirchlichen Vorschriften eingerichtete, gemeinsame Begräbnißstätte einer Pfarrgemeinde, eines Klosters u. s. f. I. Nach dem frühern heidnisch-römischen Rechte, dem auch die Christen der ersten drei Jahrhunderte folgten, konnte sich jedermann seine Grabstätte nach Gefallen wählen, nur nicht innerhalb der Städte (Fr. 3, § 5, Dig. De sepulchr. viol. 47, 12). Daher setzte man die Leichen, um das Andenken an die Abgeschiedenen möglichst zu erhalten, gern in der Nähe von Landstraßen oder an anderen besuchten Orten bei. Die ersten Christen erkoren sich ihre Ruhestätten besonders gerne bei den Gräbern der Martyrer, wo sie von den überlebenden Freunden fleißig besucht und der Fürbitte der mit Gott triumphirenden Blutzeugen empfohlen zu werden hoffen konnten (c. 19, § 3, C. XIII, q. 2; vgl. d. Art. Katakomben). Auch als die Christenverfolgungen aufgehört hatten und man die Reliquien der Martyrer in die Kirchen der Städte übertrug, fuhr man fort, die Leiber der Abgestorbenen in der Nähe der Martyrer und anderer frommen Glaubensbrüder, jetzt also um die Kirchen herum oder in den Vorhöfen (daher die Bezeichnung Kirch-

hof) und Kreuzgängen derſelben zu begraben, da eine Beerdigung in der Kirche ſelbſt — wie im Oriente, ſo auch regelmäßig im Abendlande — verboten (L. 6, Cod. Theod. De sepulchr. viol. 9, 17; Conc. Bracar. II, a. 563, c. 18; Conc. Namnet. c. a. 660, c. 6) und nur als beſondere Auszeichnung den Biſchöfen, Aebten, verdienten höheren Geiſtlichen, fürſtlichen oder ſonſt hochanſehnlichen Perſonen und den Stiftern der Kirchen geſtattet war (Conc. Mogunt. a. 813, c. 52; Conc. Meldens. a. 845, c. 72). So entſtanden allmälig im nächſten Umkreiſe der Pfarr- oder Hauptkirche die gemeinſamen Ruheſtätten, welche daher Kirchhöfe (atria ecclesiae) oder, im tropiſchen Sprachgebrauche, Stätten des Friedens (Friedhöfe), auch Freithöfe, d. i. gefreite Höfe, weil an dem Aſylrechte der Kirchen (ſ. d. Art. Privilegien der Kirchen und heiligen Orte) participirend, deßgleichen Schlaf- oder Ruheſtätten (κοιμητήρια, coemeteria, dormitoria) und Gottesäcker (vgl. 1 Cor. 15, 42: Seminatur in corruptione, surget in incorruptione, und Joh. 12, 24) hießen. Ueber die rituale Feier des kirchlichen Begräbniſſes ſ. d. Art. Begräbniß, kirchliches; Amberger, Paſtoraltheologie, 4. Aufl., III, 472 ff.

II. Selbſt die auf der niedrigſten Culturſtufe befindlichen Völker umgaben und umgeben die Beſtattung der Leichen mit einer mehr oder minder religiöſen Weihe. Liegt in dieſer Uebereinſtimmung aller Völker ein ſtillſchweigendes Anerkenntniß der Unſterblichkeit der Seele, um derentwillen auch der entſeelte Leib in Ehren gehalten wird, ſo bietet nach chriſtlicher Auffaſſung der Gedanke an die Heiligung, die durch die heiligen Sacramente und wegen des Antheils, welchen der Leib an den guten Werken hat (vgl. S. Thom. 3, q. 8, art. 2), nicht bloß der Seele, ſondern auch dem Leibe zu Theil wird, beſonders aber der Glaube an die Auferſtehung der Leiber, unvergleichlich kräftigere Motive für eine religiöſe Geſtaltung des Begräbnißweſens. Daß aber die Kirche gemeinſamen Begräbnißſtätten den Vorzug gibt, beruht vorzüglich auf ihrem Glaubensſatz von der Gemeinſchaft der Heiligen. Da nämlich die Seelen in Gemeinſchaft ſtehen, ſowohl in der ſtreitenden, wie in der leidenden und in der triumphirenden Kirche, ſo will die Kirche auch die Leiber der Ihrigen auf gemeinſamer Begräbnißſtätte vereinigt ſehen, um ſo auch äußerlich die gegenwärtig zwar noch dreifältige und, was die ſtreitende Kirche anbetrifft, erſt äußerlich abgeſonderte, dereinſt aber zur ungemiſchten Einheit ſich erhebende Gemeinſchaft zu verſinnbilden. Dazu kommt die auf dem Dogma von der Gemeinſchaft der Heiligen beruhende Wirkſamkeit der Fürbitte der ſtreitenden für die leidende Kirche. Wenn nämlich die ſtreitende Kirche auf Erden von dem innigen Wunſche beſeelt iſt, der leidenden Kirche im Fegfeuer möglichſt allgemein und möglichſt intenſiv zu Hilfe zu kommen, ſo erſcheinen die gemeinſamen Friedhöfe hierzu weit geeigneter als Einzelgräber. Die Kirche ſelbſt kann durch ihre Diener öfter und leichter alle Gräber beſuchen und durch Segen und Gebet den armen Seelen zu Hilfe kommen. Beſonders aber bleibt den Ueberlebenden die Pflicht der dankbaren Fürbitte lebendiger gegenwärtig, oder, falls ſie ſchwindet, wird ſie leichter wieder in Erinnerung gebracht. Wie viel würde z. B. das Allerſeelenfeſt in dieſer Hinſicht einbüßen, wenn es nicht gemeinſame Kirchhöfe gäbe, welche an dieſem Tage von der ganzen Gemeinde beſucht werden könnten! Liegt ferner nicht in der Vereinigung der Todten zu einer großen Todtenſtadt eine viel intenſivere Erinnerung und Mahnung an Tod und Ewigkeit, als das Einzelgrab darbieten könnte? Andere kirchliche Rückſichten, welche für die Gemeinſamkeit der Grabſtätten ſprechen, können übergangen werden. Aus dem Geſagten ergibt ſich aber, daß die Kirche wegen der Zwecke, welche ſie bei Anlage der gemeinſamen Friedhöfe intendirt, confeſſionell getrennte Friedhöfe verlangen muß. Wo bleibt die Symboliſirung der Gemeinſchaft der Heiligen, wenn die Staatsgeſetze vorſchreiben, auf demſelben Friedhofe Getaufte und Ungetaufte, Gläubige und Irrgläubige bunt durcheinander zu beerdigen! Ebenſo verhindert der ſogen. Communal-Kirchhof die von der Kirche angeſtrebte intenſivere Fürbitte für die Abgeſtorbenen. Der katholiſche Kirchhof ſoll die Ergänzung des Gotteshauſes ſein. Dieſelbe chriſtliche Gemeinde, welche hier in Gemeinſchaft mit der Kirche für Lebende und Abgeſtorbene fleht, will der letzteren von Zeit zu Zeit in ſpeciellerer Weiſe eingedenk ſein, indem ſie aus der Kirche auf den Kirchhof hinaustritt, um dort den Mitgliedern der leidenden Kirche gleichſam näher zu ſein und leichter die Makeln austilgen zu können, welche dieſelben vorwiegend mediante corpore ſich zugezogen haben. Faßt aber die Kirche ſo die Kirchhöfe auf, ſo erhellt, daß dieſe als eine ſpecifiſch kirchlichen Zwecken dienende Einrichtung zu betrachten und folglich in erſter Linie der kirchlichen Geſetzgebung unterworfen ſind. Jedoch ſoll dadurch das Intereſſe des Staates nicht geſchädigt werden. Hat ja auch die Kirche jederzeit gerechte und vernünftige Vorſchriften, welche der Staat in ſanitätspolizeilicher (Verhütung der Beerdigung von Scheintodten, der Ausbreitung von Epidemien ꝛc.), ſtrafproceſſualiſcher und nationalöconomiſcher Beziehung ergehen ließ (vgl. Staatslexikon von v. Rotteck u. Welcker, Art. Begräbniß, in welchem v. Mohl die betreffenden Fragen beſpricht, auch die ältere Literatur über Scheintod, Leichenhäuſer, Leichenſchauer anführt), nicht bloß acceptirt, ſondern eifrig gefördert. Jedoch muß ſie alle ſtaatlichen Anordnungen, welche die Einrichtung der Kirchhöfe nach katholiſchen Grundſätzen beeinträchtigen, als Eingriffe in ihr Cultusleben zurückweiſen. So wenig der Staat den Glauben der Kirche an die heiligen Sacramente, an die Auferſtehung der Todten, an die Gemeinſchaft der Heiligen, an die Kraft des Gebetes für die Abgeſtorbenen antaſten oder irgend eine von der Kirche

zum Heile der Seelen im Diesseits wie im Jenseits, also zu ihrem eigensten Zwecke, als förderlich anerkannte Einrichtung beeinträchtigen darf, ebenso wenig kann er befugt sein, die Anlage confessioneller Kirchhöfe zu verhindern. Ist es nach Hinschius (Handbuch des öffentl. Rechts, herausg. von Marquardsen, I, 236) eine Forderung der im heutigen Staate einzig und allein maßgebenden Gewissensfreiheit, daß „das Begräbnißwesen in der Weise geregelt werde, daß die Möglichkeit eines Begräbnisses unabhängig von der Confession gewährt wird", so ist es in viel höherem Grade eine Forderung der Gewissensfreiheit, daß jedem Bürger die Möglichkeit gewährleistet sein muß, sich gemäß seiner Confession bestatten zu lassen. Wer diese Forderung im Ernste bestreitet, darf nicht mehr von Gewissensfreiheit reden. (Vgl. die Canonisten zu Lib. III, tit. 28 De sepulturis; Moulart, De sepultura et coemeteriis, Lov. 1862; Moulart, Kirche u. Staat, übers. v. Houben, Mainz 1881, 480 ff.; de Ram, De sepultura et coemeteriis, Lovanii 1862; Archiv für Kirchenrecht I, 25 ff.; Scavini, Theol. Moral., ed. 13, IV, 129 sqq.: Appendix X De sepultura ecclesiastica, de coemeteriis, de legis civilis praescriptionibus et cadaverum crematione; Cavagnis, Institutiones jur. publ. eccles., ed. alt., Romae 1889, II, 289 sqq.; Amberger a. a. O. III, 2, 990 ff.)

III. Leider finden die entwickelten kirchlichen Grundsätze bei der heutigen Staatsgesetzgebung nur geringe Beachtung. Abgesehen von den Fällen, wo etwa noch Staatsgesetze die Verweigerung der kirchlichen Beerdigung als Strafe bestimmen (vgl. z. B. Oesterr. Strafgesetzbuch Th. I, §§ 143. 150, Th. II, § 92; Preuß. allg. Landrecht Th. II, Tit. 20, § 803 f., Crimin.-Ordn. § 550; Bayr. Allerh. Entschl. v. 16. Apr. 1820, v. Nov. 1845; Kurhess. R.-A. vom 29. Jan. 1818, §§ 2. 3 ꝛc. Für das deutsche Reich sind alle derartigen staatlichen Gesetze über das sogen. „unehrliche" Begräbniß beseitigt; Friedberg, Lehrb. d. Kirchenr., 3. Aufl. 229, Nr. 37), ist durch die neueren staatlichen Bestimmungen durchweg vorgeschrieben, Alle unterschiedslos, oft sogar in fortlaufender Reihenfolge auf demselben Kirchhofe zu bestatten. Der Kirchhof ist zur Gemeinde-Begräbnißstätte herabgesunken. Ja, was als die größte Beeinträchtigung der vom „modernen" Staate garantirten „Gewissensfreiheit" bezeichnet werden muß, selbst die Anlage separater kirchlicher Friedhöfe auf Kosten der betreffenden kirchlichen Gemeinde, welche gern bereit wäre, vor wie nach zu den Kosten des Communalkirchhofs ihre Beiträge zu leisten, wird staatlich vielfach nicht geduldet. (Vgl. über die betreffenden staatlichen Bestimmungen für Deutschland: Friedberg, Lehrbuch d. Kirchenr., 227, IV, und Rönne, Staatsrecht der preuß. Monarchie, 4. Aufl., IV, 267. Für Oesterreich: Aichner, Compend. Jur. eccles. 684 sqq. Für Italien: Scavini l. c. 137 sq. Für Belgien: Moulart, De sepultura et coemeteriis, Lovanii 1862, 297 sqq., und Moulart, La question des cimetières en Belgique, Tournai 1874, 163 ss. Für Frankreich ist zu vergleichen: Gräff, Das Eigenthum an den Kirchhöfen nach den in Frankreich u. s. w. geltenden Gesetzen, Trier 1870; ferner ist sehr lesenswerth Roux, Le droit en matière de sépulture précédé d'une étude sur le matérialisme contemporain et les funérailles dans l'antiquité et chez les peuples modernes, Paris 1875.) Gerade in den Gebieten des französischen Rechts (Frankreich, Belgien, Baden und Rheinprovinz) stand und steht die Kirchhofsfrage im Vordergrunde der staatskirchenrechtlichen Erörterungen. Was insbesondere die Rheinprovinz betrifft, so dreht sich hier die Discussion vorwiegend um zwei Fragen: a. Die Regierung nimmt das Eigenthum an den aus französischer Zeit herrührenden, um die Kirchen belegenen Kirchhöfen für die jeweilige Civilgemeinde in Anspruch. So schlagend auch Bauerband in seinem berühmten Gutachten vom 14. December 1862 (abgedr. bei de Syo, Das die Kirchenfabriken betr. Decret, 2. Aufl., 290 ff.) nachgewiesen hat, daß selbst nach der kirchenfeindlichen französischen Gesetzgebung dieser Anspruch unhaltbar ist, hielt die Verwaltung durchweg, die Judicatur mit seltenen Ausnahmen an dem Regierungsstandpunkte fest. Das jüngste Urtheil, welches in diesem Sinne entschied, erging von dem höchsten deutschen Gerichtshofe, dem Reichsgericht, am 5. Juni 1885 (vgl. Archiv für das Civil- und Criminalrecht, N. F., LXIX, Abth. 3, 60 ff., wo die einschlägigen Gesetze ꝛc. erwähnt und besprochen sind). Bisher hat das Reichsgericht unseres Wissens die dort adoptirte Auffassung nicht geändert, so daß vorläufig Prozesse nach dieser Richtung hin für die Kirchengemeinden Aussicht auf Erfolg kaum bieten. b. Ueberdieß hat die preußische Regierung in der Rheinprovinz hie und da die Anlage confessioneller Kirchhöfe auf Kosten der Kirchengemeinde untersagt. Wie vorhin dargethan wurde, kann dieß nur als ein Eingriff in die inneren Angelegenheiten der Kirche bezeichnet werden. Somit stehen derartige Verfügungen nicht bloß im Widerspruch mit der von der Kirche principiell zu beanspruchenden Freiheit, sondern auch mit der durch die preußische Verfassungsurkunde der Kirche thatsächlich gewährten Freiheit. Vgl. Art. 15: „Die ... römisch-katholische Kirche ... ordnet und verwaltet ihre Angelegenheiten selbständig." Wenn auch dieser Paragraph durch das Gesetz vom 5. April 1873 den Zusatz erhielt: „bleibt aber den Staatsgesetzen und der gesetzlich geordneten Aufsicht des Staates unterworfen", und durch Gesetz vom 18. Juni 1875 sogar ganz aufgehoben wurde, so sind dadurch die von der Verfassungsurkunde erlassenen und durch diese nach allgemeinen Grundsätzen aufgehobenen (die gegentheilige Auffassung, welche von einzelnen Gegnern der Kirche vertreten wird, ist unbegründet) kirchenfeindlichen Gesetze nicht ipso facto wieder aufgelebt. Wollte demnach die preu-

ßische Verwaltung wenigstens den Schein des Rechtes, d. i. das formelle Recht, auf ihrer Seite haben, so hätte es zunächst eines neuen Gesetzes bedurft, welches die Anlage confessioneller Friedhöfe in Preußen untersagte. Ein solches Gesetz ist bisher nicht ergangen; folglich sind die erwähnten Verbote, mögen sie auch des polizeilichen Nachdrucks nicht ermangeln, nicht einmal formell berechtigt. Ueber die Benutzung der Glocken katholischer Kirchen bei katholischen Begräbnissen vgl. d. Art. Glocken und die Verhandlungen des Rheinbrohler Prozesses. In praxi ist der Kirche nur noch das Recht belassen, bei Begrabung öffentlicher unbußfertiger Verbrecher ihre Mitwirkung zu verweigern. Dieß ist wenigstens im Allgemeinen noch von den meisten Staatsgesetzgebungen anerkannt.

IV. Für todtgeborene oder vor empfangener Taufe verstorbene Kinder mußte entweder ein gesonderter Friedhof außer dem Umfang des gewöhnlichen Gottesackers hergestellt, oder doch in letzterem eine besondere Abtheilung für solche ausgemittelt und durch eine kleine Einfriedigung von den übrigen Grabstätten der bereits der Kirche einverleibt gewesenen Mitglieder geschieden werden (Statut. Colon. a. 1662, bei Hartzheim, Coll. Conc. Germ. IX, 1003). In ambitu ejusdem (coemeterii) paretur locus separatus, muro cinctus et clausus, non consecratus pro parvulis sine baptismo decedentibus (Epitome constitutionum eccl. pro archidioec. Monaco-Frising. a. 1826 recognita, P. II, c. I, § 4, n. 125, in der Generalien-Sammlung der Erzdiöcese München-Freising, I, München 1847, 681). Dieses mit dem katholischen Dogma zusammenhangende Statut, welches in Bayern weder durch eine allgemein geltende Landesverordnung abrogirt, noch aus polizeilichen Rücksichten beanstandet (Bayr. Ministerialrescript vom 20. April 1837, in Döllingers Verordn.-Samml. VIII, 1177, § 1302), und daher in neuester Zeit durch das erzbischöfliche Ordinariat München-Freising wiederholt angeregt worden ist (Ordinariats-Erlaß v. 19. Juni 1843, Nr. II b, in der erwähnten Generalien-Samml. 540), ist in Oesterreich (Hofdecret vom 31. März 1785), Preußen (Allgem. Landr. Th. II, Tit. 11, § 472), Würtemberg (Regierungsbl. von 1814, Nr. 17, 149) ausdrücklich abgestellt.

V. Die Kirchhöfe werden ihrer religiösen Bestimmung wegen, also auch da, wo sie (wie in Städten und Märkten und überhaupt bei größeren Pfarrgemeinden) aus sanitätspolizeilicher Rücksicht von den Pfarrkirchen abgetrennt und vor die Städte verlegt worden sind, feierlich eingesegnet (selbst hie und da, z. B. in England und Schweden, noch bei den Protestanten, obwohl im Allgemeinen „die Reformation die katholische Weiheceremonie natürlich [!] abgetan hat“ [Herzog, Realencyklopädie, Art. Kirchhof]). Der altübliche Ritus ist bei Martène, De antiqq. eccl. rit. lib. II, c. 20 beschrieben und in den Diöcesanritualen enthalten. Was von der Befleckung und Reconciliation der Kirchen und Altäre erinnert wurde (s. d. Art. Entweihung), gilt auch von den Kirchhöfen. Da, wo der Friedhof noch die Kirche umschließt, wird durch eine Befleckung der Kirche zugleich der Kirchhof als polluirt betrachtet und muß daher auf's Neue gesegnet werden; nicht aber wirkt die Befleckung des Kirchhofes auf die Kirche zurück (c. un. in VI, 3, 21).

VI. Die Herstellung und Unterhaltung des Kirchhofes liegt da, wo er wirklich um oder an der Kirche liegt, also buchstäblich ein accessorium ecclesiae bildet, und unter der weitern Voraussetzung, daß die Gebühren für die Begräbnißplätze an die Kirche entrichtet werden, auch in der Regel dieser allein mit Ausschluß aller anderweitigen Concurrenzen ob. Anders gestalteten sich die Verhältnisse vielfach in den Städten, Märkten und anderen volkreicheren Ortschaften, seitdem die Transferirung der Friedhöfe aus dem Bereiche derselben angeordnet ist. Hierbei entscheidet das Particularrecht und Herkommen. (Man vergleiche z. B. für Oesterreich: Helfert, Von der Erbauung ꝛc. der kirchlichen Gebäude, 2. Aufl. 213 ff.; für Preußen: Allgem. Landrecht Th. II, Tit. 11, §§ 183. 190. 761 bis 763; für Bayern: Neues Umlagegesetz vom 22. Juli 1819, Art. 1, lit. b, n. 7, im Gesetzbl. 1819 St. VIII, col. 86 u. s. w.) Größtentheils werden heutzutage die isolirten Friedhöfe aus den Gemeindekassen, denen aber auch die Taxen für die Begräbnißplätze zufließen, angelegt und unterhalten. Wo für Katholiken und Akatholiken ein gemeinsamer Kirchhof besteht, tragen die Akatholiken, wenn sie eine eigene Abtheilung davon innehaben, auch nur die Kosten der Anlage und Unterhaltung dieses Antheils nebst einem verhältnißmäßigen Beitrag zur gemeinsamen Umfangmauer; außerdem contribuiren sie pro rata in demselben Maße wie die Katholiken. Aehnliches gilt von der Errichtung und baulichen Erhaltung der auf den Kirchhöfen volkreicher Stadtgemeinden aus sanitätspolizeilichen Gründen eingeführten Leichenhäuser. (Vgl. hierzu auch d. Art. Grab, christliches, und in Betreff der Grabberaubung d. Art. Sacrilegium.) [Permaneder (Kreutzwald.)]

Kirchliche Sache, s. Geistliche Sachen.

Kirchspiel, s. Pfarrei.

Kirchweihe (dedicatio ecclesiae) im katholischen Sinn heißt zunächst die feierliche liturgische Handlung, durch welche ein Kirchengebäude (ecclesia, κυριακόν) zur Wohnstätte Gottes und für den Zweck des katholischen Gottesdienstes, speciell für die Feier des heiligsten Opfers vorschriftsmäßig eingeweiht (dedicirt oder consecrirt, nicht bloß benedicirt) wird. Der schöne Brauch, jene Stätte, an welcher man die Gottheit in besonderer Weise und bleibend gegenwärtig haben will, um ihr daselbst regelmäßigen öffentlichen Cult widmen zu können, vorerst durch eine heilige Handlung aus dem Kreis des Profanen auszuscheiden und zu heiligen, sie dadurch bleibend der Gottheit und ihrem religiösen Dienst zu weihen, wurzelt zuletzt

im Naturgesetz, weßhalb wir einer Kirchweihe im weitern Sinn des Wortes nicht bloß bei den Juden, für welche sie Gott angeordnet hatte, sondern auch bei den Heiden begegnen (vgl. Thalhofer, Hdb. d. Liturgik I, § 11, N. 8 c; § 54, N. 2, und Böttcher, Tektonik d. Griechen u. Römer, 4. Buch, 102 ff. u. 224 ff.). Die Römer bezeichneten die vom Pontifex maximus nach einem feststehenden Formulare zu vollziehende Einweihung eines zur Wohn- und Cultstätte Gottes bestimmten Gebäudes (templum, von τέμνειν = absondern aus dem Kreis des Profanen) als dedicare aedem Deo, d. i. als Hingeben des Gebäudes an die Gottheit zu dem Zwecke, daß sie daselbst gegenwärtig sei (wohne) und religiösen Cult empfange. Dieses Hingeben an die Gottheit nun dachten sich schon die Heiden wesentlich als Heiligen des Gebäudes durch einen religiösen Act (weihen = heiligen), durch welchen das Gebäude aus dem Kreis des Unreinen und Profanen ausgeschieden und dem heiligen Gotte, sowie dessen heiligem Dienste in gewissem Sinne homogen, d. i. heilig gemacht und dadurch in eine höhere, neue Sphäre (ἐγκαινίζειν = weihen; Joh. 10, 22. Hebr. 9, 18; 10, 20) hinauf gehoben werden sollte; bei den Römern hießen daher die Einweihungsgebete, welche der Pontifex sprach, effata consecratoria. Im Alten Testament sodann wird 1 Esdr. 6, 17; 1 Mach. 4, 56 und öfter das als dedicatio bezeichnete Vornehmen einer Einweihung auch kurzweg als sanctificare bezeichnet, so z. B. Ex. 30, 29; 40, 9. 11; 1 Mach. 4, 48; im römischen Pontificale führt der Kirchweihritus die Ueberschrift De ecclesiae dedicatione seu consecratione, wie auch im Verlaufe seines Textes die Bezeichnungen dedicare und consecrare durchaus synonym gebraucht sind. Als Act der Reinigung und Heiligung zählt die Kirchweihe zu den Sacramentalien.

Daß die Christen in der apostolischen Zeit, und so lange die Verfolgungen dauerten, ihren eucharistischen und anderweitig specifisch christlichen Gottesdienst vielfach in Privathäusern halten mußten, ist gewiß; deßgleichen daß ihnen da und dort in den Häusern reicher Gläubigen der sogen. oecus, d. i. ein großer, drei- oder fünfschiffiger Saal, für den Gottesdienst eingeräumt wurde. Gewiß ist ferner, daß in Rom und anderwärts auch Gottesdienst in erweiterten Räumen (cubicula) der unterirdischen Katakomben und wohl noch öfter in den auf oberirdischen Gottesäckern außerhalb der Städte erbauten Cömeterialkirchen gefeiert wurde, und daß es schon lange vor Constantin mitunter auch in den Städten, selbst auf öffentlichen Plätzen derselben, christliche Gotteshäuser gab (vgl. Thalhofer a. a. O. § 56, N. 2). Daß nun diese verschiedenen gottesdienstlichen Räume, falls sie dauernd für die Feier der Liturgie bestimmt waren, schon seit Apostelzeiten durch einen liturgischen Act eingeweiht wurden, läßt sich freilich nicht stricte beweisen, ist aber schon aus inneren Gründen, sodann insbesondere deßhalb im höchsten Grade wahrscheinlich, weil im Alten Testamente die Einweihung der Cultusstätte von Gott vorgeschrieben, und weil man christlicherseits von Anfang an der Ueberzeugung war, das, was im alttestamentlichen Culte nur im schattenhaften Vorbild und unvollkommen vorhanden gewesen, müsse im neutestamentlichen in vollkommener Realität sich finden (Thalhofer § 11, N. 12; § 21, N. 3. 6). Das Decret (c. 3, Dist. I De Consecr.), welches den Papst Evaristus (100—109) die Einweihung der Kirchen anordnen läßt, ist zwar unächt, aber der Brauch und die wesentliche Form der Kircheneinweihung reicht wahrscheinlich doch in die älteste christliche Zeit, ja in die Tage der Apostel hinauf, denn sonst ließe sich schwer erklären, daß gleich nach dem Aufhören der Christenverfolgungen die neuerbauten Kirchen allüberall, im Orient und im Occident, unter feierlichem Cerimoniell eingeweiht wurden, ohne daß bei den betreffenden Schriftstellern irgendwo angedeutet wäre, die Einweihung der Kirchen sei etwa erst damals eingeführt und der Ritus für dieselbe festgestellt worden. Man vergleiche z. B. den Bericht bei Eusebius über die (ca. 314 erfolgte) Einweihung der herrlichen, von Bischof Paulinus erbauten Kirche zu Tyrus (H. E. 10, 3) und der von Constantin erbauten Kirche zu Jerusalem (Vita Const. 4, 43; vgl. Sozom., H. E. 2, 26). Hatte man vordem die Einweihung der christlichen Cultstätten in der Regel nicht öffentlich vollziehen dürfen und sich dabei wohl auch noch eines weniger reichen Cerimoniells bedient, so geschah dieß seit Constantin öffentlich und mit großer Solemnität, wie Johannes Diaconus vom Papst Sylvester berichtet, er habe die Basilica Salvatoris in Rom publice (quod non fiebat antea) solemniter consecrirt. Genannter Papst soll für die römische Kirche einen ausgedehnteren, feierlichen Kirchweihritus festgestellt und vorgeschrieben haben, über dessen Gestalt wir allerdings nichts Näheres wissen, der indeß mit dem im Gelasianischen Sacramentar enthaltenen schon so ziemlich identisch gewesen sein muß. Dieser Gelasianische Kirchweihritus (bei Muratori, Liturg. rom. I, 609 sqq.) ist im Vergleich mit dem unseres jetzigen römischen Pontificale zwar noch sehr kurz, enthält aber doch schon die wesentlichen Bestandtheile desselben. Das Sacramentar Gregors d. Gr. sodann, welcher in einem Briefe an den Bischof Augustin in England als Bestandtheile des Kirchweihritus speciell die Sprengung von Weihwasser und die Niederlegung von Heiligenreliquien erwähnt (Epist. 11, 76), enthält bereits einen sehr ausgedehnten Kirchweihritus, welcher in den Kirchen des Abendlandes mit mancherlei Modificationen (vgl. die verschiedenen Ordines bei Martène, De antiqq. eccl. rit. l. 2, c. 13) während des Mittelalters in Gebrauch kam, aber immerhin noch kürzer ist als der im jetzigen römischen Pontificale. Mehr oder weniger ausführliche Erklärungen des Gregorianischen Kirchweihritus, schon aus dem frühern Mittelalter, gaben Rabanus Maurus (De instit. clericor. 2, 45), Ivo von Chartres (Sermo de sacramentis dedi-

cationis), Honorius von Autun (Gemma animae 1, 150—166) und Hugo von St. Victor (Speculum eccl. c. 2). Als populär gehaltene, auch dem Volk empfehlenswerthe Erklärungen des jetzigen Kirchweihritus erschienen: Die feierliche Einweihung der Kirche und des Altars, im Zusammenhang dargestellt und erklärt, Regensburg 1850, und L. Studerus, Die feierliche Einweihung einer Kirche, Einsiedeln 1889; eingehend und geistvoll erklärt diesen Ritus auch Amberger, Pastoraltheologie II, 4. Aufl., 917 ff.

Die Kirchweihe im eigentlichen Sinne oder die Consecration kann nur von einem Bischof (in alter Zeit wurden deren mehrere beigezogen), ausnahmsweise auch von einem Abt mit Pontificaljurisdiction oder von einem durch den Papst eigens delegirten Priester vollzogen werden und steht in erster Reihe dem betreffenden Diöcesanbischofe zu. Die Kirchweihe im weitern Sinne, nämlich die bloße Kirchensegnung, für welche das ziemlich einfache Benedictionsformular im römischen Ritual steht, kann mit Delegation des Bischofs auch durch einen einfachen Priester geschehen. Weil die Kirchenconsecration, welche in der Regel an einem Sonn- oder Festtag geschehen soll, eine hochheilige Handlung und für die Gläubigen von größter Wichtigkeit ist, muß der Consecrator und müssen die zugehörigen Gläubigen sich auf dieselbe schon Tags zuvor durch Fasten (jejunium cum abstinentia) vorbereiten, und vor den Heiligenreliquien, welche bei der Consecration der Kirche in den Altar (resp. in die Altäre, falls deren mehrere zu weihen sind) in versiegelten Kapseln eingemauert werden und die bis zur feierlichen Abholung außerhalb der zu consecrirenden Kirche unter einem Gezelte oder an einem andern passenden Orte (Kapelle, Sacristei) zwischen brennenden Lichtern beigesetzt bleiben, müssen während der ganzen (C. R. 1875) Nacht vor der Kirchweihe Gebetsvigilien durch den Clerus (Matutin und Laudes als Votivofficium von den Heiligen, deren Reliquien zugegen sind, darnach Rosenkranzgebet durch die sich ablösenden Gläubigen) gehalten werden. — Weiß ist die Farbe kirchlicher Solemnität (Thalhofer a. a. O. § 72, N. 4), und es haben daher bei der Kirchweihe als einem hochfeierlichen Acte der Bischof und die Leviten weiße Paramente.

Die Recitation der Bußpsalmen, mit welchen die heilige Handlung beginnt, und dann der Allerheiligenlitanei (bis zu ab omni malo) vor der noch verschlossenen Kirchenthüre und die nachfolgende dreimalige (oben, unten, in der Mitte) Besprengung des ganzen Kirchengebäudes von außen mit gewöhnlichem Weihwasser, sowie die Kreuzeszeichnung mit dem bischöflichen Stab auf die Oberschwelle der Kirchenthüre haben vorwiegend den lustrativen Zweck, alles Gottwidrige (nequitias contrariae potestatis), den Satan mit allen seinen Einflüssen zunächst vom Aeußern dieses Kirchengebäudes zu verscheuchen, in welches der majestätische Gott (Rex gloriae) durch den Heiligungsact der Kirchweihe und das nachfolgende Opfer einziehen will, um daselbst fortan in besonderer Weise inmitten der Gläubigen gnadenvoll gegenwärtig zu sein, deren Cult entgegenzunehmen und ihre Gebete zu erhören (vgl. die zur dreimaligen Besprengung gehörigen Antiphonen und Gebete). Nachdem die Kirchenthüre auf dreimaliges Rufen und Anklopfen dem sichtbaren Stellvertreter des Königs der Glorie und seinen ministri (das Volk wird erst bei der Procession mit den Reliquien in die Kirche eingelassen) geöffnet worden, und derselbe mit dem Rufe Pax huic domui sie betreten hat, ruft er inmitten der Kirche kniefällig für die nunmehr folgende Weihe des Innern der Kirche und des (Hoch-) Altares den heiligen Geist an im Veni creator Spiritus, worauf nochmals die Allerheiligenlitanei (und zwar jetzt ganz) gebetet und in ihr die Fürbitte der Heiligen, speciell derjenigen, welchen Kirche und Altar geweiht werden sollen, angerufen wird. Am Schluß der Litanei erhebt der Consecrator dreimal seine Hand zu intensivem (benedicere, sanctificare, consecrare) Segnen von Kirche und Altar, und fleht sodann in den folgenden Orationen, Gott möge seine Segnungsgebete auf Fürbitte der Heiligen erhören und in diesem Hause mitten unter seinen Gläubigen Wohnung nehmen (in templo tibi aedificato appare; vgl. 3 Kön. 8, 11), um daselbst im Culte von ihnen verherrlicht zu werden. — In der geweihten Kirche als der Wohnstätte Gottes und dem Quellort der gottmenschlichen Opfer- und Sacramentsgnade ist zur Rettung des Volkes das „Horn des Heiles" aufgerichtet, welches Zacharias besungen und der Täufer angekündigt hat; um dieß anzudeuten, folgt auf die erwähnten Bittgebete der Gesang des Benedictus. In jeder geweihten Kirche versammelt sich in brüderlicher Eintracht die Heerde Christi, welche gemäß der apostolischen Mahnung keinen Unterschied der Nationalitäten kennt, weil durch das Kreuzesopfer, welches über den Altären unserer Kirchen fort und fort erneuert wird, die Scheidewand zwischen Juden und Heiden niedergerissen wurde und alle in Christo eins geworden sind (Eph. 2, 14 ff.). Diese Einigung Aller durch das Kreuz und durch das Opfer der Altäre, um welche die Gläubigen sich schaaren, wird dadurch angedeutet, daß der Bischof auf den mit Asche (Sinnbild der Buße als der Grundlage aller wahren Einheit in Christo) bestreuten Boden der Kirche in Form eines (griechischen oder Andreas-) Kreuzes das griechische und lateinische Alphabet schreibt; im Hinblick auf Galater 3, 28 wurde ehedem mitunter das hebräische und griechische Alphabet in das Aschenkreuz geschrieben. Bevor der Bischof mit der eigentlichen Weihe des Innern der Kirche und des Altars beginnt, ruft er auf den Knieen nochmal Gottes Beistand an im dreimaligen Adjutorium nostrum in nomine Domini; hierauf weiht er das zur Besprengung des Innern der Kirche und zur Altarweihe nöthige Gregorianische Wasser, welches diesen Namen wohl deßhalb führt,

weil das betreffende Weiheformular zuerst im Sacramentar Gregors d. Gr. sich findet. Behufs Vermischung mit diesem Wasser werden auch Salz, Asche und Wein exorcisirt und gesegnet; in den zugehörigen Beschwörungs- und Segnungsformularien wird gefleht, es möge da, wo dieses Wasser gesprengt wird, also im Innern der Kirche und am Altare, jeder dämonische Einfluß weichen müssen, daselbst aber der heilige Geist, welcher bei der Schöpfung über den Wassern schwebte, in reicher Fülle walten als Geist der Bußfertigkeit (Asche), der Weisheit (Salz) und des herzerquickenden übernatürlichen Friedens (Wein; Ps. 103, 15). Zum Zeichen, daß die Reinigung und Heiligung durch dieses Wasser eine höchst intensive sein solle, findet die Sprengung desselben (wie auch schon die des gewöhnlichen Weihwassers außerhalb der Kirche; C. R. 7. Aug. 1875) nicht mit dem sonst gebräuchlichen Sprengwedel, sondern mit einem Hyssopbüschel statt (vgl. Ps. 50, 9. Lev. 14, 49. Num. 19, 18). Vor Beginn der Aspersion macht der Bischof mit seinem Hirtenstab unter entsprechendem Gebete das Kreuzeszeichen oben und unten an die verschlossene Kirchenthüre, um auch das Innere der Kirche unter den Schutz des Kreuzes zu stellen, und fleht dann zu Gott, ut habitaculum istud benedicere et custodire dignetur per aspersionem hujus aquae cum vino, sale et cinere mistae. Nun macht er mit dem Gregorianischen Wasser zunächst auf die steinerne tabula vel mensa altaris in deren Mitte und an den vier Ecken das Kreuzeszeichen, geht dann siebenmal um den Altar und besprengt bei jedem Umgang sowohl die Mensa als den Stipes desselben mit Gregorianischem Wasser. Hierauf geht er dreimal durch die ganze Kirche und besprengt deren Wände unten, mitten, nach oben hin, zuletzt besprengt er nach allen Seiten hin auch den Fußboden. In den nachfolgenden Gebeten sammt Präfation wird gefleht, der dreieinige Gott möge dieses Haus reinigen und heiligen, er möge mit seiner Gnadengegenwart sich an dasselbe binden, daselbst die Opfer der Priester gnädig annehmen und die Gläubigen in allen ihren Anliegen erhören. Dann folgt die Segnung des Mörtels zum Einmauern der Heiligenreliquien, die nunmehr in feierlicher Procession abgeholt und um die Kirche herum vor deren Portal getragen werden. Seit der ältesten Zeit sind Heiligenreliquien, unter welchen wenigstens Eine Martyrerreliquie sein muß, in das sogen. sepulchrum altaris eingeschlossen worden (vgl. Thalhofer § 57, N. 4 und d. Art. Altar).

Vor der Kirchenthüre hält der Bischof an das Volk eine Ansprache über Heiligkeit und Heilighaltung der Kirchen und über die Pflicht, deren Einkünfte nicht zu schmälern, betet dann, Gott möge nunmehr in dieses Haus einziehen und fortan darin wohnen, salbt hierauf den rechten und linken Thürpfosten mit Chrisam, und nun erfolgt unter Jubelgesang (Ps. 149—150) der Einzug mit den Reliquien, die zum Altar getragen werden. Hier wird vom Bischof zuerst das Reliquiengrab, welches sich im Stipes (oben in der Mitte, an der Vorder- oder an der Rückseite) oder in der tabula altaris oben befinden kann, durch Salbung mit Chrisam geweiht; dann werden die Reliquien hineingelegt und incensirt. Hierauf wird das Grab durch Einmauern der zuvor mit Chrisam gesalbten Steinplatte geschlossen und endlich am Altar, zum Zeichen, daß von ihm fortan die Gebete und Opfer der Gläubigen wie Weihrauch zum Himmel emporsteigen sollen (Offenb. 8, 3), nach allen Seiten hin geräuchert, zuerst durch den Bischof und dann fortwährend durch einen Priester, eine Räucherung, die in dieser ihrer ursprünglichen Bedeutung beim Offertorium eines jeden Hochamtes im Wesentlichen erneuert wird. — Die mittelalterlichen Erklärer des Kirchweihritus suchen im Einzelnen die Aehnlichkeit desselben mit dem Taufritus nachzuweisen, da ja die Einweihung einer Kirche deren Taufe sei. Wie bei der Taufe, durch welche die sündenbefleckte Seele zum Tempel des heiligen Geistes geweiht wird (1 Cor. 6, 19), die vorwiegend lustrativen Acte (Kreuzeszeichnung, Exsufflation, Exorcismus, datio salis) vorausgehen und dann erst die auf positive Stärkung, Weihe und Heiligung abzielenden Salbungen mit Katechumenenöl und Chrisam folgen, so haben auch bei der Kirchweihe die reichlichen Salbungen mit den beiden genannten heiligen Oelen erst gegen den Schluß hin ihren Platz. Nach der erwähnten Beräucherung des Altars salbt nämlich der Bischof unter Gebet und Psalmengesang die auf dem Stipes ruhende steinerne Altarplatte (mensa), über welcher das heiligste Opfer vollzogen wird, zweimal in Kreuzesform mit Katechumenenöl, und zwar jedesmal in der Mitte und an den vier Ecken (cornua altaris), darnach in gleicher Weise mit Chrisam; zuletzt gießt er Katechumenenöl und Chrisam auf die Altarplatte aus und reibt sie damit förmlich ein. Das heilige Salböl, besonders der duftende Chrisam ist Symbol und Medium der Mittheilung des heiligen Geistes (1 Sam. 16, 13) und seiner Gnadenfülle, welche in den zugehörigen Gebeten über den Altar herabgefleht wird, auf daß er eine würdige, gottgefällige Opferstätte sei. Aber nicht bloß der Altar, sondern der ganze innere Raum des Kirchengebäudes soll als Wohnstätte Gottes hochheilig sein; darum werden nach der Altarmensa auch noch die inneren Wände der Kirche an zwölf Stellen, an welchen gemalte oder eingemeißelte Kreuze angebracht sind, mit Chrisam in Kreuzesform gesalbt. Diese Salbung gilt nicht etwa bloß den zwölf Salbungsstellen, sondern dem ganzen innern Maueranwurf, woher es kommt, daß die Kirche execrirt ist, wenn der innere Maueranwurf zum größern Theil (über die Hälfte) durch Feuersbrunst, Abhacken oder wie immer zerstört (nicht etwa bloß neu übertüncht) wird. Die Salbung geschieht an zwölf Stellen zur Erinnerung an die zwölf Apostel als Fundamente der Kirche Gottes (Eph. 2, 20), deren Abbild jedes consecrirte Gotteshaus ist; die

Leuchter, welche an den Salbungskreuzen (oben — ad caput — nicht in der Mitte) angebracht werden, heißen Apostelleuchter, und die Lichter, welche schon während der ganzen Consecrationsfeier und dann alljährlich am Kirchweihfest auf denselben brennen, erinnern daran, daß die Apostel Lichter der Welt sind (Matth. 5, 14). — Nach vollzogener Salbung der Wände segnet der Bischof eigens mehrere Weihrauchkörner, bildet dann aus je fünfen derselben über jedem Salbungskreuz der Altarmensa ein Kreuz, legt noch Zündwachs auf diese Kreuze und verbrennt sie dann als erste Opfergabe auf dem neu geweihten Altar. Dabei betet er, es möge, wie materielles Feuer diese Opfergabe als süßen Wohlgeruch aufsteigen mache, so beim Gottesdienst der heilige Geist die Opfer des Altares (die Oblationen und Gebete der Gläubigen) durch das Feuer seiner Liebe verklären zum süßen Wohlgeruch vor Gott und zum reichen Segen für die Gläubigen selber. Um das Nämliche wird auch in einem zweiten Gebete und in der zugehörigen Präfation gefleht. Die Altarweihe und damit die Kirchweihe abschließend, salbt der Bischof auch noch den stipes altaris vorn in der Mitte mit Chrisam in Kreuzesform und zieht dann an jeder der vier Ecken mit Chrisam ein Salbungskreuz von der Mensa herab auf den Stipes, um beide durch diese Zusammensalbung auch übernatürlich zu verbinden, wie sie materiell bereits durch die Aufmauerung der Mensa verbunden sind; aus dieser Zusammensalbung wird erklärlich, warum die Losreißung der Mensa vom Stipes die Execration des ganzen Altares zur Folge hat. Nachdem der Bischof noch die Bekleidung des Altares (Altartücher, Antependium) und die verschiedenen Einrichtungs- und Schmuckgegenstände des Altares sowohl (Altarkreuz, Leuchter, Canontafeln) als der Kirche (Bilder, Tragkreuze, Fahnen u. s. w.) benedicirt hat, feiert er selber oder ein Priester über dem neu consecrirten Altare (denn wenigstens Ein Altar, der Hochaltar, muß zugleich mit der Kirche geweiht werden) das heiligste Opfer. Schon in Kraft der Weihehandlung selber hat sich der dreieinige Gott und der verherrlichte Gottmensch mit seiner Gnadengegenwart bleibend an die neu consecrirte Kirche gebunden. Er hat sie zum Gotteshaus und den Altar zur Stätte der besondern Gegenwart Gottes gemacht (Ex. 20, 24), wodurch Kirche und Altar von selbst auch zu speciellen Stätten des Gebetes geworden sind, weil da, wo Gott in besonderer Weise gegenwärtig ist, die Gläubigen seinem Willen gemäß ihre Gebete darbringen, die eben hier am sichersten Erhörung finden. In der Opferfeier aber zieht nun der himmlische Hohepriester persönlich, wenn auch unsichtbar, in das neu geweihte Gotteshaus ein, wie er einst persönlich im Haus des Zachäus Einkehr genommen (Evangelium der Kirchweihmesse), und mit dem verklärten Hohenpriester kommt geheimnißvoll der Himmel, kommt das himmlische Jerusalem (vgl. den Kirchweihhymnus Coelestis urbs etc.) hernieder, und so wird die geweihte Kirche zum Himmel auf Erden. Vom Altare aus macht der königliche (qui sedet in throno) Hoheprieſter in Opfer und Gnadenspende Alles übernatürlich neu und vermählt sich in der Communion reellster Weise mit seiner Braut, mit der einzelnen Seele, mit der ganzen Kirchengemeinde (Lection der Kirchweihmesse).

Die consecrirte Kirche ist, wie sich aus dem bisher Erörterten ergibt, Wohnstätte Gottes (domus Dei) und als solche für die Gläubigen schauererregend und lieblich zugleich. Sie ist der verhüllte Himmel auf Erden (porta coeli), sie ist Stätte des gottgefälligen und darum wirksamsten Gebetes (domus orationis), sie ist Quellort der Alles übernatürlich belebenden und verklärenden Gnade und ist die Stätte, an welcher der himmlische Bräutigam auf's Innigste mit seiner Braut sich vermählt. Das sind die Grundgedanken, welche in der Kirchweihmesse und im schönen altehrwürdigen Kirchweihofficium in den mannigfachsten Wendungen zum Ausdruck kommen. Eine nähere Erklärung des letztern findet sich schon bei Durand (Rational. 7, 48). Dieses Kirchweihofficium hat der in sensu stricto zur consecrirten Kirche gehörige Clerus am Tage der Kirchweihconsecration, welcher Festtag erster Klasse und mit Ablaß von einem Jahr begnadigt ist, von der Terz an (die liturgisch unmittelbar vor das auf die Consecration folgende Hochamt fällt) und dann fortan alljährlich am dies anniversarius dedicationis ecclesiae zu beten. Für diesen Jahrestag der Kirchweihe ist den Besuchern der betreffenden Kirche ein Ablaß von 40 Tagen verliehen. Wie bei den Juden behufs allseitigen Vertiefens in die Festidee und möglichst vollkommenen Genießens der Festfreude auf göttliches Geheiß die Feier der höchsten Feste durch sieben Tage fortgesetzt wurde, so wurde auch die Feier der Einweihung des Salomonischen Tempels sieben Tage (3 Kön. 8, 65) und nach Angabe des zweiten Machabäerbuches (2, 12) sogar schon acht Tage lang begangen, woraus sehr leicht erklärlich ist, daß man im Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild auch christlicherseits schon frühe die hehre Feier der Einweihung einer Kirche durch sieben Tage fortsetzte und (die Achtzahl mystisch auf den Abschluß des diesseitigen Weltlaufes in der himmlischen Ruhe deutend) sie erst am achten Tage (dies octava) schloß. Anbetrachts der großen Wichtigkeit des geweihten Gotteshauses für die christliche Gemeinde begnügte man sich sodann auch damit noch nicht, die wirkliche Einweihung desselben im Jubel durch acht Tage begangen zu haben, sondern man beging alljährlich das Gedächtniß dieser Einweihung acht Tage hindurch in festlicher Weise, wie schon Sozomenus (H. E. 2, 26) bezüglich der von Constantin erbauten Kirche in Jerusalem berichtet. Auch das Vorbild für die Feier des jährlichen Gedächtnißtages (anniversarius dedicationis ecclesiae) hatte man schon im Judenthum, wo alljährlich die unter Judas Machabäus er-

e Weihe des Altars und Wiedereinweihung Tempels acht Tage lang unter größtem Jubel ingung des großen Hallel, Illumination der ier in der Nachtzeit, Freudenmahle u. s. w.) ngen wurden (1 Machab. 4, 48. 59; vgl. 10, 22; Fest der Encaenia). Den alljähr- wiederkehrenden dies anniversarius dedi- onis ecclesiae nannte und nennt man kurz- auch Kirchweihe statt Jahrestag oder Gedächt- ng der Kirchweihe; auch den Namen Kirmeß chweihmesse) führt das Kirchweihfest, weil ja Feier des heiligsten Opfers, hier der Kirch- messe, den Mittel- und Höhepunkt des Festes t. Weil mit dem Kirchweihfest vielfach Jahr- te verbunden waren, bezeichnet Kirmeß auch Kirchweihmarkt.

ebendig durchdrungen von der hohen Bedeu- , welche das consecrirte Gotteshaus für die be- nde Gemeinde hat, feierte man von jeher auch lies anniversarius dedicationis ecclesiae estlich (jetzt als festum I. cl. cum octava) in besonderer Freude, die zunächst eine reli- , gottesdienstliche, dann aber auch eine welt- war. Letztere artete, obwohl an und für ollberechtigt, leider schon im Mittelalter viel- aus, so daß Luther dieß als Vorwand zur lichen Abschaffung des jährlichen Kirchweih- benutzt hat. Um das Zusammenströmen Aus- ger zu den einzelnen Kirchweihen (= dies vers. dedicat. eccl.) und dadurch allerlei g möglichst zu verhindern, haben schon im Jahrhundert mehrere Synoden (von Köln , Cambray 1550, Tournay 1589) die Ver- g aller Kirchweihfeste der betreffenden Diö- uf einen und denselben Tag, z. B. auf den der Cathedralkirchweihe, angeordnet. Allein Verlegung stieß auf Widerspruch, nament- on Seiten des Volkes. Noch in neuester Zeit s große Unzufriedenheit in Bayern und wärts, als die Bischöfe auf Veranlassung doch mit Zustimmung der weltlichen Behör- sämmtliche Kirchweihen, die der Cathedrale ingeschlossen, auf den dritten Sonntag im der verlegten. Hierzu hatten sie die erforder- rlaubniß des apostolischen Stuhles eingeholt, ieser ertheilte sie in der Hoffnung, ut via eludatur incommodis et abusibus, qui

einzelnen Kirchen der Diöcese als festum I. cl., aber ohne Octav gefeiert werden. Die Cathedrale ist ja die Mutterkirche der ganzen Diöcese und ist als die Kirche, in welcher der oberste Priester des Bisthums für alle seine Gläubigen opfert (applicatio episcopi pro dioecesanis), in welcher für die ganze Diöcese die heiligen Oele geweiht werden und in welcher der Lehr- und Richterstuhl (cathedra) des Oberhirten steht, für das ganze Bisthum von größter Bedeutung. Dermalen wird in den Directorien der Diöcesen, in welchen beide Kirchweihen auf einen und denselben Tag verlegt sind, die Domkirche wenigstens noch eigens erwähnt, z. B. wenn es am dritten Sonntag im October heißt: dedicatio ecclesiae cathedralis et omnium consecratarum ecclesiarum dioeceseos. Die bloß benedicirten Kirchen und öffentlichen Oratorien haben kein Kirchweihfest, weil sie eben bloß benedicirt und nicht im strictem Sinn geweiht (dedicirt, consecrirt) sind; doch darf in ihnen über einem Portatile das heiligste Opfer ohne besondere Erlaubniß und regelmäßig gefeiert werden. Pfarrkirchen und andere Kirchen, in welchen pfarrliche Functionen vorgenommen werden, müssen, wenn sie aus was immer für einem Grund anfänglich bloß benedicirt worden sind, später vom Bischof noch consecrirt werden (C. R. 7. Aug. 1875). Neuerdings consecrirt muß eine Kirche werden, wenn ihre Mauern oder, wie schon oben gesagt, wenigstens der Maueranwurf zur Hälfte oder darüber erneuert und dadurch die Kirche exsecrirt worden ist; im Uebrigen gilt wie bei anderen geweihten Sachen die Regel: pars major trahit minorem.

Bei den Griechen ist der Ritus für die Einweihung einer Kirche durch den Bischof nicht weniger umfänglich als bei uns; auch bei ihnen wird unter Psalmengesang und Gebet der (einzige) Altar und werden die Wände des Kirchengebäudes im Innern mit Weihwasser besprengt und mit Chrisma gesalbt. Deßgleichen wird das Kirchengebäude von Außen durch Aspersion lustrirt, aber nicht gleich zu Anfang des Weiheactes, sondern erst wenn die in den Altar und resp. in's Antimensium zu legenden Martyrerreliquien, vor welchen wie bei uns Vigilien gehalten werden, in großartiger Procession von der Stätte ihrer Auf-

im Altarssacrament und des mittlerischen, Weihe und Segen spendenden Hoheprieſter- und Prieſterthums hatte für Luther die nothwendige Folge, daß ſich ihm wie der Begriff des geſammten Gottesdienſtes ſo auch der Begriff der Kirche als „Haus Gottes“ verflachte, und daß ihm der tief realiſtiſche Kirchweihritus der katholiſchen Kirche ein Greuel war. Bekanntlich hat Luther den Ausſpruch gethan: „Man heißet gewöhnlich die Kirche ein Gotteshaus, nicht daß da Gott wäre, ſondern daß da Gottes Wort gehört und geprediget wird; und wenn es auch unter einer grünen Linde oder Weide geprediget würde, ſo hieße doch derſelbige Ort Gottes Wohnung und Stätte, denn Gottes Wort regiert daſelbſt“ (Daniel, Cod. liturg. II, 4). In Conſequenz dieſer Anſchauung hat Luther „ein neues Haus zum Predigtamt göttlichen Wortes“ eingeweiht, lediglich durch Abhaltung einer Predigt (über Luc. 14, 1—11), welche er als das „rechte Weihwaſſer“, und durch gemeinſames Gebet der Gläubigen, welches er als das „Rauchfaß“ bezeichnete. Nach Luthers Vorgang hat man ſich alsdann proteſtantiſcherſeits bei Einweihung neuer Kirchen meiſtens auf eine an die Eröffnungsproceſſion um die neue Kirche ſich anſchließende Predigt, auf Geſang und ein paar Gebete beſchränkt. Gemäß der officiellen neueſten bayriſchen Agende ſpricht der die Einweihung vollziehende geiſtliche Commiſſar nach dem proceſſionalen Einzug in die Kirche zwei predigtartige Gebete, an welche ſich das Vaterunſer und dann die Erklärung anſchließt: „Ich erkläre hiermit dieſes Haus mit allem, was es in ſich ſchließt, für geweiht und geheiligt dem Dienſte Gottes (die rechte Hand ausbreitend) im Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geiſtes“; hierauf folgt Predigt und die ſogen. Liturgie. Das jährliche Kirchweihfeſt erhielt ſich, obſchon ſich Luther und verſchiedene Kirchenordnungen gegen daſſelbe ereiferten, gleichwohl infolge ſeines tiefern Zuſammenhanges mit dem Volksleben faſt überall unter den Proteſtanten; als Pericopen kommen bei demſelben meiſtens die bei uns altgebräuchlichen vor, nämlich Offenb. 21, 1—5; Luc. 19, 1—10 (vgl. Daniel l. c. 47 sq. und Kliefoth, Liturgiſche Abhandlungen VII, 346 f.). [Thalhofer.]

Kiſtemaker, Johann Hyacinth, Domcapitular und Profeſſor der Exegeſe an der theologiſchen Facultät der Univerſität und ſpäteren königlichen Akademie zu Münſter, wurde am 15. Auguſt 1754 zu Nordhorn, einem Städtchen der ehemaligen Grafſchaft Bentheim in der jetzigen Provinz Hannover, geboren. Seine erſten Studien machte er zu Rheine und ſchloß daſelbſt eine innige Freundſchaft mit ſeinem Mitſchüler Overberg. Nach vollendeten Gymnaſialſtudien widmete er ſich in Münſter dem Studium der Philoſophie und Theologie. Am 22. December 1777 wurde er zum Prieſter geweiht. Im Herbſt des Jahres 1779 erhielt er vom Miniſter von Fürſtenberg die Stelle eines Lehrers am Münſter'ſchen Gymnaſium. Kiſtemaker verlegte ſich mit beſonderer Vorliebe auf Sprachſtudium, und dieſer Vorliebe entſprach eminente Begabung für daſſelbe; man kann J. H. Voß ſagen, daß er zum Philologen geb war. Seine hervorragenden philologiſchen K niſſe erwarben ihm den Eigennamen „zweiter G mus“. Er war ein gründlicher Kenner des L niſchen und Griechiſchen, ſein ſpäterer Beruf f ihn zu eingehendem Studium der bibliſch-ori liſchen Sprachen, und überdieß ſprach oder ſtand er doch faſt alle lebenden Sprachen Euro Mit dieſen Sprachkenntniſſen verband er eine gezeichnete Lehrtüchtigkeit und einen unermüdl Eifer. Daher war es natürlich, daß er nicht in der Stellung eines Gymnaſiallehrers verl Schon im Jahre 1786 wurde er zum Pro der Philologie an der Univerſität Münſte nannt. Im folgenden Jahre erhielt ſeine beitung der von der kurfürſtlich deutſchen G ſchaft in Mannheim geſtellten Preisaufgabe tik der griechiſchen, lateiniſchen und deu Sprache, eine von Neuem durchgeſehene und vermehrte Preisſchrift, 2. Aufl. Münſter 1 das Acceſſit, und Kiſtemaker wurde infolge von jener Geſellſchaft unter ihre auswärtigen glieder aufgenommen. Nach dem Tode des G naſialdirectors Zumkley trat Kiſtemaker im 1794 an deſſen Stelle und wurde zugleich bliothekar der pauliniſchen Bibliothek. Im genden Jahre vertauſchte er, aufgefordert den Kurfürſten Maximilian Franz, Fürſtb von Münſter, unter Beibehaltung der Dire des Gymnaſiums, den Lehrſtuhl der Philo mit dem der bibliſchen Exegeſe. Seine ein reiche Stellung benutzte er dazu, in allen anſtalten des Fürſtbisthums Münſter das dahin ſtark vernachläſſigte Studium der deu und der griechiſchen Sprache zu beleben; er faßte zu dem Zwecke mehrere kleinere und gr deutſche und griechiſche Sprachlehren, welche, derholt aufgelegt und weit verbreitet, ſehr dazu beitrugen, der Jugend Liebe für beide chen einzuflößen. Blieben nun auch die claſſ Studien für Kiſtemaker bis zu ſeinem Ende Lieblingsbeſchäftigung und gewiſſermaßen Lebensbedürfniß, ſo zog ihn ſein frommer pri licher Sinn doch auch ſchon früh zu den theo ſchen Wiſſenſchaften hin. Seine jetzige Lehrth keit mußte ſeinen Studien dieſelbe Richtung g Vor Allem widmete er dieſelben mit größtem den Schriften der heiligen Väter und der E rung und Kritik der heiligen Schrift, und g auf dem Gebiete der bibliſchen Kritik hat e einen ſolchen Namen erworben, daß man ih die Seite von Jahn und Hug ſtellte. Im J. wurde er Proſynodalexaminator und im folge Canonicus an dem Collegiatſtifte St. Mauri Münſter. Die preußiſche Regierung erkannte Verdienſte an, indem ſie ihn im J. 1816 Mitgliede des Conſiſtoriums für die Provinz falen ernannte. Auf ſein Anſuchen wurde er j

schon nach zwei Jahren unter Bezeugung der allerhöchsten Zufriedenheit mit seiner Amtsführung aus dieser Stellung wieder entlassen, wobei ihm Titel und Rang verblieben. Im J. 1819 legte Kistemaker auch die Stelle als Gymnasialdirector nieder, welche er 25 Jahre lang unter allgemeiner Anerkennung verwaltet hatte. Die theologische Facultät der Breslauer Universität ehrte ihn im J. 1822 durch Uebersendung des Doctordiploms; die Würde eines philosophischen Doctors hatte er schon früher von der Universität Paderborn erhalten. Als durch die Bulle De salute animarum die Verhältnisse der katholischen Kirche Preußens geordnet worden waren, erhielt Kistemaker, der bei der Vollstreckung derselben in der Diöcese Münster als Commissar fungirte, das dritte Canonicat an der Cathedrale mit dem Titel eines Domscholasters und wurde am 27. September 1823 mit dem neuorganisirten Domcapitel feierlich eingeführt. Bei der Feier seines 50jährigen Amtsjubiläums im J. 1829 zeichnete ihn der König von Preußen durch Verleihung des rothen Adlerordens 3. Klasse aus. Bis zum Jahre 1824 hatte Kistemaker sich einer ungeschwächten Gesundheit erfreut; allein noch bevor er seine Domcurie beziehen konnte, wurde er von einem schlagartigen Anfalle heimgesucht, der sich in der Folge öfter und immer heftiger wiederholte, so daß allmälig sein Geist zu aller Thätigkeit unfähig wurde und seine Glieder ihren Dienst versagten. An einem solchen Anfalle starb er am 2. März 1834, im hohen Alter von nahezu 80 Jahren. Kistemaker, ein treuer Sohn seiner heiligen Kirche und entschiedener Gegner der damals auftauchenden rationalisirenden Richtung in der Theologie, gehörte zu dem schönen Münster'schen Kreise ausgezeichneter katholischen Männer, in welchem die Namen Stolberg, Katerkamp, Kellermann, Overberg und der Brüder Droste glänzen. Mit einer außerordentlichen Schärfe des Verstandes verband er ein sehr glückliches Gedächtniß, so daß er ein wahres Arsenal von positivem Wissen war, und nicht leicht jemand an ihn eine Frage stellte, ohne eine befriedigende Antwort zu erhalten. Kistemakers äußere Gestalt war nicht groß, aber wohl proportionirt. Seine Stimme, Mienen, Geberden und Bewegungen waren so beschaffen, daß sie einen eigenthümlichen Zauber auf den Zuhörer ausübten. Sein völlig freier Vortrag sprühte öfter Geistesblitze, wie sie auch in seinen Schriften nicht selten aufleuchten. Zuweilen entbrannte er in heiligem Eifer, zumal wenn er die Sache Gottes oder seiner Kirche in Gefahr sah. Doch wurde dieses feurige Wesen durch Freundlichkeit, Leutseligkeit und Herzensgüte gemäßigt und gemildert; auch ließen alle Ehrenbezeugungen und Auszeichnungen seine bescheidene und anspruchslose Einfachheit unberührt. Vor Allem tritt in seinem ganzen Leben eine bewundernswerthe Gleichmäßigkeit hervor. Bei solchen Eigenschaften des Geistes und Charakters war es natürlich, daß er sich bei seinen Amtsgenossen sowohl wie bei allen, die ihm näher traten, hohe Verehrung und innige Liebe erwarb. — Kistemaker war ein ungemein fruchtbarer Schriftsteller. Von seinen zahlreichen Schriften, die sämmtlich in Münster bei Theissing erschienen sind, behandelt ein großer Theil philologische Materien und kann daher hier füglich übergangen werden. In das Gebiet der Theologie gehören folgende: Anleitung zum heiligen Lebenswandel, 1792 (Uebersetzung von Conduite d'une dame chrétienne pour vivre saintement dans le monde, Paris 1780); Commentatio de nova exegesi praecipue Veteris Testamenti ex collatis scriptoribus graecis et latinis scripta, 1806; Exegetische Abhandlung über Matth. 16, 18. 19 und 19, 3—12 oder über den Primat Petri und das Eheband (eine holl. Uebersetzung dieser Schrift von Kaplan Schrant ist zu Amsterdam erschienen); Exegesis critica in psalmos LXVII et CIX et excursus in Daniel III de fornace ignis, 1809; Weissagung Jesu vom Gerichte über Judäa und die Welt, nebst Erklärung der Rede Marc. 9, 42—49 und Prüfung der van Eß'schen Uebersetzung des Neuen Testaments, 1816; Die heiligen Evangelien, übersetzt und erklärt, 4 Bde., 1818—1820; Canticum canticorum illustratum ex Hierographia Orientalium, 1818; Geschichte der Apostel, übersetzt, mit Anmerkungen, 1821; Sendschreiben der Apostel, übersetzt und erklärt, nebst der Apocalypse, 2 Bde., 1822 f.; Biblia sacra vulgatae editionis juxta exemplar Vaticanum, 3 tomi, 1823 sq. (Leo XII., dem diese vortreffliche Ausgabe der Bibel gewidmet ist, bezeichnet in seinem dem ersten Bande derselben vorgedruckten Breve Kistemaker als virum probitate ac literarum sacrarum peritia laudatissimum); Die Weissagung vom Immanuel, Isaias 7—12. Anhang: Heli's Schwiegertochter, 1 Kön. 4, 8, 1824; Die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt und erklärt, 7 Bde., 1818—1823, 3. Aufl. 1845; Die heiligen Schriften des Neuen Testaments, übersetzt, ohne Anmerkungen, zum Gebrauche für Kirche und Schule, 1825, 4. Aufl. 1844, Miniatur-Ausgabe 1853 (diese Uebersetzung des Neuen Testaments ist eine der verbreitetsten in und außer Deutschland und hat die van Eß'sche Uebersetzung vielfach verdrängt); Programme zu den Lectionsverzeichnissen der ehemaligen Universität und spätern Akademie zu Münster von den Jahren 1816, 1818, 1821, 1822. In Stolbergs Geschichte der Religion Jesu Christi stammen zwei Abhandlungen von Kistemaker her, im 4. Bande Bemerkungen über das Buch Esther, und im 5. Bande Ueber die zweifache Stammtafel Jesu Christi bei den Evangelisten Matthäus und Lucas. Aus dem literarischen Nachlasse Kistemakers erschien in der Bonner Zeitschrift Jahrg. 1836: Orbem terrae per et post diluvium universale magnam in deterius immutationem passum esse ostenditur. (Vgl. E. Raßmann, Nachrichten von dem Leben und den Schriften münsterländ. Schriftsteller, Münster 1866, 177 ff.:

daselbst findet sich auch ein vollständiges Verzeichniß der philologischen Schriften Kistemakers sowie der denselben betreffenden Literatur.) [Fechtrup.]

Kittim, s. Cethim.

Klage, prozessuale, im weitern Sinne heißt jedes Mittel, wodurch ein Rechtsanspruch geltend gemacht und verfolgt werden kann; im engern Sinne aber dasjenige Rechtsverfolgungsmittel, wodurch man die Verurtheilung eines Andern zu einer bestimmten Leistung oder Unterlassung, oder zur Anerkennung eines gesetzlich begründeten Rechtes zu bewirken sucht. Eine Klage (actio) ist daher der Nachweis von dem Dasein eines gesetzlich begründeten, jedoch angeblich oder wirklich auf irgend eine Art verletzten Rechtes und wird entweder dem Richter schriftlich überreicht (Klageschrift, libellus), oder mündlich zu Protokoll gegeben. I. Die allgemeinen Bestandtheile einer Klage sind demnach der Rechtsgrund (fundamentum juris) oder das Gesetz, worauf der Kläger seinen Anspruch stützt; der Klagegrund (fundamentum agendi) oder die historische Darlegung, daß die Voraussetzungen des angezogenen Rechtssatzes in concreto wirklich existiren, und endlich das Gesuch (petitum), welches den Zweck der Klage enthält. 1. Ob der Rechtssatz, unter welchen der Kläger seinen Klagegrund subsumirt, ein geschriebenes Gesetz oder eine rechtsgültige Gewohnheit ist, ist gleichgiltig. Jedes von dem Gesetzgeber anerkannte Recht, dem nicht das Gesetz selbst ausdrücklich die Klagbarkeit abspricht, kann durch eine Klage verfolgt und aufrecht erhalten werden, wenn gleich nicht für alle möglichen Rechtsverhältnisse specielle Klagen gesetzlich bestimmt sind. Ebenso braucht der Rechtsgrund, obschon das Dasein eines solchen zur Begründung einer Klage unerläßlich ist, doch nicht nothwendig vom Kläger ausdrücklich angeführt zu werden (c. 6, X 2, 1), weil das, was zur rechtlichen Beurtheilung einer Sache gehört, der Richter von Amtswegen ergänzen muß. Nur wenn ein Privilegium oder ein solches Particularrecht dem Anspruche des Klägers zur Seite stände, welches dem betreffenden Gerichte wahrscheinlicherweise nicht bekannt wäre, dürfte begreiflich die Anführung und Nachweisung desselben nicht umgangen werden. 2. Schlechthin unerläßlich dagegen ist die Anführung des Klagegrundes oder des Inbegriffs der Thatsachen, welche der Klage rechtliche Geltung verschaffen; der Klagegrund ist der juristische Kern der Geschichtserzählung. Man unterscheidet aber einen nächsten, entferntern und mittelbaren Klagegrund. Der nächste (fundamentum agendi proximum) bezeichnet das Verhältniß, woraus der Kläger seinen Anspruch ableitet, im Allgemeinen (causa actionis generalis). Der entferntere Klagegrund (fundamentum agendi remotius) gibt überdieß die Art an, wie jenes Verhältniß entstanden ist (causa specialis). Namentlich ist es bei persönlichen Klagen nicht genug, zu behaupten, daß der Beklagte das schuldig sei, was der Kläger von ihm fordert, sondern es muß auch die obligatio rei, d. i. der Grund dargethan werden, warum er es schuldig ist (c. 3, X 2, 3). Aber auch bei dinglichen Klagen muß nicht nur die Sache nach Umfang und Inhalt genau bezeichnet (c. 3, X 2, 3), sondern nach Umständen auch die besondere Erwerbsart (adjecta causa) erwähnt werden (c. 3 in VI, 2, 14). Der mittelbare Klagegrund endlich (fundamentum agendi intermedium) legt das Verhältniß dar, wie das behauptete Recht an den Kläger übergegangen ist, und muß daher in den Fällen angegeben werden, wo der Kläger ein ihm ursprünglich nicht zustehendes Recht verfolgt. 3. Der in dem Gesuche auszudrückende Zweck der Klage ist die Verurtheilung des Beklagten in Haupt- und Nebensache. Der Hauptzweck geht bei dinglichen Klagen auf Zu- oder Aberkennung des beanspruchten Rechtes oder Zustandes, bei persönlichen Klagen auf die Erfüllung der behaupteten Verbindlichkeit, bei gemischten, d. i. solchen, die aus der Zusammensetzung persönlicher und dinglicher Klagerechte entstehen, vermöge deren man Eigenthum und zugleich ein Recht aus einer obligatio geltend macht, ist auch der Hauptzweck zusammengesetzter Natur. Das petitum muß übrigens als Schlußfolge aus dem Klagegrunde, d. h. durch Subsumtion des historischen Klagefundaments (als Untersatzes) unter den Rechtsgrund (als Obersatz) sich ergeben, und bestimmt und deutlich gestellt sein. Der Nebenzweck aber begreift alles, was dem Kläger durch die Rechtsstörung entzogen wurde, z. B. die Früchte, die Zinsen, Ersatz alles Schadens, insbesondere die Erstattung der Prozeßkosten, welche ebenfalls ausdrücklich erbeten werden sollen, da sie vom Richter zwar auch ex officio berücksichtigt werden dürfen, aber nicht berücksichtigt werden müssen und, wenn derselbe im Endurtheile darüber schweigt, als aberkannt zu betrachten sind. Das Gesuch der Klage darf keine Zuvielforderung enthalten. Das canonische Recht (c. un. X 2, 11) unterscheidet aber vier Arten der Zuvielforderung, nämlich eine pluspetitio re, wenn der Kläger ein anderes, oder werthvolleres Object, oder eine größere Summe in Anspruch nimmt, als er zu fordern berechtigt ist; eine pluspetitio tempore, wenn er vor Eintritt der Verfallzeit Klage stellt; eine pluspetitio causa, wenn er eine andere Leistung fordert, als der Beklagte zu prästiren schuldig ist; endlich eine pluspetitio loco, wenn er auf Leistung des Schuldigen an einem andern Orte dringt, als wo der Beklagte sie zu entrichten verpflichtet ist. Im ersten Falle würde nur auf das wirklich schuldige Object oder Quantum erkannt; im zweiten der Kläger vorderhand mit seiner Klage zurückgewiesen und in die Kosten condemnirt; im dritten und vierten Falle kann der Richter entweder bloß vom Unstatthaften abstrahiren, oder auch die Klage „angebrachter Massen" abweisen.

II. Es können aber in einem und demselben Klaglibelle auch mehrere Klagen zugleich ange-

bracht und in demſelben Prozeſſe erledigt werden. So z. B. geſtattet das canoniſche Recht eine Verbindung petitoriſcher und poſſeſſoriſcher Anſprüche (c. 2. 3. 5. 6, X 2, 12; c. 36, X 2, 20). Man nennt dieß Klagenhäufung (cumulatio actionum), welche wohl zu unterſcheiden iſt von dem concursus actionum oder dem Zuſammentreffen mehrerer Klagen in derſelben Perſon. Die Klagenhäufung iſt entweder eine objective, wenn zwar nur Ein Kläger gegen Einen Beklagten, aber mit verſchiedenen in derſelben Klageſchrift vorgetragenen Anſprüchen auftritt; oder eine ſubjective Cumulation, wenn mehrere Kläger gegen Einen Beklagten, oder umgekehrt Ein Kläger gegen mehrere Beklagte, oder endlich mehrere Kläger gegen mehrere Beklagte auftreten. 1. Die objective Klagenhäufung iſt entweder eine ſimultane oder eine alternative oder eine ſucceſſive. Die ſimultane beſteht darin, daß mehrere Klagen in derſelben Procedur neben einander, jedoch ſo, daß jede der mehreren Klagen unabhängig von der andern ihren ſelbſtändigen Zweck verfolgt, verhandelt und durchgeführt werden, vorausgeſetzt, daß alle zur nämlichen Prozeßart und zur Competenz desſelben Richters gehören, und durch die Cumulation keine Verwirrung entſteht. Letztere zu vermeiden, müßten die einzelnen Klagen, ſofern ſie auf verſchiedenen Fundamenten beruhten, nach ihren einzelnen Klagegründen unter Anhängung des ſelbſtändigen Petitums einer jeden geſondert dargeſtellt werden. Die alternative Klagehäufung iſt diejenige, wodurch mehrere Klagen ſo mit einander verbunden werden, daß ſie zwar in dem Gange desſelben Verfahrens und in denſelben Acten inſtruirt werden, der Kläger aber nur die Anerkennung der einen oder der andern fordert, entweder ſo, daß es ihm gleich iſt, welche Klage Anerkennung finde, oder ſo, daß er die fernere Klage nur eventuell, nämlich für den Fall wolle angeſtellt haben, daß die zunächſt angeſtellte rechtlich nicht zu dem vom Kläger angeſtrebten Ziele ſollte durchgeführt werden können. Auch die Anwendung dieſer Klagehäufung iſt durch die Gleichartigkeit der Procedur und die Einheit der richterlichen Competenz bedingt. Die ſucceſſive Cumulation endlich beſteht darin, daß mehrere Sachen, von welchen die eine zu der andern in einem präparatoriſchen oder präjudiciellen Verhältniſſe ſteht, in Einem Klaglibell angebracht, jedoch nach einander (oder, wenn möglich, auch neben einander) verhandelt werden, ohne daß eine neue Anſtellung der dem vorbereitenden oder präjudicirlichen Streite nachfolgenden Klage nöthig iſt. — 2. Die ſubjective Klagehäufung wird zwar von vielen Rechtslehrern als unzuläſſig verworfen; allein die Stellen (fr. 6, Dig. 44, 2 und fr. 1, § 4, Dig. 43, 3), auf welche ſie ſich deßhalb berufen, paſſen nicht hierher. Dagegen ſprechen gewichtige allgemeine Gründe offenbar für deren Zuläſſigkeit, wenngleich kein poſitives Geſetz hierfür angezogen werden kann; denn durch fr. 25, § 3, Dig. 10, 2, worauf ſich die Vertheidiger der ſubjectiven Klagecumulation ſtützen, erſcheint dieſe zunächſt nur bei den Theilungsklagen gerechtfertigt.

III. Die Aufhebung der Klage für einen beſondern Fall tritt ein entweder durch richterliches Erkenntniß, oder durch den Tod der Parteien, oder durch Verjährung. 1. Das Klagerecht erliſcht durch ein rechtskräftiges Endurtheil (re judicata), welchem auch ein rechtsgültiger Vergleich (res transacta) oder die Entſcheidung durch Ableiſtung des freiwilligen Haupteides (res finita) gleichkommt; ſowie durch eine Ausſchließung (praeclusio), ſoweit ſie der Richter wegen verſäumter Rechtsverfolgung verfügen kann. — 2. Durch den Tod der Parteien wird das Klagerecht in der Regel nicht aufgehoben, ſondern geht per successionem universalem ſowohl auf die Erben des Klägers (translatio actionis activa) als auf die Erben des Beklagten über (translatio passiva). Dieſe Regel leidet indeß folgende Ausnahme: a. Der paſſive Uebergang fällt weg, wenn die auf eine Leiſtung gerichtete Klage perſönliche Eigenſchaften vorausſetzt, oder der Uebergang freiwillig von den Contrahenten beſchränkt iſt. b. Die actiones poenales gehen zwar, mit Ausnahme der Injurienklage, auf die Erben des Verletzten über, können aber nicht gegen die Erben des Verbrechers angeſtellt werden, es wäre denn, daß dieſe durch das Delict ihres Erblaſſers bereichert worden. Die actiones, quae vindictam spirant, d. h. ſolche Klagen, welche man, ohne einen wirklichen Vermögensverluſt erlitten zu haben, bloß aus Empfindlichkeit wegen perſönlicher Kränkungen anſtellen kann, gehen nicht auf die Erben des Klägers über, können aber doch von dieſem ſelbſt gegen die Erben des Beklagten angeſtellt werden, ausgenommen inſofern ſie in einem Delicte ihren Grund haben. Wenn aber eine actio poenalis oder quae vindictam spirat einmal anhängig gemacht worden iſt, ſo geht ſie unbedingt auf und gegen die Erben über. c. Bei der querela inofficiosi testamenti und inoffic. donationis bewirkt ſchon die bloße Erklärung, klagen zu wollen, den Uebergang. 3. Das Aufhören eines Klagerechtes durch Verjährung ſetzt voraus, daß die Klage rechtlich möglich war (c. 13, C. XVI, q. 3; c. 10, X 2, 26), aber die ganze geſetzliche Friſt hindurch — nach römiſchem Rechte im Allgemeinen 30 Jahre lang — nicht angeſtellt wurde (fr. 6, Dig. 44, 7). Auf den guten oder böſen Glauben des Gegners des Berechtigten kommt nach römiſchem Rechte nichts an; nach canoniſchem Rechte aber iſt anzunehmen, daß alle dinglichen ſowohl als perſönlichen Klagen, welche auf Reſtitution einer Sache gerichtet ſind, nicht verjähren, wenn der Beſitzer der Sache ſich in mala fide befindet. Bei allen anderen perſönlichen Schuldklagen ſchadet dem Kläger ſeine Nachläſſigkeit ſchlechthin, wenn auch der Beklagte in mala fide ſein ſollte (c. 5. 20, X 2, 26; vgl. d. Art. Verjährung). (Vgl. auch d. Art. Einreden.) [Permaneder.]

Klee, Heinrich, Theologe, geboren 1800 zu Münstermaifeld in der Rheinprovinz, war der Sohn eines deutschen Vaters und einer wallonischen Mutter. Der Vater, ein geschickter, sich auch mit Mechanik beschäftigender Dreher, zog in harter Kriegszeit zuerst nach Andernach, dann nach Mainz. Die Eltern waren arme Leute, aber geweckten Geistes und voll lebendigen Glaubens. So waren auch ihre drei Söhne. Der älteste war Heinrich; der zweite, Peter, starb früh als Pfarrer; er hat sich schriftstellerisch durch Uebersetzung der apologetischen Werke Milners bekannt gemacht. Der jüngste, Franz, wurde Arzt und starb nach einem segensreichen Wirken hochbetagt zu Mainz; derselbe vermachte sein ansehnliches Vermögen ganz zu guten Zwecken, besonders für das Mainzer Seminar. Heinrich zeigte von Jugend an geniale Geistesgaben, einen eisernen Fleiß, tieffrommen und dabei heitern Sinn, einen geraden und festen Charakter. Mit 17 Jahren begann er seine theologischen Studien in dem vom Bischof Ludwig Colmar errichteten Mainzer Seminar, dessen Vorstand und Seele der Dogmatiker Liebermann war. Noch ehe er die theologischen Studien vollendet, wurde ihm 1819 an dem mit dem Seminar verbundenen bischöflichen Gymnasium eine Klasse anvertraut, und nicht viele Jahre nachher wurde er Professor der zweitobersten Klasse, der sog. Rhetorik. Bei 5—6 Stunden täglichem Unterricht erwarb er sich gleichzeitig nicht nur eine gründliche Kenntniß der alten und mehrerer neueren Sprachen, sondern auch eine über die Studienordnung des alten Liebermann'schen Seminars hinausreichende philosophisch-theologische Bildung. Nachdem Liebermann 1824 als Generalvicar nach Straßburg gegangen und Räß als Lector des Seminars und Lehrer der Dogmatik an dessen Stelle getreten war, wurde Klee, der am 23. Mai 1823 Priester geworden, durch den Verwalter der lange verwaisten Mainzer Diöcese, den nachmaligen Bischof Humann, die Professur der biblischen Exegese und der Kirchengeschichte übertragen. Das geschah 1824, in welchem Jahre er auch in Würzburg die theologische Doctorwürde erwarb. Seine Doctordissertation war De chiliasmo primorum saeculorum. Im darauffolgenden Jahre mußte er auch den Lehrstuhl der Philosophie übernehmen. Dabei betheiligte sich Klee an der Seelsorge und bewies auf der Kanzel eine warme Beredsamkeit. Von da begann seine überaus fruchtbare literarische Thätigkeit. Es erschien 1827 sein durch gründliche patristische Studien werthvolles Buch über die Beichte, 1829 sein Commentar über das Johannesevangelium, 1830 sein Commentar über den Römerbrief. Eine so vielseitige Thätigkeit läßt sich auch bei dem Talent und der Arbeitskraft Klee's nur aus seinem einzig der Wissenschaft und den wohlgeordneten religiösen Uebungen gewidmeten Leben im Seminar und aus einer großen, Gott vertrauenden Begeisterung begreifen. Klee war fast bedürfnißlos; aus seinem Gehalt von 200 Gulden unterstützte er noch seine Angehörigen, zu denen er stets die treueste Liebe trug. Im J. 1829 ergingen an ihn gleichzeitig zwei Berufungen, eine seitens der badischen Regierung an die Universität Freiburg, um Hug, der die exegetischen Vorlesungen aufgegeben hatte, zu ersetzen, und eine seitens der preußischen Regierung nach Bonn oder Breslau. Es fiel ihm schwer, vom Mainzer Seminar zu scheiden; aber die Liebe zur Kirche und die Sorge für seinen jüngsten Bruder, der in Bonn Medicin studiren wollte, bewog ihn, dem Rufe nach Bonn zu folgen. Es war immerhin ein Zugeständniß an die Kirche, daß die preußische Regierung dem in Bonn fast allein herrschenden Hermes und seinen Schülern Klee an die Seite stellte. Klee enthielt sich jeder Polemik gegen seinen sehr polemischen Gegner, der schon früher eine Vorlesung gehalten hatte über „Geschichte und Kritik der verschiedenen Methoden, wie man die christliche Theologie, besonders die Dogmatik, von ihrem Ursprunge an bis auf unsere Zeit behandelt hat, vorzüglich der scholastischen Methode", und der in den Jahren 1827 und 1830 die nämliche Vorlesung mit dem Zusatz: „vorzüglich der sog. scholastischen und der allerneuesten Methode" ankündigte. Klee's lebendiger und geistvoller Vortrag, sowie seine rasch auf einander folgenden literarischen Leistungen verschafften dem jungen Professor mehr und mehr Geltung. Es erschienen das „Kurze System der katholischen Dogmatik" 1831, die „Encyklopädie der Theologie" 1832, die „Auslegung des Briefes an die Hebräer" 1833; in demselben Jahre „Die Ehe" (2. Aufl. 1835), endlich 1834—1835 sein Hauptwerk, die dreibändige „Katholische Dogmatik", welche bis 1861 vier Auflagen erlebte. Fast ebenso bedeutend ist seine 1837—1838 erschienene zweibändige Dogmengeschichte. Auch einen „Grundriß der Ethik" schrieb er, den nach seinem Tode Himioben, Mainz 1840, herausgab. Nachdem Clemens August den erzbischöflichen Stuhl bestiegen, schienen für die kirchliche Wissenschaft und für Klee's Wirksamkeit bessere Tage in Bonn gekommen; allein die traurige Zeit, die bald folgte, bestimmte Klee, 1839 einem Ruf als Professor der Dogmatik und der Exegese an die Münchener Hochschule zu folgen. Jedoch nicht lange konnte er im Kreise der katholischen Männer, die damals in München vereint und ihm, wie vordem die Besten am Rheine, innig befreundet waren, wirken. Schon am 28. Juli 1840 folgte er Möhler, den er ersetzen sollte, in's Grab; an dessen Seite ruht er auf dem Friedhof. Klee war ein Mann von ungewöhnlichem Geiste und wissenschaftlichem Streben; dabei hatte er das Glück, in der Schule Liebermanns eine solide, von den Irrthümern des Aufklärungszeitalters unberührte theologische Bildung und ächt priesterliche Erziehung empfangen zu haben. Auch heute noch haben seine Werke, hat insbesondere seine Dogmatik, namentlich durch seine große Vertrautheit mit der heiligen Schrift und den Kirchenvätern, von deren Schriften er einen großen Theil gelesen und excerpirt hatte, sowie

durch die lebendige und geistvolle Darstellung ihren Werth. Mit der neuern Philosophie und der katholischen Literatur Deutschlands, Frankreichs und Englands war Klee wohl bekannt. Charakteristisch für seine Zeit ist, daß selbst er mit den großen Scholastikern, namentlich Thomas und Bonaventura, sich wenig beschäftigt zu haben scheint. Nichtsdestoweniger nimmt er in der Geschichte der Regeneration katholischer Wissenschaft und Theologie in Deutschland eine ehrenvolle Stelle ein. Was der Schreiber dieser Zeilen, als er die vierte Auflage der Klee'schen Dogmatik in Einem Bande besorgte, in der Vorrede niederschreibt, glaubt er hier wiederholen zu dürfen. „Vor Allem ist es der Geist des Glaubens, die Kraft kirchlicher Gesinnung, verbunden mit der eigenthümlichen Frische und Genialität der Darstellung, wodurch Klee's Dogmatik ein bleibendes Denkmal nicht nur seines Verfassers, sondern überhaupt jener Zeit ist, in welcher die katholische Wissenschaft in Deutschland von der Herrschaft einer falschen Philosophie und von der Erschlaffung des vorausgegangenen Zeitalters seichter Aufklärung und trostlosen Verfalles sich emancipirte und zu den lebendigen Quellen der kirchlichen Ueberlieferung und der ächten Speculation, als deren Vorbilder die großen Väter und Theologen der Kirche uns vorleuchten, zurückkehrte. Es war eine Aufgabe von unermeßlicher Schwierigkeit: denn es waren erst die verschütteten Fundamente wieder auszugraben; der Faden der wissenschaftlichen Tradition war zerrissen, und gleichzeitig mußte der Kampf nicht bloß mit äußeren Gegnern, sondern mit falschen Richtungen im Innern der Kirche selbst, namentlich mit dem Hermesianismus und überhaupt mit dem in mancherlei Formen sich fortspinnenden Subjectivismus und Rationalismus geführt werden. Es kann Klee nicht zum Vorwurf gereichen, daß er diese Aufgabe nur unvollkommen gelöst — das ist überhaupt nicht das Werk Eines Mannes —, aber allezeit dankenswerth und ruhmvoll ist die Begeisterung und Glaubenskraft, mit der er an die Arbeit gegangen ist, und ist das, was er in den wenigen Jahren seines Erdenlebens zu Stande gebracht hat. Wäre ihm die Zeit vergönnt gewesen, nachdem er gleichsam nur den Grundriß gezeichnet und die Materialien gesammelt, auch den Bau im Einzelnen auszuführen, hätte er namentlich die seitdem verlaufenen wissenschaftlichen Controversen und kirchlichen Entscheidungen erlebt und sein Studium der patristischen und scholastischen Philosophie und Theologie der Vollendung entgegenführen können, so hätte er ohne Zweifel manches, was wir als mangelhaft erkennen müssen, verbessert und einige Partien seines Werkes einer Umarbeitung unterworfen; auch hätte er manche Ausdrücke und Anschauungen ausgeschieden, welche, neueren Denkern und Schriftstellern entstammt, damals unbefangen aufgenommen wurden, während man sie heute, wo die in den fraglichen Systemen verborgenen Irrthümer zu Tage getreten sind, vermeiden würde." Welche Punkte dieses sind, ist a. a. O. angedeutet, durfte aber hier im Allgemeinen wenigstens nicht unerwähnt bleiben. In den theologischen Grundwahrheiten ist Klee durchaus correct. Das gilt namentlich bezüglich der in jener Zeit so vielfach vernachlässigten Lehre von der Kirche und insbesondere von der Auctorität und Unfehlbarkeit ihres Oberhauptes in Glaubenssachen, welche Klee mit großer Klarheit und Gründlichkeit vertheidigt hat. Auch die unbefleckte Empfängniß Mariä hat er mit Entschiedenheit gelehrt. [Heinrich.]

Kleider sind in doppelter Hinsicht das Kennzeichen des gefallenen Menschen, insofern sie aus dem Gefühl der Scham hervorgegangen und zum Schutz gegen äußere Einwirkungen auf den Körper bestimmt sind. A. Die Kleider überhaupt. 1. Im Stande der ursprünglichen Vollkommenheit bedurfte der Mensch keiner Kleider; einerseits kannte er die Begierlichkeit nicht, andererseits besaß auch sein Leib die Gabe der Integrität, und die äußere Natur trat ihm nur helfend und fördernd, nicht hindernd und beschwerend entgegen (Gen. 2, 25. 9). Die erste Folge der Sünde war das Innewerden der Begierlichkeit (Gen. 3, 7); dazu kam unter andern Strafen der Verlust der leiblichen Integrität und die feindselige Stellung der äußern Natur (Gen. 3, 16. 17). So ward die erste nothdürftige Bedeckung, welche die Menschen sich selbst anfertigten, der Ausdruck der Scham (Gen. 3, 7. 10); die vollkommenere aber, welche Gott der Herr ihnen bereitete (Gen. 3, 21), die Anerkennung der durch die Sünde herbeigeführten Hilflosigkeit und Schwäche. Nach beiden Richtungen aber war die Kleidung auch ein Unterpfand der künftigen Erlösung. Als Wirkung der Scham bedeutete sie auf Seiten des Menschen die Züchtigkeit, welche der Begierlichkeit widerstrebte und so der Gnade einen Anknüpfungspunkt bot (Gen. 3, 9). Indem dann Gott mit den Röcken aus Thierfellen ihnen einen Schutz gegen äußere Schädigung und nachtheilige Einflüsse bereitete, gab er ihnen die Gewißheit, daß er sich ihrer auch nach dem Falle liebevoll annehmen wolle, und die zur Herstellung nöthige Tödtung von Thieren vermittelte zuerst den Gedanken, daß Ein Leben für das andere hingegeben werden, und daß schuldloses Blut für das Heil des Schuldigen geopfert werden könne.

2. Nach solchem Ursprung der Bekleidung ist das Tragen von Kleidern eine sittliche Handlung, und die Bloßstellung des Körpers oder gewisser Körpertheile setzt ebenso bei unsern modernen Trachten als bei der Nacktheit wilder Völkerschaften einen Abfall von dem Naturgesetz voraus, der weder im erstern Falle durch die Sitte, noch im letztern durch die Beschaffenheit des Klimas und der natürlichen Verhältnisse vollständig entschuldigt wird. In dem heidnischen Rom galt es zur Zeit der republikanischen Sittenstrenge als flagitii principium, nudare inter cives corpora (Ennius bei Cicero, Tusc. 4, 33), und nach Plutarch (Rom. 20) hatte Ro-

mulus das öffentliche Nackterscheinen unter Todesstrafe verboten (Pauly, Realencykl. V, 722). Bei Christen bedingt wegen der Bekanntschaft mit dem Sittengesetz jede Bekleidung, welche die Rücksicht der Schamhaftigkeit verletzt, eine formelle Sünde. Schamlos aber ist jede Kleidung, welche einzelne Körpertheile entweder unbedeckt läßt oder sie so verhüllt, daß ihre Formen desto sichtbarer hervortreten. Die Sünde ist hierbei um so größer, wenn das Aergerniß hinzutritt. Es ist in der Natur des Menschen physiologisch begründet, daß der Anblick fremder Körpertheile, namentlich bei Verschiedenheit des Geschlechts, die Begierlichkeit aufregt und so die Gefahr zu inneren und äußeren Sünden gegen die Reinheit herbeiführt; das Aergerniß, welches demnach durch unziemliche Kleidung gegeben wird, ist um so größer, je näher die bloßgestellten Theile mit dem Geschlechtsleben zusammenhängen. Nach allgemeinen Grundsätzen aber begehen diese Sünde des Aergernisses auch diejenigen, welche die Urheber unanständiger Kleidung sind, sei es moralisch als tonangebende und eine Mode herbeiführende Personen oder physisch als (nicht genöthigte) Verfertiger solcher Kleider. Was hierbei vom lebenden menschlichen Körper gilt, muß auch auf die Darstellung desselben durch die bildende Kunst gelten. Nackte Leiber durch den Meißel oder durch den Pinsel herzustellen, ist und bleibt sündhaft, oft genug wegen eines unlautern Motivs, immer aber wegen der Gefahr, welche der Künstler damit sich selbst wie den Beschauern bereitet, und welche bei der bildlichen Darstellung als bleibende oft noch gefährlicher ist, als die vorübergehende beim lebenden Körper. Es gibt keine ästhetische oder künstlerische Rücksicht, welche hierbei von der doppelten Sünde der Unkeuschheit und des Aergernisses freisprechen könnte. Wenn die vorchristlichen Griechen die Formen des menschlichen Körpers als das Ideal geschaffener Schönheit betrachteten und durch dieselben künstlerische Gedanken zu verkörpern suchten, so setzt dieß einen heidnischen Standpunkt voraus, dessen Erneuerung in der christlichen Welt als ein Abfall von der sittlichen Idee betrachtet werden muß. Dieß zeigt sich auch darin, daß über die unbekleideten Marmorgestalten des hellenischen Alterthums oft ein Hauch der Züchtigkeit ausgegossen ist, welcher den nackten Statuen aus christlicher Zeit, namentlich den Schöpfungen der Renaissance, vollständig abgeht. In der christlichen Kunst des Alterthums finden sich mitunter Darstellungen unbekleideter Personen, für welche die Verantwortung den Darstellern überlassen bleiben muß; aber zu keiner Zeit hat die Kirche solche Versinnlichungen grundsätzlich gutgeheißen oder erlaubt (vgl. Heuser in Kraus' Realencyklopädie II, 466), sondern ist in demselben Maß gegen dieselben eingeschritten, als sie mit ihrem Geist die bürgerliche Gesellschaft durchdringen konnte (Conc. Trull. c. 100, bei Mansi XI, 986). Selbst für die Darstellung des gekreuzigten Heilandes forderte die Kirche die größte Vorsicht (Greg. Turon., De glor. martt. 1, 23), und in der romanischen Kunst des Mittelalters wich man lieber von der historischen Wahrheit und dem Bericht der Evangelien ab und stellte den Gekreuzigten bekleidet dar, als daß man sich der Gefahr eines Aergernisses aussetzte. Indessen leuchtet es ein, daß in diesem, wie in dem einen oder andern Fall, wo die historische Treue die Darstellung des nackten Körpers fordert, wohl ein Grund vorliegen kann, dieselbe nicht zu umgehen, und daß alsdann die Kunst auf Mittel denken muß, die in der Anschauung liegende Gefahr wenigstens für die Allgemeinheit der Beschauer zu entfernen. Daß es solche Mittel gibt, zeigt jede andächtige Darstellung des Gekreuzigten, für die Malerei aber u. A. das schöne Miniaturbild von Memling in der Marcusbibliothek zu Venedig, welches bei Lacroix, Vie militaire et religieuse au moyen âge 366, wiedergegeben ist. In Analogie hiermit gibt es ja auch Fälle, in welchen die Beseitigung der Kleider beim Lebenden, wofern kein Aergerniß zu befürchten ist, als sündelos betrachtet werden darf. Die Pflege des gesunden und die Heilung des kranken Körpers gestattet die Nacktheit. Durch Gewohnheit und Herkommen entschuldigt, bestand ferner bis tief in's Mittelalter und selbst bis in die neue Zeit hinein die aus dem Alterthum stammende (Hom. Il. 2, 42. Cant. 5, 3), gewiß nicht unbedingt zu billigende Sitte, sich unbekleidet zu Bette zu legen. In allen mittelalterlichen Darstellungen der heiligen Sacramente erscheint bei der heiligen Oelung der Kranke nackt, und aus der angegebenen Sitte ist in den älteren Ritualien bei der Anweisung für die heilige Oelung die Formel der Salbung bei Männern ad renes zu erklären. Dagegen kann weder durch Sitte und Herkommen, noch durch künstlerische Nothwendigkeit das Zeichnen und Malen nach unbekleideten, besonders weiblichen Modellen, gerechtfertigt werden; dasselbe bleibt nach praktischer Erfahrung für beide Theile gleich verwerflich.

3. Nach der zweiten oben angegebenen Bestimmung der Kleider geschehen Sünden dadurch, daß man durch Beschaffenheit der Kleidung seine *Gesundheit* wissentlich einer ernsthaften Gefahr aussetzt. Die kleinen und großen Schädigungen der Gesundheit und des Lebens, welche die Mode infolge von Erkältung namentlich beim Tanzen verursacht, unterliegen gewiß auch der sittlichen Beurtheilung als Verstöße gegen das göttliche Gesetz, welches uns die Erhaltung von Leib und Leben zur Pflicht macht, und können nach so vielen Erfahrungen und Warnungen wohl kaum durch Unwissenheit entschuldigt werden. Dasselbe gilt beim Frauengeschlecht von dem Mißbrauch der Schnürbrust, bei dem sich zur Eitelkeit eine nicht zu entschuldigende Gefährdung des leiblichen Lebens und der weiblichen Lebensaufgaben gesellt.

4. In geschichtlicher Entwicklung erhielt die Bekleidung den weitern Zweck, der *Verschiedenheit zwischen den einzelnen Menschen-*

als Ausdruck zu dienen; so wurden die ur Tracht oder zum Costüm. Der erste d, welcher in der Kleidung kenntlich ge- urde, war zweifelsohne der des Ge- es. Die biblischen Nachrichten von der leidung (Gen. 3, 7. 21) scheinen keinen d zwischen dem Kleide des Mannes und Weibes zu machen. Die erste solche Unter- läßt sich in den Bildwerken der vierten n Dynastie, also aus dem Anfang des ahrtausends v. Chr. nachweisen, und eine heint bei allen Völkern schon im Anfang chtlichen Kunde durchgeführt, wenn sie t so hervortretend war wie bei den mo- Völkern. Insofern dieser Unterschied als hr gegen eine zügellose Freiheit im Ver- Geschlechter angesehen werden muß, ist Beibehaltung der für jedwedes Geschlecht n Tracht ein sittlicher Act, und eine Ver- derselben bedeutet entweder die Absicht die Gefahr sinnlicher Vergehen. Daher chon im Deuteronomium 22, 5: „Keine ein Mannskleid, und kein Mann ein eid tragen; ein Greuel vor dem Herrn ott ist jeder, der so etwas thut.“ Die runde liegende Anschauung kann als all- ittliche Auffassung der ganzen Menschheit m Alterthum wird schon von den Heiden ännern, wie dem assyrischen König Sar- zum Vorwurf gemacht, daß er Frauen- tragen und damit seinen ganz in Sinn- rsunkenen Charakter bekundet habe. Im er gibt das Gedicht von Gudrun (Strophe Bartschs Ausg.) der zarten Scheu Aus- welcher Jungfrauen sich der Nothwendig- nliche Kleider zu tragen, fügten. Die den im Deuteronomium ausgesprochenen immer strenge festgehalten (Cypr. Ep. 2 at. 468, ed. Hartel; Ambros. Ep. 69) und auf ihren Concilien wiederholt die ung der Geschlechtstracht mit Strafen uch bei der Jungfrau von Orleans mußte ngene Anlegung männlicher Kleidung als zu ihrer Verurtheilung dienen (s. oben 2). Jetzt gilt eine solche Vertauschung, nicht aus verbrecherischer Absicht, sondern Leichtsinn geschieht, lediglich als läßliche nd wo eine Nothwendigkeit vorliegt, die ändern, kann von einer Sünde nicht die t. Was nun den Unterschied der Frauen- n der Männerkleidung betrifft, so scheint r sich zuerst eine größere Länge der Kleider, h nach unten, herausgebildet zu haben Aegypten 294 ff.); später kam dazu der er bei manchen Völkern als Ausdruck der Züchtigkeit galt, und die Verhüllung des Bei denjenigen Völkern, bei welchen n die Männer weite Kleider tragen, ist r die Frau eine weite, wallende Kleidung gewesen, und es erscheint als eine Aus- n einer allgemeinen Regel, daß im alten Aegypten die Frauen seit den ältesten Zeiten eng anliegende Kleidung beibehielten, während die Männertracht allmälig zu weiten und faltenreichen Gewändern überging. In dem nämlichen Wunderlande erscheint auch das als einzig dastehende Ausnahme, daß die Männer überaus viel auf Putz und Schmuck der Gewandung bedacht waren, während die Frauen aller Stände sich mit einfacher und schmuckloser Kleidung begnügten (Erman 294). Daß sonst unter den beiden Geschlechtern das entgegengesetzte Verhältniß beobachtet wird, beruht auf innerem, wohlberechtigtem Grunde. Da nämlich die Frau darauf angewiesen ist, dem Manne zu gefallen, um die Ehe herbeizuführen, so ist es gerechtfertigt, daß sie den natürlichen Liebreiz durch äußern Schmuck zu ersetzen und zu erhöhen beflissen ist. Anders wäre es, wenn sie aus sündhafter Absicht den äußern Schmuck als Mittel zur Verführung gebrauchte. So lange aber eine Jungfrau sich schmückt, um jemanden für eine rechtmäßige Ehe zu gewinnen, oder eine Verheiratete sich ziert, um dem Manne zu gefallen, so lange handelt sie tadellos und gottgefällig. Nur wird hierbei vorausgesetzt, daß sie das richtige Maß nicht überschreitet. Es liegt aber in der Natur des schwächern Geschlechtes begründet, daß die Mitglieder desselben sehr leicht den angegebenen Zweck außer Augen lassen und den Schmuck der äußern Erscheinung als etwas an sich zu Erstrebendes und mit allen Mitteln zu Erreichendes betrachten. Alsdann wird die Ausschreitung im Putz der Kleidung zur geringern oder größern Sünde, je nachdem dieselbe bloß der Eitelkeit und Gefallsucht dient, oder durch thörichte und verschwenderische Ausgaben die Mittel einer Familie erschöpft, oder auch wegen sinnloser Moden die Gesundheit zerstört. Aus diesen Gründen ist schon die heilige Schrift voll von ernsten Strafreden über die Putzsucht und den Kleideraufwand des Frauengeschlechts, und die classische Stelle Is. 3, 16—24 läßt erkennen, daß die Frauen in dieser Hinsicht von jeher nicht bloß dasselbe Maß der Ausschreitung, sondern auch so ziemlich die nämlichen Mittel zu unvernünftigem Putz beibehalten haben. Daher ist auch die Kirche von jeher gegen die Eitelkeit und den Aufwand der Frauen bei ihrer Kleidung aufgetreten. Die Schriften der ältesten Väter enthalten für die putzsüchtigen Frauen eine Fülle ernster Belehrungen, Warnungen und Rügen, in welchen die Mahnungen der Propheten und Apostel wiederklingen. Aber auch mit ihren Strafmitteln ist die Kirche gegen die sündhafte Verschwendung der Frauen, welche das Glück der Familien untergräbt, wiederholt aufgetreten. Noch im J. 1418 bestimmt eine Salzburger Synode (c. 34), daß die Männer ihren Frauen und Töchtern ernsthaft die damaligen lächerlichen und kostspieligen Modetrachten untersagen sollten, und daß die Frauenspersonen, wofern sie hierin nicht Folge leisteten, excommunicirt werden sollten (Hefele, Conc.-Gesch. VII, 380). Selbstverständlich gilt das Nämliche, was hierbei in Bezug

auf das Frauengeschlecht zu sagen ist, auch für die Männer, welche gleich den alten Aegyptern auf äußern Putz unvernünftigen Werth legen und wie die römischen Schlemmer zur Kaiserzeit ein ganzes Vermögen auf ihre Garderobe verwenden. Wenn die Kirche die Männer nicht nennt, so ist dieß a potiori zu erklären. Wie oft aber namentlich im spätern Mittelalter und bei Beginn der neuern Zeit nicht bloß die Geistlichkeit, sondern selbst die weltliche Obrigkeit genöthigt war, gegen den thörichten Aufwand beider Geschlechter einzuschreiten und Kleiderordnungen zu erlassen, kann man bei O. Klopp, Deutsche Geschichtsbibliothek, Hannover 1856, II, 315, und bei Janssen, Geschichte des deutschen Volkes, 15. Aufl. I, 401 ff. nachlesen.

5. Gewiß aber ist es der rechten Ordnung entsprechend, daß durch den verschiedenen Grad der Kostbarkeit und des Reichthums von Kleidung und Schmuck sich der Unterschied der Stände bemerklich mache. In dem alten Aegypten, das so viel Sonderbares zu beobachten darbietet, erscheint auch das als abnorm, daß von der Königstochter bis zur Bäuerin herab alle Frauen dasselbe einfache Kleid tragen (Erman a. a. O.); denn stets hat es als ein Recht der höheren Stände gegolten, kostbarere und reicher bemessene Stoffe für ihre Kleidung aufzuwenden. Insofern hier das richtige Maß vor eitler Ueberhebung und ungerechtfertigter Verschwendung behütet, muß es als eine sittliche Forderung gelten, daß man sich standesgemäß kleide, und die alten Chroniken sind gewiß im Recht, wenn sie schlimme Zeitumstände so oft davon herleiten, „daß der Bauer sich kleidet wie der Edelmann".

6. Durch das Herkommen ist ferner geregelt, daß nicht bloß die graduelle Verschiedenheit der Lebensstellung, sondern auch die Art des Berufes und der Lebensaufgabe sich in der Kleidung kundgebe. Geschichtlich hat es sich durch Nothwendigkeit herausgebildet, daß Hirten, Jäger und Soldaten eine kürzere und knappere Tracht, Handwerker und Taglöhner weniger Kleidungsstücke trugen, als diejenigen, welche geistige Thätigkeit übten oder sich ruhigem Lebensgenuß überließen. Gewohnheit und Recht hat in dieser Hinsicht mancherlei eingeführt, das zum Begriff des Amtskleides oder der Uniform gehört und mit unseren modernen Verhältnissen untrennbar verwachsen ist.

Aus diesem Gebiet ist hier vor Allem die Tracht der Geistlichen, zunächst der niederen, oder der habitus clericalis, d. h. die Kleidung der geistlichen Personen im bürgerlichen Leben, in's Auge zu fassen. Bis zum 5. Jahrhundert unterschieden die geistlichen Stände sich in der Kleidung durch nichts von den Laien; Einfachheit und Sittsamkeit im Anzug war allgemeines christliches Gesetz, und in den Zeiten der Verfolgung, in welchen man besonders auf die Priester fahndete, durften diese sich äußerlich nicht kenntlich machen. Schmucklose und einfache Kleidung ward den geistlichen Personen nur aus dem allgemeinen Gesichtspunkt der Vollkommenheit anempfohlen (Conc. Carth. [IV.] c. 45; Hefele, Conc.-Gesch. II, 73). Die Völkerwanderung lehrte die Abendländer mancherlei fremdländische Anschauungen und Sitten kennen; eine Folge davon war, daß die alten Trachten vielfach dem Reiz fremdländischer Kleidung weichen mußten, und daß die Mode den Stoff, den Zuschnitt und die Farbe der Gewänder in mannigfacher Weise gestaltete. Die Hauptveränderung jedoch, welche die bürgerliche Tracht von nun an erlitt, war die, daß die Kleider kürzer und enger getragen wurden, als zur Zeit der römischen Herrschaft üblich war. Als nun auch der Clerus anfing, sich der neuen Sitte hinsichtlich der Kleider zu bequemen, schritt die Kirche dagegen ein, und es ward zuerst auf der Synode von Agde (c. 20) den Clerikern geboten, nur solche Kleider und Schuhe zu tragen, welche sich für ihren Stand schickten (c. 22, Dist. XXIII). Unter einer solchen schicklichen Kleidung verstand man die alten, langen, wallenden Gewänder, und diese erhielten nun allmälig im Gegensatz zu der neu aufgekommenen kürzern Tracht den Namen der geistlichen Kleidung, bei Gregor I. ecclesiasticus habitus. Auf der irischen Synode um 453 (Hefele II, 585) wird der leitende Gedanke in die Form gekleidet, es solle jeder Cleriker eine Tunica tragen. Damit war ausgesprochen, was die Kirche seitdem immer festgehalten hat, daß die Cleriker die altherkömmliche Tracht beibehalten und sich nicht den Neuerungen der Mode bequemen sollten. Zur Zeit Gregors von Tours war im Abendlande die Sitte, daß die Geistlichen lange, die Laien kurze Kleider trugen, allgemein geworden (vgl. Hist. Franc. 5, 14); der Ursprung dieses Unterschiedes klingt in den Namen vestis togata für das geistliche und habitus barbarus für das weltliche Kleid wieder (Jo. Diac. Vita Greg. M. 2, 13). Aus allgemeinen Rücksichten wurde den geistlichen Personen auch eingeschärft, sich aller stutzerhaften Verzierung der Kleider zu enthalten. Von der Farbe derselben war dabei nie die Rede; doch wurden von selbst dunkle Gewänder als Ausdruck des dem Clericalstande ziemenden Ernstes vorgezogen. Auf einer Synode zu Friaul 796 heißt zuerst, sicut antiquus mos fuit in his regionibus, das schwarze Kleid vestis religiosa (Hefele, Conc.-Gesch. III, 719); anderswo (Conc. Lond. a. 1102) wird den Geistlichen bloß einfarbige Kleidung vorgeschrieben (Hefele, Conc.-Gesch. V, 268). Um 960 schrieb Bischof Eraclius von Lüttich den Clerikern seiner Diöcese bloß für den Advent und die Fastenzeit schwarze Kleidung vor (Pezii Thes. noviss. IV, 3, 162). Sonst schärft die kirchliche Gesetzgebung während des ganzen Mittelalters nur eine „bescheidene", „standesgemäße", „clericale", „nicht zu kurze" Kleidung ein und verbietet den Geistlichen grüne, rothe, gestickte, stutzermäßig aufgeschlitzte, seidene Kleider (s. die bei Hefele, Conc.-Gesch. V, 1169, VIII, 874 angeführten Stellen). Bestimmte Vorschriften über die Form und den

Schnitt des geistlichen Kleides gab erst die vierte Lateransynode. Bis zum 12. Jahrhundert nämlich trugen die Geistlichen die alte Toga in der Form des Pallium, oder die Casula, d. h. einen rings geschlossenen Ueberwurf, der nur für den Kopf eine Oeffnung hatte. Da nun die Laien angefangen hatten, das Pallium bequemer einzurichten, indem sie es vorne öffneten und an den Seiten mit Aermeln versahen, nahmen auch die Geistlichen diese Neuerung für ihre Kleidung an. Dem widersetzten sich zuerst die Particularsynoden; so erklärte die Synode von York 1195 (c. 6), daß unter standesgemäßer geistlicher Kleidung nicht die cappae manicatae verstanden seien (Hefele V, 761). Den nämlichen Sinn hat die Bestimmung eines Concils zu Avignon 1209 (c. 18), wonach die Cleriker geschlossene Kleider tragen sollen (Hefele V, 846). In derselben Form schärft dann die vierte Lateransynode (das zwölfte allgemeine Concil von 1215) den Clerikern ein, daß ihre Kleider stets geschlossen sein sollen, und wiederholt auch frühere Vorschriften, wonach dieselben nicht zu kurz und nicht zu lang, nicht roth und nicht grün sein dürfen (c. 16; Hefele V, 887). Diese Vorschrift wurde auf den späteren Particularsynoden immer erneuert. Auf der Provinzialsynode zu Saumur 1294 ward hinzugefügt, daß das geschlossene Kleid schwarz sein müsse, auf dem Provinzialconcil zu Ravenna 1314 (c. 10), daß es bis zu den Knöcheln reichen solle; dieß ist demnach die erste Erwähnung des Talars. Ausführliche Vorschriften auch über die Kleidung der Geistlichen gab Clemens V. auf dem Concil zu Vienne 1312; dieselben sind mit den Acten des Concils verloren gegangen, aber in den Clementinen des Corpus juris Lib. III, tit. 1 zu finden und erneuern nur die schon oft gegebenen Vorschriften. Im Ganzen ist die Gesetzgebung des 13., 14. und 15. Jahrhunderts hauptsächlich darauf gerichtet, den Geistlichen die Theilnahme an den damals unvernünftig wechselnden und ausschweifenden Moden zu verbieten. Indeß mußte das geschlossene Gewand doch auch den Wandlungen unterliegen, welche veränderte Sitte und Anschauung mitbrachte, und man verstand später darunter nicht mehr die ringsum gewebte oder festgenähte Casula, welche für das Meßgewand in Uebung blieb, sondern jedes vorn geöffnete Kleid, wenn es nur zugeknöpft oder durch einen Gürtel zusammengehalten war. Daher trifft eine Synode zu Sabina 1494 die Bestimmung (c. 10), daß die höheren Cleriker öffentlich nie ohne das Cingulum über dem Talar erscheinen sollen; zugleich wird hier wieder ausgesprochen, was inzwischen jedenfalls schon durch den Usus eingeführt war, daß die dem geistlichen Stande gehörigen Kleider schwarz oder violett sein sollen. Bei den angegebenen Bestimmungen blieb es bis zum Concil von Trient. Auf diesem wurden (Sess. XIV, c. 6 De reform.) die Bestimmungen Clemens' V. von 1312 erneuert, und das geistliche Kleid ward als Bedingung des privilegium fori gefordert (Sess. XXIII, c. 6 De reform.); im Einzelnen aber wurden die betreffenden Vorschriften der bischöflichen Jurisdiction überwiesen. Seitdem ist es allgemeines Recht geblieben, daß die Geistlichen sich durch Form und Farbe der Kleidung von den Laien unterscheiden müssen; im Einzelnen aber haben sich unter den Augen der Bischöfe, trotz der Bestimmung Sixtus' V., daß nur der Talar als geistliches Kleid zu betrachten sei (Cum sacrosanctam a. 1589), verschiedene Arten der geistlichen Tracht herausgebildet. Bei den katholischen Völkern des Südens hält man, in Europa wie in Amerika, an dem Talar oder der Soutane mit dem Cingulum fest; in den nördlichen Ländern, wo die Katholiken unter den Protestanten wohnen, ist den Geistlichen der kürzere Gehrock oder die Soutanelle gestattet. Auch bei letzterer wird an der alten Bestimmung, daß sie vorn geschlossen sein solle, festgehalten. Bezüglich der Beinkleider hat das Bestreben, an der frühern, durch die Mode abgeschafften Tracht festzuhalten, noch auf dem Wiener Provinzialconcil von 1858 (tit. 5, cap. 8; Coll. Lacens. V, 199) dazu geführt, die langen Beinkleider zu verbieten, während sonst die kurzen Hosen (escarpins) mit Strümpfen oder Gamaschen allgemein abgelegt und durch lange Beinkleider ersetzt sind. In manchen Diöcesen bestehen noch besondere Vorschriften für die Celebration der heiligen Messe, z. B. daß sie nur im Talar geschehen darf, oder daß Kanonenstiefel am Altar verboten sind. Als Bild des jus vigens können die Bestimmungen des Kölner Provinzialconcils von 1860 gelten. In den Statuten desselben heißt es tit. III, c. 37: Stricte mandamus et ordinamus, ut [clerici] semper induti sint veste talari in functionibus sacris, in quibus quidem usum vestium brevium omnino prohibemus; et extra functiones semper saltem veste breviori, sutanella, quae vocatur, induti prodeant, nec unquam vestes clarioris coloris, quas quidem penitus interdicimus, gerant; et ut, quando ex officio actui publico saeculari assistere debent, veste talari cum mantello oblongo nigri coloris ac bireto induti intersint (Coll. Lac. V, 380). Diese letzte Vorschrift ist eine Concession an die Anschauungen der neuern Zeit, wonach der Geistliche auch als Staats- oder Gemeindebeamter zu betrachten und demnach mit einer diese Stellung bezeichnenden Amtstracht auszustatten ist. (Vgl. Binterim, Denkw. III, 2, 385 ff.)

Für die höhere Geistlichkeit gelten im Allgemeinen, wenigstens im Abendlande, in Bezug auf die Form der Kleider die nämlichen Vorschriften wie für die niederen Cleriker; nur sind für dieselben andere Farben üblich und vorgeschrieben. Den Capiteln einzelner alten Domkirchen ist auf Antrag des betreffenden Bischofs das Vorrecht verliehen, violetten oder auch rothen Talar mit gleichfarbigem Cingulum zu tragen. Die Bischöfe tragen violetten Talar oder violette Soutane mit Hals-

bekleidung (Collar), Cingulum und Strümpfen von gleicher Farbe. In den nördlichen Ländern erscheinen die Bischöfe auch wohl in schwarzer Soutane mit Schulterkragen, welche überall violett ausgenäht ist; aber auch dann sind Cingulum, Collar und Strümpfe violett. Ebenfalls im Norden bedienen sich die Bischöfe, namentlich auf Reisen, auch wohl der schwarzen, violett ausgenähten Soutanelle mit violettem Collar und violetten Strümpfen. Der Hut der Bischöfe bei öffentlichem Erscheinen war ursprünglich grün, ist aber jetzt schwarz, und nur die Hutschnur hat die grüne Farbe beibehalten. Cardinäle und Legaten erscheinen stets im Talar, bei feierlichem Auftreten mit weitem seidenen Mantel, und tragen sich durchaus roth; nur die aus den Orden hervorgegangenen Cardinäle behalten die ihrem frühern Habit eigenthümliche Farbe bei. Der Papst erscheint nur weiß, ausgenommen die purpurne Camaura.

Als Kennzeichen und Unterscheidung eines bestimmten Standes erscheint die Kleidung vorzüglich noch bei den Ordenspersonen beiderlei Geschlechts. Das Gesetz der Gemeinsamkeit und Gleichförmigkeit bedingte schon bei der ersten Entstehung von Klosterregeln in der ägyptischen Wüste, daß für alle Mitglieder eines Ordens die nämliche Kleidung vorgeschrieben wurde. Auch in den religiösen Genossenschaften sind bei der Wahl der Kleidung die für die geistliche Tracht überhaupt maßgebenden Rücksichten beobachtet worden, insofern die Ordensleute ursprünglich nur die einfache Kleidung der unteren Stände wählten und bei allen Veränderungen der Mode an dem Hergebrachten festhielten. Demnach ist die religiöse Tracht der Orden, namentlich der weiblichen, noch heute ein Abbild derjenigen Kleidung, welche zur Zeit und im Lande der Ordensstiftung der Bürgerstand zu tragen pflegte. Die Kleidung der alten ägyptischen sowie der morgenländischen Ordensleute diente zugleich dem Zweck, den Geist der Buße anzudeuten und zu unterstützen. Da die alten Beschreibungen derselben nicht ganz leicht zu verstehen sind, so läßt sich nur sagen, daß sie aus grober Leinwand und aus Ziegenfellen bestand, und daß sie durch ihre rauhe Beschaffenheit sich von den Kleidern der Weltleute unterschied. (Vgl. Binterim, Denkw. III, 2, 428.) Die späteren Ordensregeln, welche mit der des hl. Benedict beginnen, auch noch die des hl. Franciscus, geben wohl Vorschrift über die Beschaffenheit, aber nicht über die Form und die Farbe der Kleidung; nur durch das Zusammenleben und das gemeinsame Streben nach Einfachheit und Armut bildete sich hierüber allmälig eine Gewohnheit heraus, welche zur Regel wurde und zuletzt Gesetzeskraft erhielt. Seit dem 13. Jahrhundert aber haben die Ordensstifter für ihre Genossenschaften immer auch eine nach Zuschnitt und Farbe genau bestimmte Kleidung, eine Art geistlicher Uniform vorgeschrieben; einzig der hl. Ignatius und nach seinem Beispiel der hl. Philippus Neri und der hl. Vincenz von Paul haben für ihre Jünger die Kleidung der Weltgeistlichen gewählt. Das Ordenskleid wird in den männlichen Orden vom Ordensobern, in den weiblichen vom Bischof oder seinem Delegirten geweiht, ehe durch die Einkleidung die Aufnahme in das Noviciat erfolgt; schon Tertullian (De velandis virgin. 3) nennt das Kleid einer gottgeweihten Jungfrau dicatum Deo habitum. Für die Ordenspriester hat diese Weihe die Bedeutung, daß sie bei der Predigt und, wo die Gewohnheit ist, auch bei Spendung des Bußsacramentes zum Tragen der Stola nicht verpflichtet sind. Die Ordenskleidung nun, welcher Art sie auch sein mag, hat dadurch eine besondere Bedeutung, daß die Beibehaltung derselben einen Theil der Verpflichtungen ausmacht, welche den Inhalt der religiösen Gelübde bilden. Der Novize muß wenigstens ein Jahr den Habit des Ordens getragen haben, wenn er die Profeßgelübde gültig ablegen soll (Conc. Trid. Sess. XXV, De Regul. c. 15). Nach den Gelübden darf eine Ordensperson die Tracht ihres Ordens nie mehr ablegen, und zwar muß dieselbe öffentlich, nicht unter andern Kleidern verborgen, getragen werden. Dieß gilt selbst für die Cardinäle, welche aus einem Orden genommen werden. Die Uebertretung dieser Vorschrift zieht, wenn sie öffentlich ist, ipso facto die Excommunication nach sich (c. 2 in VI, 3, 24). Die Vorschrift bezieht sich auf die besondere Beschaffenheit jedes Habits, so daß die eine Ordenstracht nicht mit der Kleidung eines andern Ordens vertauscht werden darf. Auch die Kleidung des Weltgeistlichen darf der Ordensmann nicht tragen, sowie umgekehrt ein Weltgeistlicher keine Ordenstracht anlegen darf. Jesum Christum, die allerseligste Jungfrau oder die nicht zum Orden gehörigen Heiligen in der Ordenstracht darzustellen, ist vom römischen Stuhl verboten. Dagegen ist es den Laien gestattet, sich im Habit des Franciscanerordens oder einiger anderen Genossenschaften, welche das nämliche Privilegium besitzen, begraben zu lassen, wenn sie dazu vom Ordensgeneral die Erlaubniß erhalten; in diesem Falle bedingt die Erlaubniß für die Sterbstunde einen vollkommenen Ablaß. Die Verspottung eines Ordenshabits bei der Fastnacht oder ähnlichen Anlässen ist eine schwere Sünde, und auch die Ordensperson begeht eine schwere Sünde, wenn sie ihren Habit zu leichtfertigem oder gar sündhaftem Gebrauch hergibt (Ferraris s. v. Habitus 1—49).

7. Schließlich muß noch einer besondern Verschiedenheit gedacht werden, welche durch die Kleidung ausgedrückt wird. Ehe die römische Macht im Alterthum die ganze Welt umspannte und damit auch eine gewisse Einheit in die Sitten und Gebräuche der Völker brachte, war die Kleidung nur Nationaltracht und diente demnach zur Unterscheidung der Stammesangehörigkeit. Beim Untergang des Weltreiches ward die römische Tracht, wie oben angegeben, durch die der neu auftretenden Völker modificirt; allein auch so entstand in der

Kleidung eine gewiſſe Allgemeinheit, und nur einzelne Nationen, welche ſich der Ausbreitung der Cultur widerſetzten, behielten eine ſelbſtändige Tracht bei. Zu dieſen gehörten die Juden, welche das ganze Mittelalter hindurch bis in die neue Zeit, namentlich in den ſlaviſchen Ländern, durch Tragen des Kaftans ihre Zuſammengehörigkeit und ihre Abgeſchloſſenheit von den Chriſten zu wahren ſuchten. Umgekehrt hatten die Chriſten ſehr oft Urſache, ſich vor der Macht, welche den Juden das Geld verlieh, und vor der Ausbeutung dieſer Macht zu ſchützen. Zu den Mitteln, welche man hierbei anwendete, gehörte die von der weltlichen wie von der geiſtlichen Obrigkeit gegebene Vorſchrift, daß die Juden (und die Saracenen) andere Kleider als die Chriſten tragen mußten. Die in einzelnen Ländern hierüber beſtehenden Geſetze dehnte das vierte Lateranconcil 1215 (c. 68) auf alle chriſtlichen Länder aus (Hefele, Conc.-Geſch. V, 899). Statt der beſondern Kleidung genügte ſpäter ein Zeichen, das ſie auf ihren Kleidern anbrachten. Die Synoden zu Narbonne 1227 und zu Beziers 1246 beſtimmten als ſolches einen kreisförmigen Streifen auf der Bruſt (Hefele a. a. O. 943. 1144); ſpäter diente dazu, namentlich im Kirchenſtaat, ein gelber Hut (vgl. oben VI, 1945). In neuerer Zeit iſt die Kleidung als nationales Kennzeichen nur noch bei dem Gegenſatz zwiſchen den morgenländiſchen Völkern gegen die Bewohner des Abendlandes zur Sprache gekommen, und zwar, inſofern die morgenländiſche Kleidung vielfach als Bekenntniß des Islams galt. In dieſem Sinne haben die Moraliſten wohl die Frage aufgeworfen, ob der Chriſt ſündige, wenn er ſich morgenländiſch kleide, und natürlich dieſelbe verneint, falls nicht ein Bekenntniß des falſchen Glaubens damit beabſichtigt iſt (S. Alph., Theol. mor. 2, 14, 6). [Kaulen.]

B. Kleider der Männer und Frauen zu bibliſcher Zeit. In den altteſtamentlichen Büchern finden ſich über dieſen Gegenſtand nur zerſtreute kurze Angaben und Andeutungen, aus denen ſich eine vollſtändige ſichere Kenntniß der Sache nicht gewinnen läßt. Da jedoch der Orient, wie in Anderem, ſo auch in den Kleidertrachten, ſehr ſtabil iſt und dießfallſige Rückſchlüſſe von der ſpätern Zeit auf die frühere wohl geſtattet, da ferner die Abbildungen zu Perſepolis und Nineveh manche Aufſchlüſſe geben, ſo läßt ſich wenigſtens das Wichtigſte mit befriedigender Sicherheit feſtſtellen. I. Kleidung der Männer. Das früheſte und einfachſte Kleidungsſtück, welches die heilige Schrift angibt (Gen. 3, 7), welches im alten Reich von Aegypten nachweislich für Jahrhunderte das einzige geblieben iſt (Erman, Aegypten 282) und welches in Arabien noch jetzt oft das einzige Kleidungsſtück der arbeitenden Klaſſe iſt, war der Schurz (חֲגוֹרָה), d. h. ein Stück Zeug, welches um die Hüfte gebunden wird und bis zu den Knieen hinabreicht (Beſchreibung und Abbildung bei Niebuhr, Beſchr. von Arabien 364, Tab. 15. 16; Reiſebeſchr. I, 268, Tab. 54). Wenn die auf den ägyptiſchen Denkmälern erkennbare Veränderung dieſes Kleidungsſtückes als Typus für die Entwicklung der Kleider im Alterthum überhaupt genommen werden darf, ſo erweiterte dasſelbe ſich zuerſt nach unten, ſpäter auch nach oben, und erſt zuletzt trat die Verhüllung des linken, dann des rechten Armes hinzu. Für die beiden Geſchlechter beſteht dabei kein anderer Unterſchied, als daß der Schurz ſich früher nach unten verlängert; ägyptiſche Frauen tragen ſchon ſeit der 4. ägyptiſchen Dynaſtie ein dem heutigen Unterrock gleichendes, mit Bändern über den Schultern gehaltenes und bis zu den Knöcheln gehendes Gewand, das ſeitdem die nämliche Entwicklung wie die Männertracht erfuhr. Unterſchied des Amtes und des Standes bedingte auch hier eine größere oder geringere Anwendung des Kleidungsſtoffes; Ackerer, Hirten, Jäger, Arbeiter, Mägde müſſen ſich mit wenigen und kurzen Kleidern begnügen, die Reichen und Vornehmen tragen lange und wallende Kleider. Aehnliches zeigt ſich bei den Babyloniern und Aſſyrern, wo dieſe zuerſt in die Geſchichte eintreten. 1. Bei den Trägern der Offenbarung dürfen wir wohl andere Trachten vorausſetzen, da ſchon den erſten Menſchen von Gott als Kleid die כְּתֹנֶת, d. h. der Leibrock oder das Hemd, alſo eine Bedeckung des Ober- wie des Unterkörpers angewieſen wurde (Gen. 3, 21). Wo aber ſeit Paradieseszeiten zuerſt wieder von einem Kleidungsſtück die Rede iſt (Gen. 9, 23; vgl. Deut. 22, 3), erſcheint auch ſchon ein weites Gewandſtück, wie die römiſche Toga oder der ſchottiſche Plaid, in welches man ſich einwickeln konnte. Zur Patriarchenzeit iſt ſchon die Länge des Kleides ein Zeichen vornehmeren Standes; denn durch ein Kleid, das bis auf die Knöchel ging, wollte Jacob ſeinem Liebling Joſeph eine ausgezeichnete Stellung vor ſeinen Brüdern anweiſen (Gen. 37, 3). Der urſprüngliche Leibrock nun diente in der Zeit, da es eine israelitiſche Nation gab, nur noch als Unterkleid. Dieſes hatte eine rockartige Geſtalt und Aermel, war aber nach vorne nicht offen, ſondern ringsum zugenäht nach Art unſerer Hemden. In der Regel reichte es vom Hals bis über die Kniee oder auch bis an die Knöchel hinab, wurde auf bloßem Leibe getragen und war das einzige Kleid der gemeinen Leute. Der Stoff, aus dem es beſtand, war gewöhnlich Byſſus oder Leinwand, und daher hat es wahrſcheinlich auch ſeinen hebräiſchen Namen, denn das verwandte arabiſche kutun bedeutet Baumwolle und baumwollenes Zeug (cotton, Kattun). Solche Kleider wurden übrigens auch durchaus gewoben, ſo daß ſie nirgends zuſammengenäht zu werden brauchten (Joh. 19, 23); daher ſagt eine jüdiſche Tradition, daß die Kleider des Hohenprieſters ganz gewoben geweſen, und daß zu ihrer Verfertigung keine Nadel gebraucht worden ſei (Sebachim f. 85 a). Außer dieſem Unterkleide wird zuweilen noch ein anderes Untergewand, wie bei den Aegyptern ein unterer Schurz (צְדִין) erwähnt (Richt. 14, 12. Iſ. 3, 23. Spr.

31, 24); dieß wurde gewöhnlich von Vornehmen, zuweilen aber auch von gemeinen Leuten getragen, wie z. B. von Fiſchern, um das eigentliche Unterkleid (ἐπενδύτης, Joh. 21, 7) ablegen zu können, ohne ganz unbekleidet zu ſein. Nach dem Sprachgebrauch der heiligen Schrift iſt der, welcher bloß dieſes Kleidungsſtück trägt, nackt (Iſ. 20, 2. Joh. 21, 7. Vgl. Heuſer in Kraus' Real-Encyklopädie, II, 465). Vornehme trugen aber über dem gewöhnlichen Unterkleide noch ein anderes, längeres, bald mit, bald ohne Aermel (מְעִיל oder מְעִילָה genannt; 1 Sam. 15, 27; 18, 4; 24, 5).

2. Das gewöhnliche Unterkleid war in der Regel ziemlich weit und lang, weßhalb ein Gürtel nöthig war, um es aufzubinden und an den Leib zu befeſtigen. Die allgemeine Benennung desſelben iſt חֲגוֹר oder חֲגֹרָה, bei Männern אֵזוֹר, bei Frauen קְשָׂרִים. Er war Anfangs, und bei ärmeren Leuten und Asceten auch ſpäter noch, ganz einfach, beſtand nur aus Leder oder einem Streifen Tuch und war mit einer Schnalle verſehen, um ihn weiter oder enger zu machen; ſo trugen Elias und Johannes der Täufer lederne Gürtel (4 Kön. 1, 8. Matth. 3, 4). Bei Reicheren dagegen beſtand er aus Linnen oder Baumwolle, vielleicht, wie ſpäter, auch aus Seide, oder war doch mit Seide geſtickt, mit künſtlichen Figuren, wohl auch mit Silber, Gold und Edelſteinen geziert, ziemlich breit, ſo daß er einigemal über einander gelegt, und daß Geld oder Aehnliches in ihn gewickelt werden konnte und er zugleich auch als Börſe und Taſche diente (Matth. 10, 9. Marc. 6, 8). Er wurde entweder vorne zugeſchnallt oder, wie der prieſterliche Gürtel (ſ. d. Art. Prieſter), zugeknöpft; oft war er auch ziemlich lang, ſo daß er zwei- bis dreimal um den Leib ging (Shaw, Reiſen, deutſch Leipzig 1765, 199). Man trug ihn ziemlich tief, daher das häufige „die Lenden umgürten"; und wenn man ein Schwert, einen Dolch u. dgl. bei ſich hatte, war die Waffe am Gürtel befeſtigt, weßhalb derſelbe auch zur Kriegsrüſtung gehörte (Iſ. 5, 27). Das Unterkleid und der Gürtel galten auch als Sinnbild der Treue und Freundſchaft, als welches z. B. ſchon Jonathan dieſelben David zum Geſchenke gab (1 Sam. 18, 4).

3. Ueber dem Unterkleide und dem Gürtel trug man das Oberkleid (שִׂלְמָה oder שִׂמְלָה, auch כְּסוּת oder בֶּגֶד). Dieſes beſteht in ſeiner einfachſten Geſtalt in einem viereckigen Stück Tuch, das entweder über den Rücken gelegt und um den Leib geſchlagen oder auf die linke Schulter genommen und unter dem rechten Arme mit den zwei entgegengeſetzten Ecken zuſammengeheftet wurde. Stoff und Farbe waren je nach Vermögensumſtänden verſchieden. Bei Armen beſtand es, nach der ſpätern Sitte und einzelnen Andeutungen der Schrift zu ſchließen (Jahn, Bibl. Archäologie I, 2, 89), aus Wolle oder Kameelhaaren, bei Reichen und Vornehmen dagegen aus feinem Kattun von weißer oder blauer oder purpurrother Farbe, war auch weiß und ſchwarz geſtreift, zuweilen auch bunt oder geſtickt und mit verſchiedenen Figuren geziert. An den vier Ecken desſelben mußten die Hebräer eine dunkelblaue Schnur mit Quaſten tragen, um durch deren Anblick an die Erfüllung des Geſetzes gemahnt zu werden (Num. 15, 37 ff.). Aermeren Leuten diente dieſes Oberkleid zugleich als Schlafdecke und durfte daher von einem Gläubigen nicht über die Nacht als Pfand behalten werden (Ex. 22, 26 f. Deut. 24, 13). Nöthigenfalls konnte man es auch als Taſche oder Sack gebrauchen, wie z. B. Ruth, welche eine ordentliche Quantität Gerſte in ihrem Oberkleide heimtrug (3, 15; vgl. Pſ. 78, 12). Mit der Zeit wurde dieſes Kleidungsſtück verſchiedenartig geändert; man ſchnitt es zunächſt in zwei Theile und ließ den einen über den Rücken, den andern über die Bruſt bis an die Kniee hinabhängen und heftete beide über den Schultern mit Schnallen zuſammen; dann machte man noch andere Aenderungen, bis man endlich ein camiſolartiges Kleid erhielt, wie ſolches ſchon auf den perſepolitaniſchen Ruinen zu ſehen iſt (Jahn a. a. O. 91 f.). Eine eigene Art von Oberkleid war die אַדֶּרֶת, ein weiter Mantel (Joſ. 7, 21. 24); als Prophetenkleid kommt אַדֶּרֶת שֵׂעָר vor (Zach. 13, 4), worunter man ſicherlich nicht einen mit Pelz gefütterten Mantel zu denken hat, ſondern einen härenen, aus Ziegen- oder Kameelhaaren verfertigten, wie dieß z. B. ſchon die ſonſtige Weiſe des Propheten Elias, der einen ſolchen trug (Knobel, Prophetismus I, 48), erwarten läßt.

4. Die Kopfbedeckung war bei den Orientalen ſchon in früher Zeit nicht ſo leicht und einfach wie die übrige Kleidung. Anfangs zwar galten die Haare als die natürliche und genügende Kopfbedeckung. Später aber band man ſie, zuerſt mit einer einfachen Schnur, dann mit einer breiten Tuchbinde, künſtlich zuſammen und an den Kopf hin. Erſteres, auch noch auf den perſepolitaniſchen Ruinen zu ſehen (Winer, Realw. s. v. Turban), war ohne Zweifel bei der arbeitenden Klaſſe das Gewöhnliche. Die genannte Tuchbinde aber wurde mit der Zeit auch ziemlich lang und breit genommen, mehrere Male um den Kopf herumgewickelt, künſtlich gefaltet und oben zuſammengebogen und geſchloſſen, oder auch ſo gebunden, daß das Ganze in eine kegelartige Spitze auslief, und ſo entſtand die bei den Orientalen noch jetzt gewöhnliche Kopfbedeckung, die man Turban nennt. Die Turbane der Hebräer waren von verſchiedener, jetzt nicht mehr genau zu ermittelnder Geſtalt, und hatten auch verſchiedene Namen; צָנִיף iſt der allgemeine Name derſelben und kommt vor vom Turban der Männer (Job 29, 14), der Frauen (Iſ. 3, 23) und ſelbſt des Hohenprieſters (Zach. 3, 5), ſcheint aber doch zugleich auch für eine eigene Art von Turban gebraucht worden zu ſein (vgl. Iſ. 3, 20. 23); פְּאֵר wird ebenfalls vom Turban der Männer (Iſ. 61, 10. Ezech. 24, 17) und der Frauen (Iſ. 3, 20) gebraucht; מִצְנֶפֶת iſt der Turban der Prieſter (ſ. d. Art. Prieſter) und מִצְנֶפֶת der Turban des Hohenprieſters (ſ. d. Art. Hoherprieſter). Die ſpitz aus-

laufenden Turbane scheinen die älteren gewesen zu sein, denn andere zeigen sich noch nicht auf den persepolitanischen Ruinen. Es war daher wahrscheinlich auch bei den alten Israeliten eben diese Art üblich. Außer solchen Turbanen hatte man aber auch später noch einfachere Kopfbedeckungen, Mützen von verschiedener, nicht näher bekannter Art (Jahn a. a. O. 120 ff.). Die Kopfbedeckung vor Anderen, namentlich Höheren und Vornehmeren, abzunehmen, war im alten Orient nicht nur nicht üblich, sondern wäre sogar eine grobe Verletzung des Anstandes gewesen (Jahn a. a. O. 129 f.).

5. Als **Fußbekleidung** hatten die Hebräer, wie noch jetzt die Araber, gewöhnlich bloße Schnürsohlen (נְעָלִים, ὑποδήματα, σανδάλια), theils aus dünnem Holze, theils aus anderen Stoffen, besonders aus Leder, bestehend. Sie wurden durch Bänder (שְׂרוֹךְ) auf verschiedene Weise an die Fußsohlen gebunden (Abbildungen bei Niebuhr, Beschreibung von Arabien, Tab. 2). Nach Amos 2, 6; 8, 6 müssen sie in der Regel schlecht und wohlfeil gewesen sein; daß es jedoch auch kostbare Sandalien gab, erhellt aus Ez. 16, 10. Cant. 7, 1. Judith 10, 3; 16, 11. Da nach Xenophon (Cyrop. 8, 1, 41) und Strabo (15, 734) bei den Persern sogar ordentliche Schuhe vorkamen, so ist es wahrscheinlich, daß die besseren Sandalien auch bei den Hebräern wenigstens mit einem Seiten- und Oberleder versehen und so unseren Pantoffeln ähnlich geworden waren, wobei sich dann auch kostbareres Leder und sonstige Verzierungen anbringen ließen (Jahn a. a. O. 101). Sie abzulösen, war Geschäft der Sklaven, und wer keinen solchen zu unterhalten vermochte, war in der Regel auch ohne Sandalien. Abgelöst wurden sie aber jedesmal, bevor man in ein Haus ging, denn in den Zimmern war man immer ohne Fußbekleidung, die Passahmahlzeit ausgenommen (Ex. 12, 11). Trauernde aber waren überhaupt ohne solche (2 Sam. 15, 30. Is. 20, 2. Ez. 24, 17. 23); und wenn man eine heilige Stätte betrat, zog man sie aus (Ex. 3, 5. Jos. 5, 16). Es hat daher die jüdische Ueberlieferung, daß die Priester den heiligen Dienst barfuß verrichtet haben, wenigstens große Wahrscheinlichkeit. Eine mit dem Tragen der Sandalien zusammenhängende Sitte war das häufige Fußwaschen, besonders wenn man als Gast in ein fremdes Haus kam. In diesem Falle bestand eine der ersten Ehrenbezeugungen darin, daß ein Diener des Hauses, oder je nach Umständen der Hausvater selbst, dem Gaste die Füße wusch (Gen. 18, 4 f. Luc. 7, 44). In der alten Zeit wurden Kaufverträge dadurch bekräftigt, daß der Verkäufer dem Käufer einen Schuh (Sandalie) übergab (Ruth 4, 7). (Vgl. Bynaeus, De calceis vet. Hebr., Dordr. 1682. 1715, auch bei Ugolini, Thesaurus XXIX.)

6. Daß die Hebräer auch **Beinkleider** oder Hosen getragen haben, wie solche an den Abbildungen auf den persepolitanischen Ruinen vorkommen, kann zwar nicht gerade verneint werden, ist aber unwahrscheinlich; denn wo in der Bibel solche erwähnt werden, erscheinen sie als eigenthümliches Kleidungsstück der Priester und sind auch für diese nur während ihres Dienstes beim Heiligthum vorgeschrieben (Ex. 28, 42; 39, 27. Lev. 6, 10; 16, 4). Zudem sind die מִכְנְסֵי בָד, um die es sich dabei handelt, nach Ex. 28, 42 nicht einmal eigentlich Beinkleider, sondern eher Hüftkleider zu nennen. König David scheint nach 2 Sam. 6, 20 keine Beinkleider getragen zu haben. Die bei Daniel 3, 21 erwähnten סַרְבָּלִין sind zwar ohne Zweifel Beinkleider, allein es handelt sich an dieser Stelle nicht um hebräische, sondern um chaldäisch-persische Sitten. So sehr daher auch im jetzigen Orient die Beinkleider bei Männern und Frauen allgemein sind, so waren sie doch bei den alten Hebräern schwerlich in Uebung (Jahn a. a. O. 75 f.).

7. **Handschuhe** kannten die Hebräer zwar, jedoch nicht als regelmäßiges Kleidungsstück oder einen Theil des Putzes, sondern nur als Schutzmittel gegen Beschmutzung oder Verwundung der Hände bei gewissen Arbeiten (Chelim 16, 6; 26, 3).

8. Sehr häufig und beliebt waren aber bei ihnen die Feier- oder **Wechselkleider** (מַחֲלָצוֹת oder חֲלִיפוֹת, auch מַעֲשֵׂה תְחִלָּה, Is. 61, 3). Sie waren von den gewöhnlichen Kleidern in der Form nicht verschieden, sondern nur etwa aus feineren Stoffen verfertigt und reichlich mit Stickereien verziert. Häufig wurden sie parfümirt (Gen. 27, 27. Cant. 4, 11), namentlich mit Myrrhe, Aloe und Kasia (Ps. 44, 9). Sie wurden ohne Zweifel, wie bei den heutigen Morgenländern, besonders gebraucht bei Gastmählern, Hochzeiten und sonstigen ungewöhnlichen Feierlichkeiten, manchmal in großer Menge, so daß wohl acht- bis zehnmal bei einem einzigen Gastmahl die Kleider gewechselt wurden (Jahn a. a. O. 162). Einigen Grund hatte dieses zwar in der Beschaffenheit der Kleidung und dem warmen Klima, allein meistens geschah es, um Pracht und Reichthum zur Schau zu tragen. Vornehme hatten gewöhnlich einen großen Vorrath von solchen Kleidern (Job 27, 16. Luc. 15, 22), wohl auch eigene Aufseher über dieselben (אֲשֶׁר עַל־הַמַּלְתָּחָה, 4 Kön. 10, 22), und machten oft Geschenke damit an solche, die sie besonders ehren wollten (Gen. 45, 22. 4 Kön. 5, 5. Esth. 4, 4; 6, 8). Angeklagte, die unschuldig erfunden wurden, erhielten zuweilen zum Zeichen der ihnen wieder zugewendeten Gnade ein solches Kleid zum Geschenk (vgl. Zach. 3, 1—5. 1 Mach. 10, 61—64).

9. **Trauerkleider** (שַׂק, שָׂקִים) werden schon in der Genesis erwähnt (37, 34). Sie waren, wie ihr Name besagt, fast bloße Säcke, bestanden aus ganz rauhem Zeug von Ziegen- oder Kameelhaaren, hatten keine Aermel, sondern nur Oeffnungen für den Kopf und die Arme, und reichten kaum bis an die Kniee. Ihre Farbe war schwarz oder dunkelbraun, wie auch die Trauerkleider der Griechen und Römer (vgl. Welte, Das Buch Job 5, 11), und sie wurden mit einem Strick an den Leib gebunden. Uebrigens trugen nicht bloß

Trauernde ſolche Kleider, ſondern auch Propheten (Iſ. 20, 2), Asceten und Bußprediger (Matth. 3, 4).

II. Kleidung der israelitiſchen Frauen. Daß dieſe von der Tracht der Männer verſchieden geweſen ſein müſſe, erhellt ſchon aus dem Verbote, die Kleider des andern Geſchlechts zu tragen (Deut. 22, 5). Allein ſehr bedeutend kann dieſe Verſchiedenheit doch nicht geweſen ſein, denn die Frauen hatten Unterkleider, Gürtel und Oberkleider wie die Männer, und eine weſentliche Verſchiedenheit der Geſtalt wird nirgends bemerklich gemacht. Selbſt noch im heutigen Orient ſind die Kleider der Männer und Frauen nur wenig verſchieden, und auf den perſepolitaniſchen Ruinen ſind die weiblichen Figuren ganz ſo gekleidet wie die männlichen (Jahn a. a. O. 130 f.). Der Hauptunterſchied beſtand wohl nur darin, daß die Unterkleider der Frauen verhältnißmäßig länger und weiter als bei Männern, aus feinerem Stoffe verfertigt und wohl auch mit Stickereien verziert waren. Der Gürtel (קְשָׂרִים) war in der Regel koſtbar und ging einigemal um den Leib. Das Oberkleid (מִטְפַּחַת) beſtand ebenfalls aus beſſerem Stoffe als bei den Männern, war weiter und länger und oft mit einer Schleppe verſehen. Die gewöhnliche Kopfbedeckung war, wie bei den Männern, ein Turban, nur daß derſelbe etwa ſchöner geformt war und aus beſſerem Stoffe beſtand. Was die Archäologen über Netzhauben und Stirnbänder der Frauen ſagen, hat wenig Sicherheit. Die Sandalien waren oft aus farbigem Leder verfertigt und wohl auch ſonſt noch mit edlen Metallen und Edelſteinen verziert. Ein den Frauen eigenthümliches Kleidungsſtück aber, welches in Verbindung mit manchen Putzſachen ihren Anzug ſehr merklich von dem männlichen unterſchied, war der Schleier, der noch jetzt im ganzen Orient weſentlich zur weiblichen Kleidung gehört. Die Hebräer hatten aber mehrere Arten von Schleiern, und vornehme Frauen trugen wohl auch, wie noch heutzutage, mehrere zugleich. Ueber ihre Beſchaffenheit und Verſchiedenheit von einander läßt ſich nur nach Maßgabe der ſpätern und jetzigen Sitte urtheilen. In den altteſtamentlichen Schriften kommen zur Bezeichnung derſelben die vier Ausdrücke רַעֲלָה (oder רְעָלָה), צָעִיף, צְמָה und רְדִיד vor, deren Etymologie, ſofern nach der Beſchaffenheit gefragt wird, keinen Aufſchluß gibt, ſondern nur auf Allgemeinheiten führt. Unter רַעֲלָה (Iſ. 3, 19) iſt wahrſcheinlich, wie unter dem arab. rahl, ein aus zwei Stücken beſtehender Schleier gemeint, wovon das eine den Kopf von den Augen an bedeckt und frei über die Schultern und den Rücken hinunterhängt, das andere aber in der Gegend der Augen ſo mit ihm verbunden iſt, daß die Augen frei umherſehen können, und von da an über das Angeſicht und die Bruſt herabhängt. Der צָעִיף (Gen. 24, 65; 38, 14. 19) und die צְמָה (Iſ. 47, 2. Cant. 4, 1. 3; 6, 7) ſind wahrſcheinlich ſolche Schleier, wie ſie noch in neuerer Zeit in Syrien und Aegypten vorkommen. Sie bedecken nur den untern Theil des Angeſichtes von der Naſe an und hängen frei über Hals und Bruſt hinab. Solche finden ſich auch auf den perſepolitaniſchen Ruinen. Der רְדִיד (Iſ. 3, 23. Cant. 5, 7) ſcheint ein florartiger Ueberwurf über die anderen Kleider und mehr ein Oberkleid oder Mantel als ein eigentlicher Schleier geweſen zu ſein. Einen oder auch zwei bis drei ſolcher Schleier trugen ehrbare Frauensperſonen von beſſerem Stande immer, wenn ſie ausgingen, und ſelbſt in der eigenen Wohnung, ſo lange Fremde anweſend waren. Nur vor Sklaven wurde der Schleier abgelegt und wohl auch, wie bei den Moslims, vor denjenigen Anverwandten, mit denen das moſaiſche Geſetz die Ehe verbietet (ſ. Warnekros, Hebräiſche Alterthümer, 3. Aufl., 501 f.). In der patriarchaliſchen Zeit übrigens ſcheinen die Frauensperſonen häufig unverſchleiert ausgegangen zu ſein (Gen. 12, 14; 24, 15 f.), und dasſelbe wird bei Frauen von gemeinem Stande wohl auch in ſpäterer Zeit, ſo wie jetzt noch (vgl. Robinſon, Paläſtina II, 404), der Fall geweſen ſein (Bucher, Antiquitt. hebr. et graec. de velatis feminis, Budiss. 1717). Ueber die Putzſachen der Frauen ſ. d. Art. Putzſachen. (Vgl. Schroeder, De vestitu mulier. hebr., Lugd.-Bat. 1745; Hartmann, Die Hebräerin am Putztiſche und als Braut, Amſterd. 1809—1810.)

III. Verfertigt wurden die Kleider gewöhnlich von den Frauen (1 Sam. 2, 19. Spr. 31, 21 f. Apg. 9, 39), und es beſtand dießfalls nur die Vorſchrift, zu einem Kleidungsſtück nicht Wolle und Linnen zugleich zu nehmen (Lev. 19, 19. Deut. 22, 11). Beſonders geſchätzt waren aber bunte und geſtickte (Richt. 5, 30; 8, 26. 2 Sam. 1, 24. Spr. 31, 22. Eſth. 8, 15. Ez. 16, 10), ſowie auch ganz weiße Kleider aus Flachs und Baumwolle (vgl. J. Schmid, De usu vestium albarum, in Ugolini, Thesaurus XXIX). Eine beſondere Amtskleidung hatten die Prieſter (ſ. u. C. I) und hohe königliche Beamte (3 Kön. 10, 5. Iſ. 22, 21). Unter den ſpäteren Königen kam übrigens bei den Hebräern ein großer Kleiderluxus auf (Soph. 1, 8. Jer. 4, 30. Klagel. 4, 5), und noch die Apoſtel warnen vor demſelben (1 Tim. 2, 9. 1 Petr. 3, 3).

IV. Im Pentateuch findet ſich auch eine Vorſchrift in Betreff des Kleiderausſatzes (Lev. 13, 47 ff.). Er ſoll in grünen und röthlichen Flecken an Linnen- und Wollenzeugen, Häuten und Leder beſtehen. Ueber ſeine wahre Beſchaffenheit iſt man im Ungewiſſen. Die darüber aufgeſtellten Anſichten ſind nicht befriedigend; auch die von Michaelis, daß der Kleiderausſatz von der Sterbewolle, d. h. von der Wolle der an einer Krankheit gefallenen Schafe, herrühre (Moſ. Recht IV, 265 ff.), und die von Jahn, daß er durch kleine, „dem unbewaffneten Auge unſichtbare“ Inſecten, welche die Haare abfreſſen, bewirkt werde (a. a. O. 165), haben den Umſtand gegen ſich, daß nicht bloß wollene, ſondern auch linnene Zeuge und Häute und Leder dem Uebel ausgeſetzt ſind.

V. Von griechiſchen und römiſchen Kleidungsſtücken kommen in der Bibel vor: χλαμύς

(2 Mach. 12, 35), ein weites Oberkleid, namentlich der Soldaten und besonders der Reiter, und χλαμὺς κοκκίνη (Matth. 27, 28), ein scharlachfarbiger, mit Purpur verbrämter Mantel, den die römischen Feldherren und vor Diocletian auch die Kaiser trugen (s. Winer, Realw. s. v. Kleider). (Vgl. Soprani, De re vestiaria Hebr. bei seinem Comment. de Davide, Lugdun. 1643—1644, und den einschlägigen Abschnitt in den Archäologien von Jahn, Warnekros, de Wette ꝛc. nebst den dortigen literarischen Nachweisungen. [Welte.]

C. **Kleider, heilige**, heißen die besonderen Gewänder, welche die Priester und Religionsdiener bei ihren gottesdienstlichen Verrichtungen tragen. Da eine Auszeichnung in dem Gewande zur Zeit der gottesdienstlichen Verrichtungen, zumal des heiligen Opfers, in der Natur der Sache begründet und im höchsten Grade angemessen ist, so findet sich fast in allen Religionen eine besondere liturgische Kleidung (vgl. Weiß, Kostümkunde, 2. Aufl. 1883). Den jüdischen Priestern hat Gott selbst die Amtskleidung vorgeschrieben (Ex. 28, 43), und das Tridentinum (Sess. XXII, De sacrif. missae c. 5) hat den Gebrauch eigener Gewänder bei der heiligen Messe als in der apostolischen Disciplin begründet erklärt.

I. **Heilige Kleider der jüdischen Priester im Alten Testament.** Während die Leviten keine besondere Amtskleidung hatten, trugen die Priester bei ihrem liturgischen Dienste folgende vier Gewandstücke: 1. eine Hüftbekleidung (מִכְנָסִים, feminalia, subligar), 2. eine Art weißen Talars (כְּתֹנֶת, tunica), 3. einen langen schmalen Gürtel (אַבְנֵט, cingulum) und 4. eine turbanartige Kopfbedeckung (מִצְנֶפֶת, tiara). Hüftkleid, Talar und Gürtel hatte der Hohepriester mit den Priestern gemein, aber 5. seine Kopfbedeckung (אִצְנֶפֶת, cidaris) war höher, tiarenartig und vorne an der Stirn mit einer goldenen Platte geschmückt. Specifisch hohepriesterlich waren: 6. ein über dem weißen Talar getragenes ärmelloses Obergewand (מְעִיל, tunica), etwas über die Kniee reichend, am untern Saume abwechselnd mit Glöckchen und Granatäpfeln besetzt; 7. ein Schulterkleid (אֵפוֹד, superhumerale), ähnlich einem Scapulier, welches je über Brust und Rücken bis gegen die Lenden reichte; 8. der Brustschild (חֹשֶׁן, rationale), eine der Meßbursa ähnliche Tasche. (Näheres in den Artt. Hoherpriester und Priester.) Die Liturgiker des Mittelalters haben die jüdischen Cultusgewänder als Vorbilder der neutestamentlichen betrachtet. Daß einzelne der alttestamentlichen heiligen Kleider mit den neutestamentlichen Aehnlichkeit haben und auf deren Gestaltung Einfluß übten, läßt sich wohl nicht ganz verkennen.

II. **Heilige Kleider in der abendländischen Kirche.** Die christlichen Cultgewänder zerfallen in specifisch bischöfliche und in nicht specifisch bischöfliche Gewänder. Denn nach alttestamentlichem Vorbilde haben auch die Hohenpriester des Neuen Bundes, die Bischöfe, mehrere Paramente, durch welche sie in ihrer hohen Würde charakterisirt werden und welche daher de jure nur von ihnen getragen werden dürfen. Die eigentlichen Opfergewänder aber, sowie einzelne andere haben die Bischöfe mit den Priestern gemein (Thalhofer, Liturgik I, 864). Die nicht specifisch bischöflichen Paramente sind: Amict (Humerale), Albe und Chorrock, Cingulum, Manipel, Stola, Casula oder Planeta, Dalmatik und Tunicella (Opfergewänder der Leviten), Pluviale, Schultervelum. Keine eigentlich liturgischen Gewänder sind: Das Biret, die cappa magna der Bischöfe und Canoniker, die Mozetta und die sog. Mantelletta der Bischöfe. Die specifisch bischöflichen Paramente sind: Pontificalstrümpfe (caligae) und Pontificalschuhe (calcei = sandalia), Pectorale (Brustkreuz), Handschuhe (chirothecae), Pallium, Rationale (Auszeichnung einzelner Bischöfe), Mitra, Ring, Hirtenstab (der Papst bedient sich desselben nicht), Gremiale. Dem Papste eignen außerdem noch die Tiara, das Succinctorium und das Orale. Das Succinctorium gleicht einem schmalen Manipel und wird links am Cingulum getragen. Das Orale (auch Fanon) ist ein seidenes, vierfarbiges Schultertuch, welches nach dem Cingulum über die Albe angelegt und erst über der Casula herabgelassen wird (Thalhofer a. a. O. 866. 868). — Da die einzelnen heiligen Gewänder in besonderen Artikeln behandelt werden, kommen hier nur die allgemeinen Fragen über Ursprung, Form, Stoff, Farbe, Benediction und Symbolik der liturgischen Kleider näher zur Sprache.

1. Was den **Ursprung** der liturgischen Gewänder betrifft, so ist es eine viel erörterte Frage, ob die christlichen Liturgen gleich von Anfang an oder doch schon sehr frühe für ihren heiligen Dienst einer eigenen charakteristischen Gewandung sich bedient oder aber bis in's 4. Jahrhundert herein die heiligen Geheimnisse in den herkömmlichen Profangewändern (Tunica und Pallium) gefeiert haben, ferner ob die specifische Cultkleidung der christlichen Liturgen als eine bloße Nachahmung der hohenpriesterlichen und priesterlichen Gewänder des Mosaismus zu betrachten sei, oder ob die Gestaltung der Paramente durch die Rücksichtnahme auf die jeweiligen Profangewänder vorwiegend bedingt worden sei. Lange Zeit hat die Ansicht, daß die neutestamentlichen Cultkleider nach dem Prototyp der alttestamentlichen gebildet oder aus ihnen allmälig entstanden seien, viele angesehene Vertreter gehabt, weil sie durch die Liturgiker des 9. bis 13. Jahrhunderts eingebürgert war. Diese Auffassung ist aber aus inneren wie äußeren Gründen unhaltbar. Vielmehr haben sich die liturgischen Gewandstücke allmälig aus den Profan- oder Laienkleidern herausgebildet, und was in späteren Jahrhunderten ausschließlich heiliges Kleid geworden ist, ward vorher von Priester und Laie zu gleicher Zeit getragen. In den vier ersten Jahrhunderten ist noch kein Kleid als ausschließlich liturgisches nachweisbar; in dieser Zeit war die

[illegible] und die Stoffe, aus denen [illegible] aus dem [illegible] und [illegible] [illegible] [illegible]

amentorum) in den Generalrubri-
t dienen. Wegen der symbolischen
liturgischen Farben hat die Ritus-
iederholt untersagt, an einem und
amente die liturgischen Farben in
hen, daß selbes für mehrere Farben,
roth und grün, gebraucht werden
ordert, daß jedes Parament eine
erkennbare Haupt- oder Grund-
imarius et praedominans) habe
)ec. 1829; 22. Sept. 1837). Die
avus) und die himmelblaue Farbe
) sind ausdrücklich verboten (S. R. C.
33 in Veron.; 12. Nov. 1831
ldfarbige Paramente (paramenta
, auch solche aus gelbem Seiden-
) vom liturgischen Gebrauche aus-
. Mart. 1851 in Adrien.). Da-
Goldbrocate oder Paramente, welche
n größten Theile aus wirklichem
ebt sind, für weiß, roth und grün
violett) gebraucht werden, nament-
Kirchen (28. Apr. 1866 Guada-
1868 Syren.). Der Gebrauch der
der schwarzen Farbe bei den Re-
der früher als erlaubt galt, ist
boten worden (Decr. Urb. et Orb.
). Auf den schwarzen Paramenten
ilder des Todes, noch weiße Kreuze
den (Caer. Epp. l. 2, c. 11, 1).
tan angefangen habe, den liturgi-
rn eine Benediction zu geben,
Das älteste vollständige Benedic-
für Paramente ist im Pontificale
ork (8. Jahrhundert) enthalten und
onsritus eingeschaltet (Hefele a. a. O.
Benediction der heiligen Gewänder,
erer Zeit wiederholt durch die Sy-
ärft wurde, ist im Corpus juris
consecr. I, 42) und im Missale
2) vorgeschrieben. Die eigentlichen
, nämlich Amict, Albe, Cingu-
pel, Stola und Casula müssen vor
je de praecepto benedicirt werden,
gstens de convenientia auch Dal-
a, Pluviale und Chorrock zu segnen;
Mitra und Handschuhe des Bischofs
nd der Bischofsweihe selbst benedi-
lich verworfen ist die Meinung, ein
edicirtes Parament werde dadurch,
(bona fide) einmal zum heiligen
cht hat, eo ipso geweiht (S. R. C.
7). Die Segnungsgewalt steht jure
dem Bischof zu, der sie in Kraft
acht (bei uns vi quinquennalium)
Priestern delegiren kann. Der dele-
darf aber nicht das (specielle, dem
te) Benedictionsformular aus dem
gebrauchen, sondern er muß das
Meßbuch und im römischen Rituale
ular nehmen (S. R. C. 7. Sept.
1850). Als res sacrae müssen die Paramente in gutem Zustande erhalten und daher sorgfältig und zweckmäßig aufbewahrt werden. Ihre Weihe verlieren benedicirte Paramente, wenn sie (z. B. durch Zertrennen) aufhören, in der Form zu existiren, in welcher sie geweiht wurden, ferner wenn sie durch Abnutzung für den heiligen Dienst entschieden unwürdig, und wenn sie bei Reparaturen mehr als zur Hälfte neu geworden sind. Aber auch nach Verlust der Weihe sollen Cultkleider nicht zu profanen Zwecken verwendet oder verkauft, sondern wieder anderweitig für kirchliche Zwecke benutzt werden; sonst müssen sie verbrannt und die Asche muß in's Sacrarium geworfen werden (de Herdt, Lit. Praxis, Pars I, n. 168; Thalhofer a. a. O.).

6. Symbolik der liturgischen Gewänder. Die Cultkleider sind voll heilsamer Belehrungen und Mahnungen für alle, welche ihre Bedeutung verstehen und auf ihre Sprache achten. Wurden sie ursprünglich auch nicht um dieser Symbolik willen eingeführt, so hat die Kirche ihnen nachher doch mit vollem Recht einen höhern, geheimnißvollen Sinn beigelegt, indem sie z. B. Namen und Ursprung, Farbe und nächste Bestimmung, sowie Art und Weise des Anziehens und Tragens der Paramente benutzte, um Mysterien des Leidens Christi, Geheimnisse des Glaubens und sittliche Mahnungen damit zu verbinden. Die symbolische Auffassung der heiligen Gewänder läßt sich in eine allegorische und eine ascetisch-moralische Deutung unterscheiden. Bei der allegorischen Deutung der Paramente bezieht man die priesterlichen Meßkleider auf Gewandstücke, mit denen Christus in seiner Passion bekleidet, oder auf Marterwerkzeuge, mit denen er gepeinigt und verhöhnt wurde. Bezüglich der allegorischen Bedeutung der Cultgewänder ist man hauptsächlich angewiesen auf die Privatmeinungen liturgischer und ascetischer Schriftsteller, welche mehr oder minder auseinander gehen. Im ascetisch-moralischen Sinne bezeichnen die heiligen Gewänder verschiedene Tugenden, mit denen der opfernde Priester nach dem Vorbilde des unsichtbaren Hohenpriesters Jesus Christus, dessen Stelle er am Altare vertritt, bekleidet und geschmückt sein soll. Diese Bedeutung findet in der Liturgie mehrfachen Ausdruck und läßt sich daher sicher ermitteln aus den Worten, mit welchen sie bei der Ordination überreicht und bei der Degradation abgenommen werden, sowie aus den Gebeten, welche der Celebrant beim Anlegen derselben vor der heiligen Messe zu verrichten hat. Welche symbolische Bedeutung den einzelnen Gewändern zukommt, ist aus den besonderen, denselben gewidmeten Artikeln zu entnehmen (Gihr a. a. O. 255 ff.; Bened. XIV., De sacrif. missae 1, 10).

III. Heilige Kleider bei den Geistlichen in der griechischen und russischen Kirche. Im Abendlande waren die zahlreichen Liturgiker und Symboliker vom 8. bis 12. Jahrhundert nicht ohne Einfluß auf die Erweiterung und Umgestal-

tung der liturgiſchen Gewänder. Gegenüber der Rührigkeit im Weſten hielt man im Oſten mit großer Zähigkeit an den früheren Gewändern feſt. Die griechiſche Kirche hatte aber auch vom Patriarchen Germanus von Conſtantinopel (8. Jahrhundert) bis Simeon, Erzbiſchof von Theſſalonika (15. Jahrhundert), kaum einen nennenswerthen liturgiſchen Schriftſteller. Von den in der abendländiſchen Kirche üblichen liturgiſchen Gewändern fehlen der griechiſchen Kirche zunächſt: Amictus, Manipel und Pluviale. Was den Manipel betrifft, ſo muß nach Germanus vorübergehend wenigſtens in der Kirche zu Conſtantinopel das ἐγχείριον ein Seitenſtück zum Manipel geweſen ſein (Kraus, Real-Encyklopädie II, 196). Uebrigens tragen bei den Griechen und Ruſſen, welche den Manipel nicht kennen, die Biſchöfe, Prieſter und Diaconen an beiden Vorderarmen ſogen. Epimanikien oder Aermelhalter, um die Aermel des Sticharion (Albe, reſp. Dalmatik) an den Handgelenken feſtzuhalten. Sie gleichen Stulpen oder großen Manſchetten und gehen vom Handgelenke an bis gegen den Ellenbogen, laſſen aber die Hand ſelbſt völlig frei. Die Epimanikien der Biſchöfe ſind mit Kreuzen oder anderen Ornamenten verziert, die der Prieſter und Diaconen aber ſchmucklos. Erwähnt werden die ἐπιμανίκια (von ἐπί und manus) zuerſt im 12. Jahrhundert von Theodor Balſamon. Er ſieht in ihnen ein Symbol der Feſſeln, womit Chriſto die Hände gebunden wurden. — Den einzelnen Weiheſtufen eignen folgende Gewänder: 1. Der Lector trägt bei den Griechen und Ruſſen über ſeinem gewöhnlichen Kleide ein Phelonion von weißer oder auch purpurrother Farbe. Es gleicht einer glockenförmigen Caſula, unterſcheidet ſich aber von dem gleichlautenden prieſterlichen Meßgewande dadurch, daß es bedeutend kürzer iſt und vom Halſe nur bis zum Ellenbogen herabreicht (Hefele a. a. O. 200). — 2. Bei der Weihe zum Subdiacon wird dem Lector das Phelonion abgenommen, ein Sticharion (eine Art Tunica) angezogen und ein Gürtel um die Mitte des Körpers gelegt. Das Sticharion des Subdiacons iſt enger und kürzer als das gleichnamige Kleid des Diacons (Goar, Euchologium, ed. Venet. 1730, 205, n. 4—7). — 3. Die heiligen Kleider des Diacons ſind das Sticharion und das Orarium. Das Sticharion des Diacons hat die Länge und Geſchmeidigkeit der alten Dalmatica und gleicht daher weit mehr dieſer als der Albe (Tunica), aus welcher es ſich entwickelt hat. Der Ausdruck στιχάριον oder στοιχάριον iſt wohl von στίχος = Zeile, Reihe abzuleiten, ſo daß die eingewebten Linien und Zierſtreifen dem Gewande den Namen gegeben haben. Der Diacon trägt das Sticharion unmittelbar über der Rjaſſa oder Soutane, ohne ein unſerer Albe entſprechendes Gewandſtück zu haben. Das Diaconalſticharion iſt immer von derſelben Farbe und demſelben Stoffe, wie das Phelonion des Prieſters (Hefele a. a. O. 208; Krieg bei Kraus, Real-Encykl. II, 191). Ueber dem Sticharion auf der linken Schulter trägt der Diacon die Stola (ὠράριον), aber ſo, daß er vorn und rückwärts je einen Streifen herabhängen läßt. Nur wenn er communiciren will, umgürtet er den Leib ſo mit dem Orarium, daß es auf dem Rücken und auf der Bruſt ein Kreuz bildet (Goar l. c. 126). Das Wort Orarium, offenbar von os (oris), bedeutete urſprünglich ein Tuch zum Abwiſchen des Mundes, zum Abtrocknen des Schweißes. Name und Sache iſt von den Römern zu den Griechen gekommen, welche jedoch nur die Stola des Diacons ὠράριον nennen (Krieg a. a. O. 196 ff.). — 4. Die prieſterlichen Gewänder ſind: Sticharion, Epitrachelion, Cingulum und Phelonion. Das Prieſterſticharion entſpricht unſerer Albe. Es beſteht aus weißer Leinwand und ſeit dem Mittelalter aus einem golddurchwirkten weißen Seidenſtoffe. Es iſt ſtets von weißer Farbe, aber in der Faſtenzeit, ausgenommen Mariä Verkündigung, Palmſonntag und Charſamstag, trägt der Prieſter ein purpurrothes Sticharion, weil Roth die Farbe der Trauer und der Buße iſt (Hefele 208; Krieg 192). Die Stola des Prieſters und Biſchofs heißt ἐπιτραχήλιον, περιτραχήλιον. Neben dieſer Benennung war auch der Name φακεώλιον, φακιόλιον (aus fascia gräciſirt) üblich. Das Epitrachelion der griechiſchen Prieſter wird nicht in zwei Streifen über die Bruſt gezogen, ſondern es hat ungefähr die Geſtalt des erzbiſchöflichen Palliums, d. i. eines ſchmalen Ringes, der ſich um den Hals (τράχηλος) legt und an dem vorn ein breiter Streifen die ganze Länge des Sticharion herabhängt; in ſpäterer Zeit wurden es zwei Streifen, die aber eng an einander geſchloſſen ſind (Krieg 199). Erſt danach nimmt der griechiſche Prieſter das Cingulum (ζώνη) und befeſtigt mit demſelben das Epitrachelion über dem Sticharion. Bei den Griechen wird das Cingulum nur von den Prieſtern und nicht auch von den Diaconen getragen. Es iſt weniger lang, dagegen viel breiter und reicher geſchmückt als das unſrige. Was bei uns Meßgewand heißt, bezeichnen die Griechen nachweislich ſeit dem 8. Jahrhundert und bis zur Stunde als Phelonium (φελώνιον = φαινόλιον, das lat. paenula); es iſt ein Gewand, das bei ihnen die Form eines ärmelloſen, aber vorn aufgeſtülpten Mantels bewahrt hat. Uebrigens ſind wenigſtens bei den Ruſſen die Phainolien jetzt vorn unterhalb der Bruſt abgeſchnitten und reichen nur rückwärts und auf den Seiten bis zu den Knöcheln hinab (Hefele 195 ff.). — 5. Auch in der griechiſchen Kirche ſind die Opfergewänder der Biſchöfe in der Hauptſache dieſelben wie die der Prieſter, mit dem Unterſchiede, daß die biſchöflichen Paramente reicher ſind als die prieſterlichen. So iſt das biſchöfliche Sticharion weiter und von oben nach unten mit weißen und purpurrothen Streifen (ποταμοί) verziert, während das prieſterliche einfarbig iſt. Zwiſchen dem Phelonion des Biſchofs und dem des Prieſters aber beſteht der Unterſchied, daß erſteres mit vielen Kreuzen (φαινόλιον πολυσταύριον) geſchmückt iſt, d. h. daß

in den Stoff viele Kreuze als Zeichen des Leidens Christi eingewoben sind. Statt des φαινόλιον tragen in der griechischen Kirche die Metropoliten und in der russischen seit Peter d. Gr. alle Bischöfe den σάκκος, d. i. ein fest und knapp am ganzen Körper anliegendes und mit vielen eingewobenen Kreuzen und Gammadien geschmücktes Prachtgewand. Die specifisch bischöflichen Insignien bei den Griechen sind: das Epigonation, das Omophorion und der Hirtenstab. Das der griechischen Kirche eigenthümliche ἐπιγονάτιον, ὑπογονάτιον (genuale, subgenuale) ist ein rautenförmiges Ornamentstück von der Größe einer abendländischen Bursa, aus steifem Stoffe, mit einem Kreuze oder Bilde Christi in der Mitte. Es hängt auf der rechten Seite vom Gürtel herab bis zu den Knieen. Den Bischöfen wird das Epigonation verliehen bei der Consecration nach Ablegung des Glaubensbekenntnisses. Obgleich es bischöfliche Auszeichnung ist, wird es doch auch Erzpriestern und anderen Dignitären verliehen, hat jedoch in diesem Falle statt der Rauten- die Quadratform und entbehrt der Verzierung mit Bildwerken. Ueber dem Phelonion resp. über dem σάκκος tragen bei den Griechen alle Bischöfe das Omophorion (ὠμοφόριον). Es entspricht dem römischen Pallium, ist aber breiter als dieses, hat nur vier Kreuze, und die Längestreifen reichen bis zu den Knöcheln. Manche griechische Bischöfe tragen auch ein kürzeres Omophorion, ähnlich einer kurzen breiten (griechischen) Stola, die nur bis auf die Brust reicht (Hefele a. a. O. 219). Bei seiner Weihe empfängt der Bischof einen Stab (ῥάβδος), welcher meist die Form eines griechischen Tau (T) hat. Wegen der väterlichen Hirtensorge, die der Bischof zu üben hat, heißt dieser Stab πατέρισσα, kommt aber auch unter der Bezeichnung δικανίκιον vor. Nach Goar (l. c. 258. 378) tragen die griechischen Bischöfe bei ihren liturgischen Functionen auch ein mit Reliquien versehenes Brustkreuz (ἐγκόλπιον). Sandalien, Handschuhe, Mitra und Ring haben die griechischen Bischöfe nicht. Die liturgische Kopfbedeckung, deren sie sich bedienen, ist mehr einer Königskrone als der römischen Mitra ähnlich (Thalhofer a. a. O. 901). Endlich sei noch erwähnt, daß auch die Griechen ihren Paramenten eine symbolische Bedeutung beilegen und derselben gleichfalls in Gebeten beim Anlegen Ausdruck geben; jedoch mangelt ihnen die tiefsinnige Farbensymbolik des Abendlandes. In der Regel gebrauchen sie nur weiße und rothe Paramente, letztere in der Fastenzeit und bei Trauergottesdiensten. Nach Hefele (a. a. O. 159) bedienen sie sich bei Trauergottesdiensten jetzt auch der schwarzen Farbe für das Phelonion des Priesters und das Sticharion des Diacons. Bezüglich der Benediction der liturgischen Gewänder schreibt Goar (l. c. 95, n. 10): Leviticis Sacerdotalibusque vestimentis semel et generatim cultui divino dicandis benedictiones Euchologium non continet: sua tamen quoties Diaconus induit, Sacerdoti benedicenda offert: propriaque Sacerdos assumturus, benedictionis expertia nusquam relinquit. (Vgl. überhaupt Rajewski, Euchologion der orthodox-katholischen (russischen) Kirche, Wien 1861.)

IV. Heilige Kleider der Geistlichen bei den Katholiken und bei den Secten im Oriente. Nach Renaudot (Lit. Orient. Coll., ed. Francofurti 1847, I, 163) entsprechen die liturgischen Gewänder der Orientalen in der Hauptsache denen der Griechen. Mitunter tragen sogar die Namen der Paramente Spuren einer griechischen Herkunft an sich. Auf eine nähere Beschreibung der Cultkleider der Orientalen läßt sich Renaudot nicht ein, indem er mit Recht behauptet, daß man sich eine genauere Kenntniß von der Form dieser Gewänder weniger aus Büchern als aus dem Berichte von Augenzeugen verschaffen könne. — Das unserer Albe oder dem Sticharion der Griechen entsprechende Gewand heißt in der syrischen Kirche kutino (= χιτώνιον), bei den Kopten tuniat (tunica) oder jabat, bei den Armeniern schabig und bei den Abessiniern kamis, das lat. camisia (Renaudot I, 161. 163, II, 54; Krieg a. a. O. 192). Die Stola bezeichnen die Kopten mit bitarchil (ἐπιτραχήλιον) und die Syrer mit uroro (orarium). Der zendo der Syrer entspricht den Epimanikien der Griechen. Das eigentliche Meßgewand heißt in der arabischen Uebersetzung der koptischen Liturgie al-burnoz, bei den Syrern aber phaino, philono (φαινόλιον, φελώνιον); letzteres hat die Form unseres Pluviale und ist daher nach vorn geöffnet (Renaudot I, 161—163; II, 54—56). Die syrischen Bischöfe nehmen vor den gewöhnlichen priesterlichen Paramenten eine schwarze Kapuze, an welcher vorne ein goldenes Kreuz eingestickt ist. Unmittelbar vor dem Meßgewande (phaina) bekleiden sie sich noch mit einem Amictus, an dem sich eine buntfarbige reichgestickte Kapuze (κίδαρις) befindet, die zuerst über den Kopf gezogen und dann über das Meßgewand auf die Schulter herabgelassen wird. Anstatt des Omophorion der Griechen tragen sie über dem Meßgewande ein dem Scapuliere der Benedictiner ähnliches, aber buntfarbiges Schulterkleid, eine Art zweiter Stola, daher auch stola magna und Epitrachelion genannt. Dazu kommt dann noch der Hirtenstab. Pectorale, Ring und Mitra tragen die syrischen Monophysiten nicht, wohl aber die zur katholischen Kirche zurückgekehrten Jacobiten (Assem., Bibl. Or. II, Dissert. de Monophys., cap. 9). Auch bei den Armeniern tragen seit dem 11. Jahrhundert die Bischöfe eine Mitra nach römischer Weise (Krieg a. a. O. 214). Eine dem Epigonation der Griechen entsprechende Auszeichnung gibt es bei den Orientalen nicht. Endlich ist noch zu bemerken, daß bei den Syrern auch der Lector und der Subdiacon ein Orarium trägt. Bei den Nestorianern wird den Lectoren bloß bei der Ordination ein Orarium auf die ausgestreckten Arme gelegt; nur

bei den Maroniten trägt der Lector auch nach der Ordination noch ein von der rechten Schulter herabhängendes Orarium; die Jacobiten haben für die Lectoren überhaupt kein derartiges Ornatstück. Dagegen wird bei allen Syrern dem Subdiacon das Orarium wie ein Ring um den Hals gelegt, während Diacon und Priester es wie bei den Griechen tragen (Assem. l. c. III, pars II, 796. 805. 808. 819).

V. Kleider der protestantischen Geistlichen beim Gottesdienste. Trotz der Verwerfung des eucharistischen Opfers und des besondern Priesterthums ließ Luther gleichwohl die herkömmliche liturgische Kleidung, welche er als Adiaphoron erklärte, fortbestehen; doch wurde sie allmälig durch die einzelnen Kirchenordnungen abgeschafft, und selbst das weiße Chorhemd, welches am längsten Duldung gefunden hatte, wurde beseitigt. Es hat sich noch erhalten in der Nicolai- und Marienkirche zu Berlin, in der Hofkirche zu Weimar, in Leipzig und Königsberg sowie in Altwürtemberg. Caseln blieben bis zu Anfang unseres Jahrhunderts im Gebrauch zu Lübeck, Hannover und Grimma. Bei dem Mangel allgemein bindender Gesetze besteht für die einzelnen Landeskirchen noch immer eine große Verschiedenheit bezüglich der gottesdienstlichen Kleidung. Man hat daher in neuerer Zeit darauf Bedacht genommen, es zu einer gewissen Gleichförmigkeit zu bringen, und hat sich zu diesem Zwecke vielfach nach den in Preußen hierüber bestehenden Vorschriften gerichtet. Es bedienen sich nun dermalen die Pastoren — meistens auf Grund staatlicher Verordnungen — bei allen ihren gottesdienstlichen Functionen des von ihnen so genannten Chorrockes (Talars) aus schwarzem Wollenstoff mit glattem Schulterstück und weiten Aermeln (der sogen. Schaube des 16. Jahrhunderts); dazu kommen ein weißer Kragen, weiße Bäffchen (Mosistäfelchen) und ein schwarzes Baret. In Schweden wird außer den Bäffchen (Prästkragen) und dem langen Mantel (Prästkappa) bei feierlichen Gelegenheiten statt des letztern ein weißes Meßhemd (Mäßstjorta) mit weiten Aermeln, von feiner Leinwand und darüber das Meßgewand (Mäßhake) von schwarzem Sammt, ohne Aermel, getragen; vorn ist in Silber gestickt eine Sonne, in deren Mitte mit hebräischen Buchstaben Jehova, hinten in Silber gestickt das Bild des Erlösers oder ein Kreuz. Bei den Bischöfen kommt noch dazu ein goldenes Kreuz und bei feierlichen Gelegenheiten ein Bischofsmantel (Chorcappa), hinten mit einem bis zu den Hüften herabhängenden Kragen von hellrothem Seidenzeug, dicht mit Gold durchwebt. Die Reformirten haben sehr oft jede Amtstracht abgeschafft und begnügen sich mit einem einfachen schwarzen Rocke. In der französischen Schweiz und in Frankreich ist die Robe de Calvin in Gebrauch, das Gelehrtenkleid des 16. Jahrhunderts, ein Talar mit weiten Aermeln, aber ohne Schulterstück. In der niederländischen reformirten Kirche ist erst durch die Synode von 1854 die Einführung der Toga bei Abhaltung des öffentlichen Gottesdienstes beschlossen, jedoch nicht befohlen, sondern nur dringend empfohlen worden. Sonst erscheint als Amtstracht beim Gottesdienste Mantel und Kragen. In der anglicanischen Kirche wird bei der Predigt ein enganliegender schwarzer Talar (gown) mit Bäffchen getragen; bei der Liturgie kommt darüber ein weites weißes Chorhemd mit weiten Aermeln (surplice) und ein um den Nacken laufendes schwarzes Band (stole). Bei den Dissenters herrscht die bürgerliche Kleidung (sogar Staubrock) vor, doch nahmen einige auch den Genfer Chorrock an. (Thalhofer a. a. O. 892; Herzog, Realencyklopädie für Theologie, 2. Aufl. VIII, 50 ff.) [Punkes.]

Kleinasien (Asia minor) heißt seit dem 4. Jahrhundert n. Chr. die Griechenland gegenüber liegende Halbinsel des westlichen Asiens, welche vom mittelländischen und schwarzen Meere bespült wird und östlich bis an die armenischen Gebirge und den Euphrat reicht, mit etwa $10^3/_4$ Millionen Einwohnern auf 10 000 Quadratmeilen. Ursprünglich hieß diese Halbinsel bei den Römern schlechthin Asia. Aus dem griechischen Worte ἀνατολικὴ scil. χώρα (Morgenland) wurde der Name Natolien (Anatolia) gebildet, daraus von den Türken Anadoli, dieß aber nur für den bedeutendsten westlichen und nördlichen Theil Kleinasiens. Das italienische (fränkische) Wort Levante, das auch dafür üblich geworden, begreift überdieß alle am Mittelmeer gelegenen Gebiete Asiens in sich, und in der kirchlichen Geographie oft auch noch Aegypten, soweit letzteres unter der Custodie des heiligen Landes stand. Im Alterthum war Kleinasien bekannter und bei den Weltbegebenheiten betheiligter als in der neuern Zeit; während es heute, zumal im Innern, wo noch Nomadenleben herrscht, zu den halbbarbarischen Ländern gehört, stand es damals im ersten Range der Culturländer und war in eine Menge kleiner Staaten und Landschaften eingetheilt. Namentlich war dieß seit 70 n. Chr. der Fall, als Kleinasien nach und nach römisch geworden. Damals gab es in diesen Reichen schon viele Judengemeinden. So versetzte z. B. Antiochus der Große nach Lydien und Phrygien 2000 Judenfamilien aus Babylonien und Mesopotamien (J. Remond, Versuch einer Gesch. der Ausbreitung des Judenthums, Leipz. 1789, 58 ff.) Von Phrygien aus wanderten diese ohne Zweifel nach Pamphylien, Galatien u. s. w. und ließen sich zuletzt auch auf den Inseln des mittelländischen Meeres nieder. Die Apostelgeschichte nennt uns Juden in Cappadocien, Pontus, Asia, Phrygien, Pamphylien (2, 9—11), außerdem in folgenden Städten: Salamis (13, 5), Paphos (13, 6), Antiochia Pisidiä (13, 14), Iconium (14, 1 ff.), Derbe und Lystra (16, 1), Ephesus (18, 19) und in der Landschaft Troas (20, 5 ff.). Diese hier eingebürgerten Juden pflegten nach Josephus Flavius (Antiqq. 16, 6) zu den Festen nach Jerusalem zu reisen. Auch am ersten heiligen Pfingst-

feste waren viele derselben zu Jerusalem und nahmen staunend die Wirkungen des heiligen Geistes wahr. Durch diese nun wurde das Christenthum zuerst in Kleinasien bekannt. Um die Bekehrung der Bewohner dieser Gegenden hat von den Aposteln außer den hll. Petrus und Johannes besonders der hl. Paulus während seiner wiederholten Reisen in die verschiedenen Provinzen Kleinasiens sich hohes Verdienst erworben. Wenn gleich nicht überall unmittelbar, so hat er doch mittelbar durch seine Schüler und Gehilfen zur Gründung und Vermehrung christlicher Gemeinden daselbst wesentlich mitgewirkt. Die verschiedenen Kirchenprovinzen, welche unter den beiden Obermetropolitanstühlen Ephesus und Cäsarea nach und nach entstanden, richteten sich ganz nach der bürgerlichen Eintheilung Kleinasiens. Die Römer hatten es in die zwei Civildiöcesen, Pontus im Norden und Asia im Süden, mit je 12 Provinzen eingetheilt. Drei weitere Provinzen Kleinasiens, Isaurien, Cilicien und Cyprus, waren zur Diöcese des „Orients" geschlagen. Diese gehörten kirchlich zum Patriarchat Antiochien, während die beiden Civildiöcesen Pontus und Asia, die seit dem 4. Jahrhundert einen Bestandtheil des oströmischen Reiches bildeten, zum Patriarchat Constantinopel gehörten.

I. Provinzen der Civildiöcese Pontus. 1. Cappadocien (Καππαδοκία; s. d. Art.), war die östlichste, von Gebirgen durchzogene Landschaft Kleinasiens. Die Cappadocier, die im Allgemeinen als feig und treulos galten, hießen auch Λευκόσυροι, weiße Syrer, zum Unterschied von den dunkelfarbigen außerhalb des Taurus. Ob außer dem hl. Paulus auch Petrus hier gepredigt (vgl. 1 Petr. 1, 1 und 2 Petr. 3, 1), läßt sich schwer entscheiden. Nachdem schon viele Bischofssitze hier gegründet waren, wurde auf dem 372 zu Tyana abgehaltenen Concil, nach dem Willen des arianischen Kaisers Valens und gegen den des hl. Basilius des Großen, Cappadocien in zwei und unter Kaiser Justinian sogar in drei Kirchenprovinzen abgetheilt (Moroni, Dizion. VIII, 98 sq.). Die Hauptstadt von Cappadocien war vor und nach den Theilungen Cäsarea ad Argaeum Montem, in der Mitte des Landes gelegen, ursprünglich Mazaca, heute Kaisarieh mit 40 000 Einwohnern (um 260 n. Chr. 400 000). Sie war Sitz des römischen Statthalters, zuweilen Aufenthaltsort der Kaiser, in den ersten drei Jahrhunderten kirchlicher Obermetropolitan- (Primatial-) Stuhl der Diöcese Pontus und hat den Ruhm, sich sehr lange von falschen Lehren frei erhalten zu haben. Als Metropole von Cappadocia prima hatte es 9 (al. 12) Suffraganate unter sich. Von den Bischöfen nennen wir den hl. Basilius d. Gr. (s. d. Art.) und die beiden Kirchenschriftsteller Firmilian (236—269) und Andreas um 460. Im 10. Jahrhundert ging dieser Sitz zu Grunde; heute ist wieder ein schismatischer Erzbischof daselbst mit der Residenz im nahen Dorfe Singildere. Seit dem Anfang des 14. Jahrhunderts war auch ein armenischer Bischof in Kaisarieh (Moroni XI, 117 sq.), und von 1365 an etwa hundert Jahre lang gab es lateinische Bischöfe daselbst. Heute gibt es nur eine archidioecesis Caesariensis tit., und von den alten Suffraganstühlen sind noch Arathia, Diocäsarea, Nyssa, der Geburtsort des hl. Gregor (s. d. Art.), des ersten Bischofs dieser Stadt, und Thermä Titularbisthümer. — Die Metropole der fünf Bisthümer von Cappadocia secunda war Tyana, am Fuße des Taurus, heute Nikdeh genannt (5000 Einw.). Hier bluteten zur Zeit Diocletians viele Christen, unter denen besonders Orestes verehrt wird. Erster Metropolit war Anthemius (372), der Eupsychius (325) und Theophronius (341) als Vorgänger hatte; Johannes (997) war der letzte. Heute besteht eine archidioecesis Tyanensis tit., und Cybistra (Bustereh) ist Titularbisthum. In Cappadocia tertia wurde von Kaiser Justinian die Stadt Mocessus, ihm zu Ehren nachmals Justinianopolis genannt, zur Metropole erhoben, und Petrus (536) war erster Oberhirte. Von den 5 Suffraganbisthümern ist Nazianz, Vaterstadt des hl. Gregor (s. d. Art.), der als zweiter Bischof dieses Stuhles (374—390) seinem Vater Gregor (329—374) nachfolgte, zu nennen. Heute ist Nazianz noch Titularerzbisthum und Parnassus Titularbisthum.

2. Klein-Armenien (Armenia minor s. Pontica, s. d. Art. Armenien), südöstlich von Cappadocien und diesseits des Euphrat, zerfiel in zwei Kirchenprovinzen. Armenia prima mit der Metropole Sebaste hatte 9 oder nach anderen Notitien 12 Suffraganbisthümer. Der erste Bischof von Sebaste, heute Siwas (36 000 Einw.), war Meruzanes, ein Zeitgenosse des hl. Dionys von Alexandrien. Der heilige Bischof Blasius (s. d. Art.) starb 316 (al. 288) den Martertod; sein Nachfolger Petrus sammelte die Reliquien der 40 Martyrer. Die griechische Metropole ging ein, nachdem Klein-Armenien von den Mohammedanern erobert worden. Der heutige griechische Bischof von Sebaste weilt in Jerusalem als einer der Geschäftsführer des meist zu Constantinopel residirenden Patriarchen von Jerusalem. Dagegen wurde Sebaste im 11. Jahrhundert zeitweiliger Sitz des armenischen Katholikos und ist seit 1307 Sitz eines armenischen Bischofs. Es war lateinischer Bischofssitz 1210—1428; heute besteht eine archidioecesis Sebastensis tit., und dazu gehören die Titularbisthümer Berissa (das im 14. und 15. Jahrhundert lateinische Bischöfe hatte), Nicopolis, Satala und Sebastopolis (mit lateinischen Bischöfen 1330—1428), während Theodosiopolis, das jetzige Erzerum oder Arzerum (40 000 Einwohner, 3 Kirchen, 4 Klöster, Sitz eines armenischen und griechischen Bischofs), Titularerzbisthum ist. In Armenia secunda mit 8 Bisthümern war Metropole Melitene, später Melita, heute Malatija, Vaterstadt des hl. Meletius d. Gr., Bischofs von Antiochien, und des hl. Euthymius, des

Archimandriten von Palästina; hier starb auch 257 der hl. Polyeuctus als erster Martyrer Armeniens. Bald danach wurde auch der erste Bischof, der hl. Eupsychius (238—244), gemartert, und es folgte ihm der hl. Acacius im Bisthum und Martyrium (250). Heute besteht eine archidioecesis Melitenensis tit. mit den Titularbisthümern Comana Sinita, Zela oder Zelona.

3. Pontus Polemoniacus. Die etwa 70 Meilen lange, aber schmale Küstenlandschaft am Pontus Euxinus, nach diesem Pontus (Πόντος) genannt, war ehedem ein eigenes Königreich. Als Mithridates VI. von den Römern besiegt worden (66 v. Chr.), theilten diese sein Reich unter mehrere kleine Herrscher, woher die Benennungen Pontus Galaticus, Pontus Polemoniacus, Pontus Cappadocius stammen. Pontus Polemoniacus, der mittlere Theil von Pontus, wurde unter Diocletian und Constantin d. Gr. durch einen Theil von Pontus Cappadocius vergrößert. Das Christenthum wurde hier frühe verbreitet (1 Petr. 1, 12; über die Frage, ob Petrus selbst hier gepredigt, vgl. besonders Windischmann, Vindiciae Petrin., Ratisb. 1836, 112). Metropole der 8 oder 10 Bisthümer war Neocäsarea, heute Nigissan oder Niksar (12 000 Einw.), wo der hl. Gregor Thaumaturgus (s. d. Art.) von 240—264 Bischof war. Heute besteht eine archidioecesis Neocaesarensis tit., und Halya und Polemonium sind Titularbisthümer. Auch Trapezus oder Trapezunt, heute Trebisonde oder Tarabason (40 000 Einw.), von 1204—1461 Hauptstadt des griechischen Kaiserthums der Comnenen und 1344—1437 lateinischer Bischofssitz, ist Titularerzbisthum.

4. Helenopontus, das vormalige galatische Pontus oder die westliche Hälfte des alten Reiches, hatte für seine 7 Bisthümer als Metropole Amasea, jetzt Amasia (36 000 Einw.), deren größte Zierde der hl. Asterius (s. d. Art.) war. Vor ihm schmückte diesen Stuhl der hl. Athenodorus, Bruder des hl. Gregor Thaumaturgus, gemartert um 275. Heute ist die Stadt der Sitz eines unirten armenischen Bischofs. Es gibt nur eine archidioecesis Amasiensis tit.; Titularbisthümer sind Ibora, Sinope (heute Sinub und noch griechisches Erzbisthum) und Themiscyra.

5. Galatien (Γαλατία, Gallia parva, Gallograecia oder Graecogalatia), westlich von Pontus und Cappadocien, erhielt seinen Namen von keltischen Einwanderern seit 278 v. Chr. (Vgl. Hofmann, Diss. de Galat. ant.; Wernsdorf, De republ. Galat., Norimb. 1743; Diefenbach, Celtica II, 237—287; Moroni, Dizion. XXVIII, 110 sqq.) Der hl. Paulus kam zweimal nach Galatien, das seit 25 n. Chr. römische Provinz geworden, und begründete und befestigte daselbst die christlichen Gemeinden (Apg. 16, 6; 18, 21—23); von Ephesus aus schrieb er einen Brief an sie, und nach 2 Tim. 4, 10 ging sein Gehilfe Crescens nach Galatien. An diese Gemeinden neben anderen richtete auch der hl. Petrus sein erstes Sendschreiben (1, 1). Nachdem hier schon mehrere Bisthümer entstanden waren, wurde Galatien unter Theodosius d. Gr. oder unter Valens kirchlich wie bürgerlich in zwei Provinzen abgetheilt. Metropole von Galatia prima s. proconsularis blieb die bisherige Metropole Ancyra, heute Angora oder Engürieh (25 000 Einw., wovon über 5000 Christen, Armenier und Griechen, mit 5 Kirchen und einem Kloster). Erster Bischof war der heilige Martyrer Theodor (3. November), dem der hl. Crescentius, der bereits genannte Schüler des hl. Paulus, folgte. Der hl. Clemens wurde 282, erst 20 Jahre alt, zum Bischof geweiht und um 305 unter Diocletian enthauptet. Vor ihm wurde zu Ancyra 273 eine Synode wegen der Kirchendisciplin gehalten; 314 war daselbst eine größere Synode (118 Bischöfe, 25 canones), 358 ein Conciliabulum der Semiarianer und ein zweites 391 (Hefele, Conc.-Gesch. I). Ancyra, unter dem 9 Suffraganstühle standen, ist heute noch griechische Metropole, auch Bisthum der unirten Armenier. Es gibt eine dioecesis Ancyrana tit.; Anastasiopolis, Cinna, Juliopolis und Uranopolis (Berinopolis) sind Titularbisthümer. Für die 8 Bisthümer der Provinz Galatia secunda oder salutaris war Metropole Pessinus, heute Bosan, deren erster Oberhirte schon nach ein paar Jahren exulirt wurde (405). Heute besteht eine archidioecesis Pessinensis oder Pissinuntina tit., und Titularbisthümer sind Amorium, Orcissus, Petenissus und Trocmada.

6. Paphlagonien, im ersten christlichen Jahrhundert zur Provinz Galatien geschlagen, machte erst unter Constantin d. Gr. eine eigene Provinz aus. Metropole dieser nordwestlich vom Halys gelegenen Provinz mit 5 Bisthümern war Gangra, heute Kjangri oder Tschangri (18 000 Einw.), Residenz der paphlagonischen Könige und später des galatischen Königs Dejotar, der sie von Paphlagonien abgerissen hatte. Der erste Bischof, der hl. Hypatius, wurde 325 unmittelbar nach dem Concil von Nicäa gemartert. Um diese Zeit (zwischen 324—346) wurde wegen Eustathius, des Vaters der Ascese, in Gangra ein Concil von 60 Bischöfen gehalten, 375 ein zweites (Hefele a. a. O.). Heute besteht nur die archidioecesis Gangrensis tit., wozu die Titularbisthümer Jonopolis mit Sora gehören. An der Stelle der wegen einer jüdischen Akademie merkwürdigen Stadt Sora oder Sura entstand später das heutige Kastamuni oder Kostambul, vormals Hauptort der Turkomanen Kleinasiens, mit 48 000 Einw., 36 Moscheen und 4 Derwischklöstern.

7. Honorias, im Nordosten Bithyniens, wurde unter Justinian wieder zu Paphlagonien geschlagen, von dem diese Provinz früher abgetrennt worden war. Metropole war Claudiopolis, heute Boli (6000 Einw.), in deren Nähe die beiden Klöster Modic und Barsuma liegen. Der erste Bischof hieß Cornelius (um 303). Der Suf-

fraganstühle waren es 5, und auch in der 29. Novelle Justinians, wo von der Verschmelzung Paphlagoniens und Honorias' zu einer Provinz die Rede ist, werden sechs Städte als ebenso viele Bischofssitze der Sorge des Präfecten anvertraut. Heute gibt es eine archidioecesis Claudiopolitana tit.

8. Bithynien (Thracia Asiatica), die nordwestlichste Landschaft Kleinasiens, war seit alter Zeit von palästinensischen Handelsleuten stark besucht und hatte schon früher ansehnliche Christengemeinden (Apg. 16, 7. 1 Petr. 1, 1), namentlich in den Städten Nicäa, Nicomedien, Chalcedon u. s. w. Unter den Kaisern Valens und Valentinian wurde Bithynien in zwei Provinzen abgetheilt. Metropole von Bithynia prima blieb Nicomedien, früher Olbia, heute Iskimid (30 000 Einw.), reich an Blutzeugen in der Verfolgung Diocletians, der daselbst residirte und im Heer und selbst unter seinen Hausgenossen viele Christen hatte. Unter Diocletian ward auch der heilige Bischof Anthimus von Nicomedien (303 oder 304) gemartert; vor ihm saßen auf diesem Stuhle der hl. Prochorus, Evander zu Anfang des 3. Jahrhunderts und Cyrillus um 290. In dieser Stadt empfing der erste christliche Kaiser Constantin die heilige Taufe. Vom Jahre 1200 bis 1350 waren lateinische Bischöfe in Nicomedien. Heute besteht nur noch die archidioecesis Nicomediensis tit.; dagegen ist die Stadt Sitz eines griechischen Erzbischofs und eines armenischen Bischofs. Von den ehemaligen 17 oder 20 Suffraganstühlen sind Titularbisthümer Basilopolis, Hadrianopolis, Helenopolis und Prusa. Letztere Stadt, heute Brussa oder Bursa, ist Sitz eines griechischen und eines armenischen Erzbischofs und hatte vor dem furchtbaren Erdbeben des Jahres 1855 für ihre 60 000 oder mit Vorstädten gegen 100 000 Einwohner 150 mitunter prachtvolle Moscheen, 3 armenische und 2 griechische Kirchen und 2 Synagogen. Ueber den weitern Suffraganstuhl Chalcedon, heute archidioecesis Chalcedonensis tit., vgl. den besondern Artikel. In Bithynia secunda war Nicäa (s. d. Art.) Metropole, der 5 Suffraganstühle unterstanden; diese Würde erhielt diese Stadt aber erst nach dem Concil von Chalcedon (Hefele II, 497 ff.). Heute gibt es nur noch ein griechisches Erzbisthum und eine Archidioecesis Nicaena tit.; Titularbisthum ist nur Linoa daselbst.

II. Provinzen der Civildiöcese Asia. Vor Constantin d. Gr. war Asia proconsularis die zweite Diöcese des Reichs und zerfiel in die Provinzen Lydien, Jonien, Carien, Mysien, Phrygien und Hellespont. Der genannte Kaiser und seine Nachfolger bildeten aus diesen Provinzen mehrere andere, so daß unter dem Sohne Constantins schon zehn und unter Theodosius zwölf Provinzen daselbst bestanden. Civil-Metropole der Diöcese Asia und Residenz des Proconsuls war die durch ihren Handel und ihr Seewesen berühmte Stadt Ephesus (s. d. Art.). Die Kirche dieser Stadt begründete der hl. Paulus, der zwei Jahre hier lehrte. Als er ankam, fand er schon manche Jünger Christi, indem der heilige Apostel Johannes bald nach der Auferstehung des Herrn in Ephesus gewesen und das göttliche Wort daselbst verkündigt hatte. Infolge des apostolischen Ursprungs wurden die von hier aus in den umliegenden Städten errichteten Kirchen der von Ephesus untergeordnet, und die schon politisch so wichtige Stadt erhielt frühzeitig auch kirchlich einen Vorrang vor den übrigen Bischofssitzen des Landes, indem sie Obermetropolitanstuhl (Exarchat) für das proconsularische Asien wurde. In der zuerst fast überall festgehaltenen Ordnung nimmt, wie Rom die erste, so Ephesus die fünfte Stelle unter den ersten Sitzen der Christenheit ein, ein Vorrecht, das die Hofpatriarchen von Constantinopel ihm nach und nach, besonders seit dem Concil von Chalcedon, entzogen (vgl. Hefele II, 530 ff.).

1. Asia, aus dem alten Lydien und einem Theile von Mysien, bezw. aus dem pergamenischen Reiche entstanden, lag zwischen den Provinzen Hellespont, Lydien und Carien. Unter der Metropole Ephesus enthielt es 43 Bischofssitze, von denen die meisten im 8. und 9. Jahrhundert zu Grunde gingen. Zu Anfang des 13. Jahrhunderts gab es nur mehr vier. Der heutige griechische Metropolit hat nur noch zwei unter sich: Aidene, das alte Heliopolis, und Chisme (Tschesme), das erst 1818 errichtet worden ist. Der heilige Stuhl verleiht Ephesus, wo von 1318—1411 lateinische Oberhirten waren als Archidioecesis Ephesina tit., und Titularerzbisthümer sind Adramyttium, Aureliopolis, Colophon, Aerythrea oder Erythra, Himeria (eigentlich in Mesopotamien), Myrina, Palaeopolis, Pergamus (Cajus von hier nach Apoc. 2, 13 einer der sieben Engel, dessen Sitz im 13. Jahrhundert auch lateinische Bischöfe einnahmen), und Teos (Teius, heute Sighagik. Lateinische Bischöfe waren noch in Smyrna (s. d. Art.), das heute wieder Residential-Erzbisthum ist, in Valentinianopolis 1369—1531 und in Phocäa (Fokia) 1346 bis 1404. Hervorzuheben ist auch noch Tralles, dessen Ruinen sich in der Nähe des heutigen Aidin (Magnesia ad Macandrum) finden; an die Christen von Tralles schrieb der hl. Ignatius (s. d. Art.) einen Brief.

2. Hellespont (Helles Pontus) hieß bei den Alten die Dardanellenstraße oder die Meerenge von Gallipoli. Nach ihr wurde eine Provinz genannt, welche unter den christlichen Kaisern aus den zwei alten Landschaften Troas und Mysien gebildet ward. Zur Zeit der Apostel gehörte Troas, nach der gleichnamigen Hauptstadt (s. d. Art.) benannt, noch zu Klein-Phrygien (vgl. auch Spohn, De agro Trojano, Lips. 1815), und Mysien war fast ganz noch zur Provinz Asia geschlagen (Apg. 16, 7 ff.). Metropole für die 16 Bisthümer dieser Provinz war Cyzicus, heute Artaki, auf einer Insel an der Küste von Klein-Mysien gelegen. Zu

Anfang des 3. Jahrhunderts wird der erste Bischof Aphrodisius genannt; ihm folgten Theodosius und der hl. Nicon, letzterer um 250 in Sicilien gemartert. Heute besteht daselbst noch ein griechisches Erzbisthum, und es werden die archidioecesis Cyzicana oder Citicensis tit., sowie die Titularbisthümer Abydus, heute Avido (Dardanellenschloß), wo 1477—1528 auch lateinische Bischöfe waren, dann Dardanus, Lampsacus, Melitopolis (heute Beli Kessr), Parium (wo um 1209 ein lateinischer Bischof war), Proconnesus (Insel Marmara, 1391 mit lateinischem Bischof), Troas (Troadensis) und Troja oder Ilium (Trojana) verliehen.

3. Phrygien (Φρυγία, Apg. 16, 6; 18, 13) war, ehe die alte Landschaft Theile an Mysien (Klein-Phrygien), Pisidien und Carien verloren hatte, ursprünglich sehr groß. Das verkleinerte Phrygien theilten die Römer in drei Districte: Phrygia Salutaris im Osten, Phrygia Pacatiana im Westen und Phrygia Catacecaumene (das verbrannte) in der Mitte. Kirchlich zerfiel es in Phrygia Salutaris oder den nordöstlichen und in Phrygia Pacatiana oder den südwestlichen Theil. Metropole des letztern war die durch den hl. Paulus berühmte Stadt Laodicea (s. d. Art.); unter ihr standen 35 Suffraganstühle. Heute besteht nur die archidioecesis Laodicensis tit., und Titularbisthümer sind Cydissus, Dioclea, Eumenia, Metellopolis, Tiberiopolis, Trajanopolis, Trapezopolis. Colossä (s. d. Art.), später selbst Ehrenmetropole, ist heute Titularerzbisthum, ebenso Hierapolis. In letzterer Stadt soll der heilige Apostel Philippus (s. d. Art.), der hier das Evangelium verkündete, begraben liegen; dieselbe wurde später Metropole von Phrygia Pacatiana altera, als die genannte Provinz gegen Ende des 5. Jahrhunderts getheilt wurde. Für die 25 Bisthümer der Provinz Phrygia Salutaris war Metropole Synnäda (Eskikarahissar), deren erster Bischof Atticus im 2. Jahrhundert lebte und deren letzter im 9. Jahrhundert starb. Heute wird die archidioecesis Synnadensis tit. verliehen. Von den Bisthümern wurde Cotyäum, heute Kutahia oder Kiutaja (mit 30 000 Einw., 1 griechischen und 4 armenischen Kirchen), im 9. Jahrhundert Metropole von Phrygia Salutaris tertia, ging aber bald darauf ein, während in Phrygia Salutaris secunda diese Würde Amorium erhalten hatte. Letztere Stadt ist Titularbisthum, ebenso Augustopolis, Doryläum, Eucarpia, Hypsopolis (Ipsus) und Philomelium.

4. Lydien (Λυδία), früher Maeonia genannt, später ein eigenes Reich, dessen Herrscher Crösus war (560—546 v. Chr.), lag zwischen Phrygien und Asia und hatte als Metropole Sardes, eine einst berühmte Stadt, 12 Meilen östlich von Smyrna gelegen. Es war die fünfte von den sieben Kirchen Asiens bei Johannes (Offenb. 3, 1—7; dazu 1, 11). Der Vorgänger des weder von Johannes noch sonst genannten Bischofs war Clemens, der Nachfolger desselben der als Kirchenschriftsteller bekannte Melito, der um die Mitte des 2. Jahrhunderts lebte. Vom Jahre 1396—1410 waren auch lateinische Bischöfe hier; heute besteht nur eine archidioecesis Sardiensis tit. Von den 25 Suffraganstühlen sind Titularbisthümer Aureliopolis, Hierocäsarea, Tripolis, das im 15. Jahrhundert auch lateinische Bischöfe hatte, und Thyatira. Letztere Stadt, heute Akhissar, 12 Meilen nordöstlich von Smyrna (mit 8000 Einw.), war gleichfalls eine der 7 Kirchen Asiens bei Johannes (Offenb. 2, 18—29); aus ihr stammte die Purpurhändlerin Lydia, welche der hl. Paulus in Philippi bekehrte (Apg. 16, 14; 15, 40). Damals beschäftigten sich nämlich die Einwohner mit Purpurweberei. Auch Philadelphia war eine von den genannten Kirchen (Offenb. 3, 7—14; dazu 1, 11) und ist heute unter dem Namen Ala-Schehr (35 000 Einw.) noch griechisches Bisthum.

5. Carien (Καρία), das asiatische Doris umfassend, lag südlich von Lydien und Asia, zwischen Smyrna und der Südküste Kleinasiens. Metropole für die 24 Bisthümer dieser Provinz war Anfangs Aphrodisias und, als diese Stadt in Zerfall gerathen war, seit dem 6. Jahrhundert Stauropolis. Der erste Bischof, Ammonius, erscheint um 325, ihm folgte 381 Eumenius. Von den Bischofssitzen sind besonders zu erwähnen Cnidus oder Gnidus, auch Stadia, auf dem Vorgebirge Triopium, heute Cnido al Porto Genovese, das der hl. Paulus auf seiner vierten Reise nicht anlaufen konnte (Apg. 27, 7), und das erst 451 einen Bischof erhielt; dann Miletus (s. d. Art.), von wo aus derselbe Apostel die Aeltesten von Ephesus zu sich beschied (Apg. 20, 17; vgl. Tim. 4, 20), und dessen erster Bischof, Cäsarius, unter Kaiser Decius lebte. Stauropolis ist heute archidioecesis Stauropolitana tit.; Amyzon (Mezo, statt Amyzonensis heute meist Myzonensis), Cariopolis, Ceramus, Halicarnassus (die berühmte Hauptstadt des alten Dorien, heute Budrum; vgl. 1 Mach. 15, 22 ff.), Jassus, Loryma, Mylassa (Melasso), Myndus und Orthosias sind Titularbisthümer.

6. Lycien (Λυκία, 1 Mach. 15, 23. Apg. 27, 5), östlich von Carien, war von einem Seehandel treibenden, wohlgesitteten Volke bewohnt, das einen eigenen Baustil ausgebildet hatte (vgl. Fellows, Discoveries in Lycia, Lond. 1841; Pauly, Realencykl. d. class. Alterth. IV, 1256). Hier bestand ein aus mehreren selbständigen Republiken bestehender Städtebund unter einem Generalstatthalter (Λυκιάρχης); erst Claudius konnte die Lycier ihrer Freiheit berauben und der römischen Herrschaft unterwerfen. Metropole der 32 Bisthümer dieser Provinz war Myra (τὰ Μύρα), eine der ersten Städte Lyciens und seit Theodosius II. Hauptstadt des ganzen Landes. Nach Apg. 27, 5 (die Vulgata hat Lystra) landete hier das Schiff, auf dem der hl. Paulus gefangen nach Rom gebracht wurde. Myra, bei den Griechen heute noch so,

bei den Türken dagegen Dembre genannt, lag nicht unmittelbar am Meere, sondern 20 Stadien davon entfernt auf einem Felsen; als ihr Hafen galt Andriaca (Ἀνδριάκη, Appian. l. c. 4, 82). Der hl. Nicander wurde noch vom hl. Titus als erster Bischof eingesetzt. Auf Nicolaus I., im 9. Jahrhundert, folgte der berühmteste aller Oberhirten, der hl. Nicolaus II. (s. d. Art.). Heute ist Myra noch griechisches Erzbisthum, und wird auch als archidioecesis Myrensis tit. verliehen; Titularbisthümer sind Antiphellus, Limyra, Marciana, Olympus (am gleichnamigen Berge), Pacanda, Patara (Vaterstadt des genannten hl. Nicolaus), Rhodiopolis, Sidyma, Telmessus, Tlos.

7. Pamphylien (Παμφυλία, Apg. 2, 10; 13, 13; 15, 38), ursprünglich ein schmaler, von Hügelketten durchzogener Küstenstrich zwischen Lycien (östlich) und Cilicien (westlich), mit geringer Ausdehnung in das Land hinein, wurde unter den Nachfolgern Alexanders des Großen zu einer beträchtlichen Provinz, namentlich nachdem Pisidien dazu geschlagen war, das bis zum 4. Jahrhundert nach Christus bürgerlich zu Pamphylien gerechnet wurde. Seit Constantin dem Großen wurde diese Provinz mit Lycien von einem Präses verwaltet, bald aber zur Consularprovinz erhoben. Nachdem dann Pisidien wieder selbständige Provinz geworden, theilte Theodosius II. Pamphylien in zwei Provinzen ab. Metropole des östlichen oder ersten Pamphyliens war Side, dessen Einwohner ein Sendschreiben der Römer zu Gunsten der Juden erhielten (1 Mach. 15, 23). Um 250 erscheint der erste Bischof, Nestor, dessen Nachfolger Epidaurus erst um 314. Heute wird nur die archidioecesis Sidensis tit. verliehen, und von den 13 Suffraganstühlen ist nur Lyrba (Bischöfe 325 bis 431) Titularbisthum. Im westlichen oder zweiten Pamphylien gab es 23 Bisthümer unter der Metropole Perge, heute Karahissar, wo Paulus und Barnabas das Evangelium verkündeten (Apg. 13, 13 f.; 14, 23 f.). Auf seiner ersten Missionsreise landete nämlich der hl. Paulus von Cyprus her in dieser Stadt und betrat somit in Pamphylien den kleinasiatischen Boden zuerst. Der von ihm eingesetzte Bischof ist nicht bekannt; Epidaurus (al. Narcissus) um 314 wird als erster Bischof aufgeführt. Die alte bürgerliche Hauptstadt des zweiten Pamphyliens war Attalia, von wo aus sich der hl. Paulus nach Antiochien in Syrien einschiffte (Apg. 14, 25). Später erhob sich in der Nähe die heutige Stadt Satalia oder Adalia, auch Antalia, dessen Sitz, im 4. Jahrhundert errichtet, im 11. Jahrhundert zur Metropole erhoben wurde. Der gegenwärtige, zu Constantinopel residirende griechische Metropolit nennt sich „Exarch von Sida, Myra und Attalia", nachdem diese 3 Metropolen im 16. Jahrhundert unirt worden sind (Moroni III, 96). Heute sind Perge und Attalia Titularerzbisthümer, und Adriana (Adranensis), Eudocias, Magidus, Paläopolis und Termessus Titularbisthümer.

8. Pisidien (Πισιδία, Apg. 13, 14; 14, 24), am nördlichen Abhang des Taurus, wurde erst im 4. Jahrhundert n. Chr. von Pamphylien abgetrennt. Metropole war Antiochia Pisidiä (Akschehr), aus welcher Stadt der hl. Paulus auf seiner ersten Missionsreise vertrieben wurde (Apg. 13, 14—52 und 2 Tim. 3, 11). Die ersten Bischöfe waren Eudoxius, Optatus, Anthimus, Cyprianus, um 304 gemartert. Von den 24 Suffraganstühlen sind Rosalia, Spigacum und Thymbrias Titularbisthümer.

9. Lycaonien (Λυκαονία) umfaßte im persischen Zeitalter zugleich den größern Theil des spätern Cataoniens und war im Süden durch den Taurus von Cilicien getrennt. Während der Herrschaft der Römer wechselten die Grenzen häufig, und daraus mag es erklärt werden, daß die Apostelgeschichte (14, 6. 11) die Städte Lystra und Derbe nach Lycaonien verlegt, während sie nach Anderen damals zur Provinz Galatien gehörten (Plin. 5, 42; Strab. 12, 569), an welche die lycaonische Landschaft in ihrer Gesammtheit im Norden grenzte. Die Einwohner sprachen, wie die Cappadocier, einen verdorbenen griechischen Volksdialekt (Apg. 14, 10. 11). Metropole war Iconium, heute Konia oder Konieh, Hauptort des Vilajets gleiches Namens (Caramanien), mit kaum 12 000 Einw. (früher 30 000 und mehr). Der hl. Paulus kam auf seiner ersten Missionsreise auch in diese Stadt, mußte sich aber, nachdem er viele Juden und Heiden bekehrt hatte, flüchten (Ap. 13, 51 ff.; 14, 21). Die von ihm gegründete Christengemeinde hatte Bestand (Apg. 16, 2), und sein Schüler Sosipatros wurde erster Bischof; ihm folgten die beiden Martyrer Terentius (22. Juli) und Curonotus (12. September). Im J. 235 wurde daselbst eine Synode gehalten, auf welcher die Ketzertaufe für ungültig erklärt wurde (Hefele I, 107 f.). Der Metropolit von Iconium hatte, so lange die benachbarten Provinzen vom Arianismus angesteckt waren, die Jurisdiction auch über Pamphylien und Pisidien, ja selbst über Isaurien, was namentlich zur Zeit des hl. Amphilochius (375—400) der Fall war. Von 1074 bis Ende des 13. Jahrhunderts residirten zu Iconium die seldschukischen Sultane. Die Kreuzfahrer eroberten diese Stadt 1190 unter Friedrich Barbarossa, verließen sie jedoch bald wieder. Heute besteht daselbst ein griechisches Erzbisthum und die archidioecesis Iconiensis als Titularerzbisthum. Von den 17 Suffraganstühlen verdienen erwähnt zu werden: Lystra (Latik), nordwestlich von Iconium, wo Paulus auf seiner ersten Reise einen Lahmen heilte und gesteinigt wurde (Apg. 14, 7—20), und Derbe, südöstlich von Lystra, wo derselbe Apostel viele Einwohner bekehrte. Von Derbe aus nahm er auf seiner zweiten Reise den hl. Timotheus als Reisegefährten mit sich, und auch Gajus, ein anderer seiner Begleiter, war aus dieser Stadt (Apg. 14, 20; 16, 1 ff.; 20, 4). Beide Stühle sind heute Titularbisthümer, ebenso Isauropolis, Laranda und Sabadra.

10. Cycladen-Inseln (Insulae Cyclades) nennt man die Gruppe von etwa 60 Inseln im ägäischen Meere, welche sich an der Westküste Kleinasiens im Norden von Creta kreisförmig um Delos ziehen. Unter den Hellenen bildeten sie kleine Freistaaten, später kamen sie an die Römer und durch diese an das byzantinische Reich. Von 1204 an gingen sie meist an die Venetianer über, standen seit 1574 unter türkischer Herrschaft und wurden bei der Entstehung des Königreichs Griechenland zu diesem geschlagen. Sie bilden heute die Nomarchie der Cycladen (49,86 Quadratmeilen mit 118 130 Einw.), welche in sieben Exarchien zerfällt. Zur Zeit der Römer bildeten sie eine eigene Provinz der Reichsdiöcese Asia und in kirchlicher Beziehung eine unter dem Obermetropolitanstuhl Ephesus, später unter dem Patriarchat Constantinopel stehende Kirchenprovinz mit der Metropole Rhodus (s. d. Art.). Bischofssitze gab es auf folgenden Inseln: a. Andros, seit dem 6. Jahrhundert bestehend, von 1272—1647 mit lateinischen Bischöfen, seither vom Bischof von Tine-Mycone administrirt; b. Carpathus (Scarpanto), 430 gegründet, 1713 Erzbisthum, mit Kahso (Casus, bei Rhodus) unirt; c. Ceos (Zea), mit lateinischen Bischöfen 1300—1560, nach Moroni (XLVII, 252) im 17. Jahrhundert griechisches Erzbisthum; d. Chios (Scio), an welcher Insel der hl. Paulus landete, die er jedoch nicht betrat (Apg. 20, 15), von 448 bis 787 und dann wieder seit 1575 mit griechischen Bischöfen oder Erzbischöfen, lateinisches Residentialbisthum seit 1363; e. Cos (Stanchio), 325—879 Bisthum und seit 1721 Erzbisthum der Griechen; f. Delos, in dem nur ein Bischof 451 genannt wird; g. Imbros, seit dem 13. Jahrhundert griechisches Bisthum; h. Lemnos, 325 in der zerstörten Stadt Hephästia gegründet, heute griechisches Erzbisthum; i. Leros, seit 550 Bisthum; k. Melos (Milo), 630 gegründet, von 1349—1658 mit lateinischen Bischöfen, heute Titularbisthum; l. Lesbos (Midillü) mit 2 Bischofssitzen: Mitylene (Metelin oder Castro) seit 350, im 9. Jahrhundert Metropole mit 7 Suffraganstühlen, heute Erzbisthum, wie auch die zweite Stadt Methymna (Molivo), deren erster Bischof um 500 Metelin war, und das 1400—1458 auch Sitz lateinischer Bischöfe war, heute archidioecesis Mitylenensis als Titularerzbisthum; m. Naxos (Naxia oder Axia), seit 450 und im 11. Jahrhundert mit Paros unirt; n. Nea (Nio), nur mit lateinischen Bischöfen 1440—1570, ebenso o. Niceria (Icaria), von 1350—1510; p. Siphnus (Sifanto), 536 gegründet; q. Samos (s. d. Art.), vom hl. Paulus auf seiner dritten Reise berührt, gegründet 500, heute Titularerzbisthum. Südlich davon liegt das Patmos (s. d. Art.) des hl. Johannes; r. Paros, seit 431, mit lateinischen Bischöfen seit 1504, heute noch lateinisches Residentialerzbisthum; s. Tenos (Tino), seit 553, mit lateinischen Bischöfen seit 1400, heute gleichfalls noch Residentialbisthum, mit dem Mycone unirt ist; t. Thera (Santorin), seit 344 und seit dem 13. Jahrhundert lateinisches Residentialbisthum; u. Tenedos (Bogdscha), 344 bis 1351, heute Titularbisthum. (Vgl. über beide Civildiöcesen Le Quien I, 1418 sqq. u. 672 sqq. III, 1003 sqq.; Gams, Ser. Epp. 440 sqq.; Moroni unter den einzelnen Artikeln.)

III. Provinzen der Civildiöcese Oriens (soweit sie zu Kleinasien gehören). 1. Cilicien, im Osten an Syrien grenzend, wird schon im A. T. erwähnt (Judith 1, 7; 2, 12. 15; 3, 1. 2 Mach. 4, 36), und der cilicische König Alexander (1 Mach. 11, 14). Das Christenthum fand hier frühzeitig Eingang (Apg. 15, 23; vgl. 6, 9), und zwar höchst wahrscheinlich durch den heiligen Apostel Paulus, der selbst in Tarsus, der Hauptstadt des Landes, geboren war (Apg. 21, 39; 22, 3; 23, 34), und der nicht nur nach dem Jahre 50 diese Landschaft bereiste, um die darin befindlichen Christengemeinden zu bestärken (Apg. 15, 41), sondern auch schon viel früher, bald nach seiner eigenen Bekehrung, dort geraume Zeit verweilte. Bürgerlich war dieses Land eingetheilt in Cilicia propria s. campestris oder den östlichen, und in C. aspera s. Trachea oder den westlichen Theil, was der kirchlichen Eintheilung in zwei Provinzen entsprach. Metropole der 9 (al. 12) Bisthümer von Cilicia prima war Tarsus (s. d. Art.). Die ersten Bischöfe waren der hl. Jason, ein Schüler des hl. Paulus, der hl. Urbanus, dann Helenus 252—269. Vom 7. Jahrhundert an waren hier jacobitische, chaldäische und armenische Bischöfe, und von 1110—1460 auch lateinische; heute gibt es nur eine archidioecesis Tarsensis tit. Von den Suffraganstühlen ist Adana heute Bisthum der unirten Armenier; Titularbisthümer sind Aryndela, Corycus, Hyssus oder Issus, Mallus, Pompejopolis, Sebaste, Tiene. Für die 9 (al. 13) Bisthümer von Cilicia secunda war Metropole Anazarbus (Ainzarbe), deren erster Oberhirte, Maris, im 2. Jahrhundert erscheint; heute gibt es noch eine archidioecesis Anazarbensis tit. Titularbisthümer sind Aegä, Cambysopolis, Cassabala, Flavias oder Flaviopolis, Rhosus. In dieser Provinz lag auch der durch seinen ersten Bischof Theodor (269) berühmt gewordene Stuhl Mopsvestia oder Mamistra, heute Messis, den von 1110—1306 lateinische Bischöfe einnahmen.

2. Isaurien, ursprünglich ein Theil von Pisidien, dann von Cilicia aspera und seit Constantin d. Gr. bürgerlich und kirchlich selbständige Provinz, ist in der Kirchengeschichte bekannt theils durch ein semiarianisches Concil (359), theils durch den warmen Antheil, den seine Bischöfe an dem Geschicke des hl. Athanasius nahmen. Hier starb auch 1190 Friedrich Barbarossa auf seinem Kreuzzuge. Diese Provinz zählte, trotz ihres geringen Umfanges, mehr als 30 bischöfliche Sitze, welche, wie aus einem Briefe des hl. Basilius d. Gr. an den Metropoliten von Lycaonien hervorgeht, zum

Theil in größeren Dörfern müssen errichtet gewesen sein. Vor dem Jahre 325 ist kein einziger Bischof von all diesen Sitzen bekannt. Metropole war Seleucia aspera (Selefkieh), heute Titularerzbisthum, wie von den alten Suffraganaten auch Irenopolis; Adrassus, Anemurium, Diocäsarea, Domitiopolis, Germanicopolis, Leontopolis, Milta, Olbe, Orope, Titiopolis, Zenopolis sind Titularbisthümer. (Vgl. Le Quien II, 870 sqq. und 1012 sqq. III, 1198 sqq.; Gams 435 sq. und 437 sq.)

IV. Gegenwärtiger Zustand der katholischen Kirche in Kleinasien. So erfreulich die kirchlichen Verhältnisse Kleinasiens bis zur Zeit des griechischen Schisma und der Ausbreitung des Islams waren, so traurig ist der gegenwärtige Zustand daselbst. Von den fünfthalbhundert Bischofssitzen haben die Griechen nur wenige, die katholische Kirche kaum einen bis auf unsere Tage gerettet, und es ist heute noch richtig, was Erzbischof Spaccapietra von Smyrna schon 1863 schrieb: „Kleinasien, dieses an großen Erinnerungen reiche Land, ist nur von Ruinen bedeckt. Die äußeren wie die geistigen Denkmäler der Religion liegen in Trümmern; die Katholiken des Landes sind in kleinen Gruppen von zwei bis drei Familien zerstreut" (Annalen d. Verbr. d. Gl. 1863, 425 f.). Nur im Erzbisthum Smyrna (s. d. Art.) gibt es etwa 17 000 Katholiken, die in der Metropolitanstadt und deren Umgebung leben. In den anderen größeren Städten Kleinasiens finden sich kaum 2000, für welche ein eigenes apostolisches Vicariat errichtet ist, seit Smyrna wieder Residentialerzbisthum geworden (1818). Das Vicariat Kleinasien, eine Mission im eigentlichsten Sinne des Wortes und dem Erzbischof von Smyrna in Verwaltung gegeben, begreift in sich, außer den Gestaden des Mittelmeeres vom alten Troja bis zu den Grenzen Ciliciens, alle Landschaften, welche in der Richtung von Westen nach Osten zwischen Smyrna und Kaisarieh, und in der Richtung von Norden nach Süden zwischen Ancyra und Satalia liegen. Nur die Städte Kiutaya, Bursa und Cesme (Tschesme) gehören nicht dazu; die beiden ersten unterstehen dem Patriarchalvicar von Constantinopel, letztere dem Bischof von Scio. Ueberdieß hat der apostolische Vicar die Jurisdiction über die Inseln Samos und Nicaria, obgleich sie zum Bisthum Scio gehören, und ebenso über die Inseln Metelino und Rhodus, und zwar in seiner Eigenschaft als apostolischer Delegat. Lazaristen, Franciscaner und Kapuziner versehen diese Missionen. Die bedeutendste Station ist Aidin, das alte Tralles; für die etwa 300 Katholiken, meist Armenier, sind 3 Mechitaristen von Wien thätig; 1868 gründeten auch barmherzige Schwestern daselbst eine Niederlassung (Annalen 1869, 123 ff.). Diese eröffneten eine Schule für Mädchen, während die Mechitaristen eine für Knaben leiten, in welcher türkisch, armenisch und französisch gelehrt wird (Annalen 1871, 120). [Neher.]

Klenkok, Johannes, O. S. Aug., Theologe, stammte aus einer Ritterfamilie der Grafschaft Hoya (Provinz Hannover) und wurde zu Anfang des 14. Jahrhunderts zu Buken bei Hoya geboren. Da die Familie seit dem 15. Jahrhundert den früheren Namen Klenkok in Klenke abschwächte, wurde Ossinger (Bibl. August., Ingolst. 1768, 489 et 531) veranlaßt, Johannes Klenkok und Johannes Klenke als verschiedene Personen zu behandeln. Johannes trat in den Orden der Augustiner, wurde wahrscheinlich zu Paris Magister und Doctor der heiligen Schrift, lehrte in Oxford und Prag und kam endlich als Provinzial der Augustiner von Sachsen und Thüringen nach Magdeburg. Aus der Zeit seiner Lehrthätigkeit stammen die Commentare zu den Sentenzen (duplici stilo, literali et quaestionali, Meibom, Script. rer. germ. II, 162), zum Matthäus-Evangelium und zur Apostelgeschichte. Sein Name wurde aber vor Allem bekannt durch seinen Kampf gegen den Sachsenspiegel. Da dieses Rechtsbuch gerade von Magdeburg aus in die den Slaven abgenommenen Gebiete getragen worden war, hatte der Magdeburger Schöffenstuhl ein weithin reichendes Ansehen erlangt. Johannes verletzte nun den Patriotismus der Bürger auf's Tiefste, als er in einer kleinen Schrift, die er Decadicon betitelte, zehn Gesetze des Sachsenspiegels als dem göttlichen, geistlichen und kaiserlichen Rechte zuwiderlaufend erklärte. Er theilte seine Bedenken gegen das Rechtsbuch dem Dominicaner Walter Kerlinger mit, und dieser setzte den Rath davon in Kenntniß. Der Rath fand darin eine schwere Kränkung des von „Karl dem Großen" ihnen verliehenen Rechtes und eine Beschimpfung des ganzen Sachsenlandes; die Erbitterung wurde so groß, daß Johannes, um sein Leben zu retten, während der Nacht sich über die Stadtmauer flüchtete. Er ging in das Kloster zu Herford und vervollständigte seine Anklagen in neuen Schriften, in welchen zuerst zwölf, dann zwanzig und später einundzwanzig Punkte des Sachsenrechtes untersucht wurden. Auf sein Andringen erließ Innocenz VI. am 15. October 1356 von Avignon aus an Kaiser Karl IV. ein Verbot des Sachsenspiegels; ihm folgte dann Gregor XI., selbst ein bedeutender Jurist, welcher am 8. April 1373 in einer Bulle vierzehn Sätze theilweise als falsch und temerär, theilweise als häretisch und schismatisch censurirte. Klenkok selbst lebte zu dieser Zeit in Avignon, wo er päpstlicher Pönitentiar und Auditor der apostolischen Kammer wurde. Sein Tod erfolgte im J. 1374. (Vgl. Ossinger, Bibl. August. l. c.; Ch. L. Scheidt in den Hannöverischen Gel. Anzeigen 1753, 1240 ff.; Derf. in seiner Biblioth. histor. Goetting., I, Göttingen und Hannover 1758, Vorber. XLI ff. u. 63 ff., wo das Decadicon in der letzten Redaction gedruckt ist; Homeyer, Joh. Klenkok wider den Sachsenspiegel, in den Abhandl. der Berliner Akad., philol.-histor. Abth. 1855, 377, wo die übrigen Actenstücke, insbesondere das De

cadicon nach der zweiten Redaction, zum Abdrucke gekommen sind; Stobbe, Gesch. d. deutsch. Rechtsquellen I, 1, Braunschw. 1860, 372.) [Streber.]

Klesl (Khesl, Klesel), Melchior, Cardinal und Staatsmann, wurde 1553 zu Wien als Sohn eines altbürgerlichen Bäckermeisters geboren. Die Familie gehörte dem lutherischen Bekenntnisse an. Als aber Klesl, welcher bei seinen außerordentlichen Geistesgaben sich den höheren Studien zuwendete, das Studium der Philosophie begann, wurde er mit dem Jesuiten Georg Scherer bekannt und durch ihn zur katholischen Kirche geführt. Jetzt entschloß er sich für den geistlichen Stand, trat mit 18 Jahren in das Convict der Jesuiten zu St. Barbara in Wien und erhielt nach fünfjährigem Studium 1576 die niederen Weihen und zugleich durch päpstliche Verleihung ein Canonicat der Cathedrale von Breslau. Da die Besitzergreifung von der Erlangung eines akademischen Grades bedingt war, ging Klesl nach Ingolstadt und erwarb sich das Licentiat der Theologie; nach seiner Rückkehr erhielt er 1579 die Priesterweihe und wurde wenige Tage darauf von Kaiser Rudolf II. zum Dompropst von St. Stephan und damit zugleich zum Kanzler der Universität in Wien ernannt. Bischof Urban von Passau, zu dessen Diöcese der größte Theil des Erzherzogthums Oesterreich gehörte, bestellte ihn im folgenden Jahre zu seinem Official (Generalvicar) für diese Länder mit dem Sitze in Wien. Zwanzig Jahre verwaltete er dieses mühesame Amt. Sein stets sittenreiner Wandel, seine Talente und sein Eifer für die Wiederherstellung der katholischen Religion, der jederzeit innerhalb den Schranken der Verständigkeit blieb, trugen ihn schnell von Würde zu Würde hinan. Im J. 1588 wurde er zum Bischof von Neustadt, und im J. 1598 zum Bischof von Wien ernannt; doch führte er lange nur die Administration dieser beiden sehr kleinen Bisthümer und erhielt erst 1614 die Bischofsweihe. Auf Verwendung des Kaisers Matthias, dessen allmächtiger Minister er geworden war, schmückte ihn der Papst 1616 mit dem Cardinalshut. In allen diesen Stellungen war Klesls Thätigkeit bedeutend. In einem hohen Grade ausgerüstet mit der Gabe der Rede, bekämpfte der Dompropst in Predigten die protestantische Lehre und besuchte unermüdet, um Neugläubige zu bekehren, die Krankenhäuser und die Umgegend von Wien. Als Kanzler der Wiener Universität sorgte er dafür, daß das Professorencollegium bloß aus Katholiken bestand, und veranlaßte das kaiserliche Decret vom 2. Juli 1581, daß in allen Facultäten bei den Promotionen zuerst das tridentinische Glaubensbekenntniß abgelegt werden müsse. Als Generalvicar des Bischofs von Passau säuberte er Pfarren und Klöster im Lande unter der Enns und gab im J. 1590 im bischöflichen Auftrage für den dortigen Clerus eine Ritual- und Pastoral-Anweisung in den Druck. Als Verweser des Neustädter Bisthums brachte er es durch seine Predigten, Belehrungen und andere Mittel dahin, daß endlich alle Bisthumsangehörigen, die nicht auswanderten, zur katholischen Kirche zurückkehrten; zugleich bemühte er sich, die Communion unter beiden Gestalten abzubringen, und hielt zu diesem Zwecke am Palmsonntag 1590 die berühmte Predigt (gedruckt Wien 1628), durch welche er den größten Theil der Einwohner von Neustadt für die Communion unter einer Gestalt gewann. Im J. 1590 erhielt er die oberste Leitung der landesfürstlichen Commission, welche beauftragt war, die Einwohner der landesfürstlichen Orte und überhaupt alle zu einer dem Landesfürsten oder einem katholischen Ständeglied gehörigen Kirche Eingepfarrten zur katholischen Religion zurückzuführen. Im J. 1596 bewirkte er ein Edict, welches viele der schon lange vorher gegen die Uebergriffe des Protestantismus erlassenen Verordnungen neuerdings einschärfte, und 1602 erschien gleichfalls auf Klesls Betrieb ein Decret für die landesfürstlichen Orte ober und unter der Enns, worin auf's Neue der protestantische Gottesdienst, die protestantischen Schulen und Bücher verboten wurden. Als Kaiser Rudolf eine ihm von dem österreichischen lutherischen Adel im J. 1604 überreichte Beschwerdeschrift dem Erzherzog Matthias nach Wien übersandte und dessen Gutachten über dieselbe und über die ganze Religionsangelegenheit abverlangte, ertheilte Matthias auf Klesls Eingebung dem Kaiser den Rath, die den Protestanten früher ertheilte Religionsfreiheit wieder aufzuheben, und man muß gestehen, daß die Gründe, welche Klesl für diese Aufhebung anführte, wenigstens viel stärker waren als diejenigen, auf welche gestützt alle damaligen protestantischen Fürsten ihren katholischen Unterthanen alle und jede Religionsfreiheit verweigerten. Indeß gingen die meisten Bemühungen Klesls für die Emporbringung der katholischen Religion in Oesterreich dadurch wieder verloren, daß Matthias, von den ungarischen und österreichischen protestantischen Ständen gedrängt, trotz aller Gegenbemühungen Klesls, im J. 1609 den Protestanten freie Religionsübung gestattete, während Kaiser Rudolf den Böhmen den Majestätsbrief ertheilte.

In späteren Jahren erscheint Klesls früherer Eifer merklich gedämpft, und der kühle und berechnende Staatsmann tritt manchmal selbst in kirchlichen Angelegenheiten zu sehr in den Vordergrund; daher kam es, daß Klesl zuletzt auch bei vielen Katholiken das Vertrauen verlor, ohne das der Protestanten zu gewinnen. Besonders mißfiel sein Vorschlag, den geistlichen Vorbehalt aufzuheben und den protestantischen Inhabern der Stifter Sitz und Stimme am Reichstag einzuräumen; auch wurde ihm von Vielen zum Vorwurf gemacht, daß er die Vertreibung der Nichtkatholischen aus Steiermark mißbilligte und nur ihre Prediger entfernt wissen wollte. Außerdem haßte man in Klesl den bei dem Kaiser Matthias und der Kaiserin allvermögenden ersten Minister, der vom Bäckerssohn bis zu dieser Stufe und dem Cardinalate sich empor-

geſchwungen, der ſelbſt den Erzherzogen gegenüber nichts von dem vergab, was das Anſehen des Cardinals hätte ſchmälern können. Als daher die Böhmen bereits die Fahne des Aufruhrs aufgeſteckt hatten und Klesl dem Kaiſer dennoch immer zur Nachgiebigkeit rieth, während Ferdinand, Maximilian und der ſpaniſche Geſandte vergebens den Kaiſer aufforderten, dem Aufruhr Gewalt entgegenzuſetzen, führten Ferdinand und Maximilian einen Gewaltſtreich gegen Klesl aus: ſie ließen ihn am 20. Juli 1618 feſtnehmen und in das Schloß Ambras bei Innsbruck abführen, wo er zwar fürſtlich behandelt wurde, aber in enger Haft blieb und erſt nach etlichen Jahren in die Abtei Georgenberg bei Schwatz überſetzt wurde. Zur Rechtfertigung dieſes Schrittes, den der davon ſchmerzlich berührte Kaiſer nicht rückgängig machen konnte, ward ein Memoire erlaſſen, worin Klesl eitle, hochmüthige, frevelhafte, der Reputation des Kaiſers nachtheilige Aeußerungen, Mißbrauch des kaiſerlichen Vertrauens, Anzettlung von Uneinigkeit zwiſchen der ſpaniſchen und deutſchen Linie des öſterreichiſchen Hauſes, ſchlechte Kriegs-, Juſtiz- und Finanzverwaltung ꝛc. zur Laſt gelegt wurden. So trat dieſer merkwürdige Mann von dem Schauplatz des öffentlichen Lebens ab; mit Matthias, bei deſſen Gewaltthat gegen Rudolf er ſich betheiligt, war er geſtiegen und ging auch mit Matthias als politiſche Größe unter. Auf Verlangen des Papſtes Gregor XV. wurde Klesl aus Tirol nach Rom entlaſſen. Hier bekam er zwar ſeine Wohnung zuerſt in der Engelsburg, wurde jedoch von Fürſten, Cardinälen und ſelbſt vom Papſte beſucht und, nachdem er ſich über ſein ganzes vormaliges Verfahren gerechtfertigt hatte, ein Kläger aber gegen ihn nicht erſchienen war, für unſchuldig erklärt und in Freiheit geſetzt. Er erhielt einen päpſtlichen Palaſt zur Wohnung und wurde Mitglied der neu errichteten Congregation de propaganda fide. Gregors Nachfolger Urban VIII. ſöhnte ihn mit dem Kaiſer Ferdinand aus, worauf er nach Oeſterreich zurückkehren durfte und am 25. Januar 1628 ſeinen feierlichen Einzug in Wien hielt. Er war damals 75 Jahre alt, predigte in der Folge noch einige Male, lebte in Achtung und Anſehen, und ſelbſt Kaiſer Ferdinand bediente ſich ſeines Rathes. Er ſtarb am 18. September 1630 zu Neuſtadt. Zu ſeinem Univerſalerben ſetzte er das Wiener Bisthum ein; je 50 000 Gulden vermachte er dem Bisthum Neuſtadt und dem Domcapitel zu Wien, 100 000 Gulden dem von ihm geſtifteten Frauenkloſter zur Himmelspforte; im Alumnate der Jeſuiten zu Wien gründete er zwölf Freiſtellen. (Vgl. Hammer-Purgſtall, Khleſl's des Cardinals, Directors des geheimen Cabinetes Kaiſers Mathias, Leben, 4 Bde., Wien 1847 bis 1851; Kerſchbaumer, Cardinal Kleſel, Miniſterpräſident unter Kaiſer Mathias, Wien 1865; Wiedemann, Geſch. der Reformation und Gegenreformation im Lande unter der Enns, I—V, Prag 1879—1886.) [Schrödl.]

Kloſter (aus claustrum, mittellat. clostrum) iſt der ſtehend gewordene Name für die gemeinſchaftliche Wohnung von Ordensleuten. Nach älterer und weiterer Bedeutung findet ſich das Wort noch in einzelnen Städten, in welchen der frühere Bezirk eines Stiftes oder auch einer klöſterlichen Genoſſenſchaft noch heute Kloſter heißt, ſo in Köln Gereonskloſter, Apoſtelnkloſter u. ſ. w. Die Klöſter derjenigen Ordensgemeinden, welche unter einem Abte ſtehen, heißen Abteien; da die Leitung durch einen Abt immer eine größere Anzahl von Ordensleuten vorausſetzt, ſo knüpft ſich an den Namen Abtei im Unterſchied von Kloſter immer die Vorſtellung von großer Ausdehnung und Bedeutung. Das Kloſter in dem gewöhnlichen Sinne iſt eine gewordene, nicht eine erdachte Einrichtung. Die Klöſter haben ſich im 4. Jahrhundert als Mittel zur Vervollkommnung des aſcetiſchen Lebens herausgebildet. Das Bedürfniß, ſich an einen berühmten Aſceten als Lehrer des innern Lebens anzuſchließen, führte Viele dazu, ſich in der Nähe desſelben anzuſiedeln; neben den Lauren (ſ. d. Art.), welche Sammlungen einzelner Aſcetenwohnungen bedeuteten, wurden bald große gemeinſame Wohnräume hergeſtellt, welche dem Lehrer die Leitung und den Schülern die Uebung des gemeinſchaftlichen Lebens erleichtern ſollten. Ihren Namen erhielten dieſe Anſtalten daher, daß ſie die Bewohner einſchließen und die Welt ausſchließen ſollten. So lange die Klöſter noch bloß der Vervollkommnung des Einzelnen dienten, genügten in denſelben eine Anzahl einzelner Zellen, welche je einem bis drei Bewohnern dienten, nebſt einem gemeinſchaftlichen Saal zum Gebet, zur Anhörung der Unterweiſungen und zum Mahl. Seitdem aber in geſchichtlicher Entwicklung die Klöſter, namentlich des Abendlandes, die Aufgabe erhielten, Pflanzſtätten des Chriſtenthums und der in deſſen Gefolge ſtehenden Cultur unter den Heiden zu ſein, mußten dieſelben viel ausgedehnteren Bedürfniſſen dienen und demgemäß auch eine andere Geſtalt annehmen. Ein Kloſter des 7. Jahrhunderts bot in mancher Hinſicht einen ganz andern Anblick dar, als die ägyptiſchen Klöſter oder die heutigen Kapuzinerklöſter mit ihrer ſchweigenden Bevölkerung. Ein ſolches Benedictinerkloſter lag inmitten eines weiten Ackerfeldes, welches durch mühſame Arbeit der Brüder dem Walde oder dem Sumpf abgewonnen war und unter fortgeſetzter ſchwerer Arbeit das Nöthige zur Erhaltung der Kloſtergemeinde und der Armen liefern mußte. Zum Kloſter gehörten daher vor Allem die Oeconomiegebäude, in welchen man Getreide, Früchte, Gemüſe, Flachs und Viehfutter bergen konnte. Daran ſchloſſen ſich Stallgebäude für Zugthiere und Nährvieh, Geräthkammern und alle die Werkſtätten, welche eine auf ſich ſelbſt angewieſene Menſchengemeinde nothwendig hat, Bäckerei, Kelterhaus, Brauerei, Schreinerwerkſtätte und manche andere. In dieſen Räumen bewegte ſich eine Schaar von Brüdern unter den mannigfachſten Arbeiten entweder in tiefem Stillſchweigen

oder mit lautem Gebet und heiligen Geſängen. Während ſie ſo der ungebildeten Bevölkerung mit dem Beiſpiel der veredelnden Arbeit vorangingen, welche ſie zur Geſittung führen ſollte, ſammelten andere Brüder das heranwachſende Geſchlecht um ſich und unterwieſen es in den Wahrheiten der chriſtlichen Religion, ſowie in den Kenntniſſen, durch welche die Pflege des Chriſtenthums Nahrung und Beſtand erhält; andere übten ſich mit Meißel und Pinſel, ſelbſt mit der Sticknadel in den Kunſtfertigkeiten, welche vom religiöſen Leben unzertrennlich ſind; andere ſorgten für die Armen und die Fremden, welche der Ruf chriſtlicher Mildthätigkeit herbeiführte, oder pflegten die Kranken, welche ſie aus den Stätten der Noth und des Elends herbeigeholt hatten. So mußte das Kloſter damaliger Zeit auch eine Schule, eine Kunſtwerkſtätte, eine Herberge und ein Krankenhaus umfaſſen. Damit aber der Geiſt der Hingabe und der Nächſtenliebe in den Bewohnern des Kloſters lebendig bliebe, mußten denſelben alle die Einrichtungen geboten ſein, welche dem religiöſen Leben als der Uebung eines lebendigen Glaubens dienten: das Kloſter mußte eine Andachtsſtätte umſchließen, in welcher das Chorgebet und der gemeinſame Gottesdienſt gehalten werden konnte; es mußte einen Saal zur Leſung und Erklärung der Regel und zum Schuldcapitel haben; es mußte einen gemeinſchaftlichen Speiſeſaal und einen Raum für die Bußübungen beſitzen. Sollte dann das Leben der Seele unter der Gebrechlichkeit des Leibes nicht leiden, ſo mußte für die verſchiedenen Lebensbedürfniſſe der Ordensleute geſorgt ſein: Küche und Speiſekammer und Schlafräume und Kreuzgang und Garten zur Erholung und Brunnen und Bad mußten wohl nach dem Maßſtab der gelobten Armut, aber doch auch alles nach den Anforderungen einer verſtändigen Geſundheitspflege vorhanden ſein. Hierbei galt es auch, die für die Pflege des geiſtlichen Lebens beſtimmten Räume ſo herzurichten, daß die innere Einſamkeit durch äußern Abſchluß unterſtützt und durch das geſchäftige Treiben der Arbeitenden nicht beeinträchtigt werde. Alle dieſe Anforderungen zu befriedigen, war eine bei jeder Kloſtergründung von Neuem geſtellte Aufgabe, und dieſe ward bald nach Herkommen in einer Weiſe gelöst, welche am beſten aus dem im J. 820 angefertigten und noch vorhandenen Bauplan des Kloſters St. Gallen erkannt werden kann (Keller, Bauriß des Kloſters St. Gallen, Zürich 1844; Otte, Geſchichte der deutſchen Baukunſt, Leipz. 1861 ff., I, 92.) Nach dieſem Muſterplan, deſſen Anordnung als typiſch anzuſehen iſt, erſcheint für jedes Kloſter charakteriſtiſch ein freier rechteckiger Hofraum in der Mitte des Ganzen, welcher von den die ſogen. Clauſur (ſ. d. Art.) bildenden Gebäuden umſchloſſen iſt. Eine Seite, gewöhnlich die nördliche, an welcher dem Sonnenſtrahl kein Hinderniß geſetzt werden kann, wird von der Langſeite der Kirche gebildet, und ringsum zieht ſich der Kreuzgang (ambitus, bei den Karthäuſern Galilaea genannt), eine mit Bogenſtellungen geſchloſſene und mit Kreuzgewölben gedeckte Halle, welche die Communication mit ſämmtlichen Räumen vermittelt und bei ſchlimmem Wetter zum Luſtwandeln dient. An den Kreuzgang reihen ſich im Erdgeſchoß in drei Flügeln der Speiſeſaal mit der Küche daneben, der Capitelſaal, das Gemeindezimmer, deſſen Beſtimmung aus dem Namen calefactorium erhellt, das Sprechzimmer für die Fremden oder parleatorium. Im obern Stockwerk ſtoßen ſämmtliche Räume an einen Gang, welcher über dem Kreuzgang herläuft, und mit welchem der Chor der Kirche oder die Orgelbühne, auch wohl Dorsal genannt, in Verbindung ſteht. Gewöhnlich iſt über dem Speiſeſaal die Kleiderkammer, das vestiarium, angebracht; ferner liegt oben die Bibliothek oder Bücherei, der gemeinſchaftliche Schlafſaal, Dormitorium oder Dorment genannt, ſtatt deſſen in ſpäterer Zeit einzelne Zellen hergeſtellt wurden, das Krankenzimmer oder die Infirmerie mit der Apotheke, geſonderte Räume für die Novizen und eine abgegrenzte Wohnung für den Obern des Hauſes. Letztere iſt von außen zu erreichen, ohne daß man die Clauſur zu durchſchreiten braucht; die Küche liegt innerhalb der Clauſur, hat aber eine Verbindung nach außen mit den verſchiedenen Wirthſchaftsräumen, welche in einem zweiten, gewöhnlich größern Viereck ſich an den betreffenden Flügel der Clauſur anſchließen oder auch wohl um den erſten Bering des Kloſters herumgelagert ſind. Der Eingang in's Kloſter wird vom Pförtnerzimmer aus gehütet; dieſem gegenüber können die Fremden in das Sprechzimmer gelangen, ohne daß ſie den Kreuzgang und die Clauſur betreten. Noch außerhalb der letztern führt eine Treppe in die Wohnung des Abtes, während andere, nur den Ordensleuten zugängliche Treppen im Innern die Verbindung zwiſchen den beiden Stockwerken vermitteln. Der ganze Complex dieſer Gebäude und freien Räume iſt von einer feſten und hohen Mauer umſchloſſen, welche bei einzelnen Klöſtern, der Gefahr ſchwerer Zeiten entſprechend, mit Befeſtigungsthürmen und ſtarken Thorbauten bewehrt war; innerhalb derſelben iſt auch der Kirchhof für die Kloſterangehörigen angelegt. Als im ſpätern Mittelalter die Klöſter nicht mehr für den eigenen Bedarf ſelbſt zu ſorgen hatten, ſondern durch fremde Mildthätigkeit zu Reichthum und Anſehen gelangten, ward bei Anlage der Klöſter dem Zweck derſelben in großartiger Weiſe Rechnung getragen, und für die Wohnung des Abtes, das Noviciat, die Fremdenzimmer, die Infirmerie wurden eigene Gebäude außerhalb des eigentlichen, mit dem Kreuzgang zuſammenhangenden Kloſtergebäudes errichtet, oder es ward auch von der Kirche abgewandt ein zweites Viereck ohne Kreuzgang an das Hauptgebäude angebaut, um die genannten Räume herzuſtellen. Bald wirkte die Pflege der Kunſt, welche in den Klöſtern geübt wurde, auch auf die Geſtaltung der Kloſtergebäude; dieſelben erhielten architektoniſchen und decorativen Schmuck und

mußten auch so den Ordensmann über sich selbst und die niedere Welt emporleiten. Die zweischiffigen, hochgewölbten Speisesäle der Abteien St. Martin zu Paris oder Maulbronn in Würtemberg rufen noch die heutigen Baukünstler zur Bewunderung, zum Studium und zur Nachahmung auf, und solche herrlichen Darstellungen der Malerei, wie Leonardo da Vinci's Abendmahl, sind nur zur Erbauung von Klosterbewohnern geschaffen worden. In größeren Städten mußte wohl bei Anlage von Klöstern die Baueinrichtung concentrirter und gedrängter werden, ohne daß die Gruppirung um einen Kreuzgang je außer Acht gelassen worden wäre. Bei den Nonnenklöstern brachte die Verschiedenheit der Beschäftigung es mit sich, daß außerhalb der Clausur nicht so weitläufige Gebäude nothwendig waren wie bei Mannsklöstern; die für die Ordensfrauen bestimmten Räume aber waren ganz nach dem bei letzteren maßgebenden Plane angelegt, nur daß das Gemeindezimmer oder das „Wärmhaus" hier auch zu einem gemeinschaftlichen Arbeitszimmer diente. Die allmälige Ausbildung neuer Orden mit eigenthümlichen Berufsarten und Regeln mußte in etwa auch auf die Gestaltung der Klöster einwirken. Die Verbindung des einsiedlerischen mit dem klösterlichen Leben, welche die Karthäuser anstrebten, erforderte ein großes Territorium, auf welchem außer dem an die Kirche angeschlossenen Kreuzgang und dem damit verbundenen einflügligen Conventsgebäude auch ein weiter, gewöhnlich mit einem zweiten Kreuzgang umzogener freier Raum oder Garten mit dem Gottesacker in der Mitte und den Einzelwohnungen der Brüder ringsum eingerichtet wurde. Die Mendicantenorden befliſſen sich der möglichsten Einfachheit auch in ihren Bauten und beschränkten sich deßwegen auf eine möglichst geringe Ausdehnung mit gedrängtem Bauplan, zumal da ihre Klöster meist in den Städten angelegt wurden. Die lehrenden Orden mußten darauf bedacht sein, die für den Unterricht nöthigen Räume in ihren Bauplan hineinzuziehen; für den Aufenthalt der den Klöstern anvertrauten Kinder ward gewöhnlich ein eigener Flügel oder ein selbständiges Haus hergerichtet. Die Jesuiten, welche das gemeinsame Leben nur zum Theil üben, haben die aus demselben hervorgegangene traditionelle Klosteranlage vollständig verlassen, wie sie denn auch ihre Niederlassungen nur Häuser nennen. Die neueren Ordensgesellschaften und Congregationen, bei welchen meist die Frage nach der Möglichkeit ihrer Existenz eine offene bleibt, sind darauf angewiesen, mit jeder Hauseinrichtung zufrieden zu sein, welche überhaupt das gemeinschaftliche Leben und bei den Ordensfrauen die nothwendige Clausur möglich macht. Auch die bei den neueren Orden vorwiegende Rücksicht auf die Seelsorge und die Uebungen der Nächstenliebe, durch welche die männlichen Orden eigentlich zu Versammlungen von Weltpriestern geworden sind, lassen die alte Klostergestalt nicht mehr so nothwendig erscheinen. In unserer Zeit haben daher die Klöster lediglich die Form von Anstalten, und es wird weniger, als recht ist, auf das bei den Alten immer beachtete Bedürfniß nach gesunder Luft und Erholung gesehen.

Was die Lage der Klöster betrifft, so war diese, so lange die Ordensleute noch als Pioniere der Cultur in die Wildnisse zogen, immer mit Rücksicht auf die Möglichkeit eines gesunden Aufenthaltes und einer größern Wirksamkeit gewählt; nach solchen Erwägungen sind Fulda, Disentis, St. Gallen, Einsiedeln da entstanden, wo sie sich jetzt befinden. Später waren es meist die Schenkungen der Grundbesitzer, welche für die Lage eines Klosters maßgebend wurden. Die Bettelorden stifteten ihre Niederlassungen, welche sehr geringe Mittel beanspruchten, überall da, wo sie zu wirken hofften; die beschaulichen Orden suchten sich einsame Stellen aus, an welchen das Geräusch der Welt sie nicht erreichte. Wo die Wahl freistand, haben die Ordensleute überall eine hohe Vorliebe für malerische Schönheit der Natur bewiesen, angefangen von den Schwalbennestern, welche die Franciscaner an die Felswände der Apeninnen klebten, bis zu der Abtei Siegburg und dem Kloster Chiemsee und bis zur Certosa in Neapel. Nach allen diesen Rücksichten haben sich allmälig Gebräuche ausgebildet, welche erfahrungsmäßig die alten Verse darstellen: Bernardus valles, montes Benedictus amabat, Oppida Franciscus, magnas Ignatius urbes.

Für Frauenklöster hat das Concil von Trient infolge der vielen Erfahrungen, welche namentlich in der Reformationszeit gemacht worden sind, die Bestimmung getroffen, daß sie nur in Städten und volkreichen Orten errichtet werden dürfen (Sess. XXV, De reg. et mon. 5).

Der rechtlichen Stellung nach sind die Klöster sowohl in ihrem Territorium als in ihren Gebäulichkeiten und ihrem Inventar geistliches Gut und genießen als solches den Schutz, welchen ihnen die kirchliche Gesetzgebung gewährt. Die Privilegien, welche die Klöster früher als Gotteshäuser (s. d. Art.) besaßen, sind vom Sturm der Zeit längst hinweggeweht.

Im Vorstehenden ist vorwiegend von den Klöstern des Abendlandes die Rede gewesen. Die Klöster im Morgenlande, sowohl bei den katholischen und unirten als bei den nicht katholischen Genossenschaften, haben sich bis heute nicht viel von der Form der alten Lauren entfernt. Da auch selbst bei der strengsten Form des Mönchsthums, dem sogenannten idiorrythmischen Leben, die einzelnen Ordensleute in gesonderten Wohnungen leben und außer dem Gottesdienst nur selten zu gemeinschaftlichen Uebungen zusammen kommen, hat sich hier eine concentrische Bauweise nicht ausbilden können (s. d. Art. Athos). [Kaulen.]

Klosterleben, s. Mönchthum.

Klosterschulen, s. Domschulen.

Klostervogt, s. Kirchenvogt.

Klüpfel, Engelbert, O. S. Aug., Professor der Theologie in Freiburg, wurde am 18. Januar

1733 zu Wipfelden in Franken geboren und trat zu Würzburg in den Orden der Auguſtiner-Eremiten. Nachdem er 1756 die Prieſterweihe erhalten hatte, wirkte er zuerſt am Auguſtinergymnaſium zu Münnerſtadt, dann in den höheren Ordensſchulen zu Oberndorf, Mainz und Konſtanz. Eine unter ſeinem Präſidium 1767 zu Konſtanz abgehaltene Disputation, zu welcher ſich viele Profeſſoren aus den Klöſtern Schwabens und der Schweiz eingefunden hatten, erregte ſolches Aufſehen, daß Klüpfel noch in demſelben Jahre als Profeſſor der Dogmatik nach Freiburg im Breisgau berufen wurde. Indem er die Theologia Augustiniana und der Dominicaner Würth die Theologia Thomistica vortragen ſollte, wollte die öſterreichiſche Regierung den Einfluß der Jeſuiten, welche bisher ausſchließlich die Dogmatik vertreten hatten, in der Hochſchule durchkreuzen. Da verwickelte ihn ſchon die erſte, daſelbſt herausgegebene Schrift Dissertatio Augustiniano-theologica de statu naturae purae, Frib. 1768, in einen Streit mit dem Jeſuiten Waldner, welcher darin Anklänge an Bajus und Janſenius fand. Klüpfel antwortete in einem Liber apologeticus de eximiis dotibus humanae naturae ante peccatum, Frib. 1769. Großes Verdienſt erwarb er ſich dann durch die Gründung einer theologiſch-kritiſchen Zeitſchrift (Nova bibliotheca ecclesiastica Friburgensis, 7 voll., 1775—1790), worin er im Vereine mit anderen Gelehrten auf die wiſſenſchaftliche Richtung ſeiner Zeit einwirkte. Er bekämpfte unter anderem in vierzehn Briefen den Rationalismus des Profeſſors Semler in Halle mit ſolchem Erfolge, daß der preußiſche Geſandte in Wien gegen Klüpfel Klage erhob; Maria Thereſia nahm ihn jedoch in Schutz und verlieh ihm 1780 ſogar eine goldene Medaille. Von einer zweiten Zeitſchrift über ältere theologiſche Literatur erſchien nur ein Band (Vetus bibliotheca ecclesiastica, Frib. 1780). Im Auftrage der Regierung ſchrieb ferner Klüpfel ein dogmatiſches Handbuch, welches, obwohl nicht ganz correct, doch auf allen theologiſchen Anſtalten der Monarchie eingeführt wurde (Institutiones theologiae dogmaticae, Vindob. 1789. 1802. 1807; mit Zuſätzen von Profeſſor Ziegler 1821) und bearbeitete zu demſelben Zwecke in lateiniſcher Sprache die Paſtoraltheologie des Profeſſors Giftſchütz (Fr. Giftschütz institutiones theologiae pastoralis latine redditae, Viennae 1789). Schon vor Bearbeitung dieſes Gebietes hatte Klüpfel für Erſcheinungen im Gebiete des Paſtoralwirkens die Schrift herausgegeben: Sammlung biſchöflicher Verordnungen und Hirtenbriefe, welche ſeit 1780 beſonders in Teutſchland erſchienen ſind, zur Aufklärung des Kirchenrechts und des teutſchen Staatsrechts, Straßb. 1786. Mit großer Vorliebe beſchäftigte er ſich auch mit einem gleichfalls in Wipfelden geborenen Landsmanne Konrad Celtes und hatte deſſen Biographie 1799 vollendet. Aber erſt nach ſeinem Tode wurde dieſes bedeutende Werk durch die Profeſſoren Ruef und Zell in zwölf Programmen herausgegeben (De vita et scriptis Conradi Celtis Protucii, praecipui renascentium in Germania literarum restauratoris primique Germanorum poetae laureati, opus posth. Engelberti Klüpfelii, Frib. 1813 ad 1827). Im J. 1805 erbat er ſich den Ruheſtand und ſtarb am 8. Juli 1811. Seine Bücherſammlung, worunter ſich 5000, zum Theil höchſt ſeltene Diſſertationen befanden, vermachte er der Univerſität. (Vgl. L. Hug, Elogium E. Klüpfelii, Frib. et Const. 1811; Ruef, Vita Klüpfelii in der Vorrede zur obengenannten Biographie von Celtes, Fasc. 1, Frib. 1813; Hurter, Nomencl. litter. III, 557 sq.) [Streber.]

Klugheit (prudentia) iſt zunächſt eine Cardinaltugend (virtus generalis), welche von jeder andern habituellen Tugend, ſowie von jedem tugendhaften Acte unzertrennlich iſt. Sie ſchließt ſich unmittelbar an die theologiſchen Tugenden als Mittelglied zwiſchen ihnen und den moraliſchen an (S. Th. 2, 1, q. 57, a. 5). Ihr kommt es zu, auf Grund der allgemeinen Wahrheiten des Glaubens und der Sittlichkeit, ſowie der Uebung der intellectuellen Tugenden, dem Willen die rechte Ordnung des Zweckes und der Mittel als Norm für das concrete Handeln vorzuhalten (S. Th. 2, 1, q. 58, a. 3 ad 1). — Die chriſtliche Tugend der Klugheit iſt gleich den übrigen Cardinaltugenden hoch erhaben über die nur mit natürlicher Befähigung erworbene Tugend, welche auch den Heiden eigen ſein kann. Heidniſche Philoſophen prieſen die ſittlichen Tugenden und erklärten ihre den Pflichten eines vernunftgemäßen Lebens entſprechende Bethätigung (Cicero, De officiis). Die Lehrer der Kirche zeigen ſie in ihrer der übernatürlichen Gottesliebe und dem Verdienſte himmliſcher Seligkeit gemäßen Uebung (Ambros., De officiis). Die Cardinaltugenden ſind im Gerechtfertigten eine virtus divinitus infusa gleich den theologiſchen Tugenden und werden zugleich mit der theologiſchen Tugend der Liebe vom heiligen Geiſte als übernatürlicher Habitus verliehen, gehen auch mit derſelben jederzeit wieder verloren (S. Th. 2, 1, q. 65, a. 2 et 3). Dieſes iſt wenigſtens theologiſche Lehre, wenn auch nicht Dogma des Glaubens. Soll der Menſch vollkommen übernatürlich zu einem ſeinem ewigen übernatürlichen Zwecke entſprechenden Handeln habilitirt ſein, ſo genügt noch nicht eine von Gott gewirkte übernatürliche Hinordnung zum Finalgute in den theologiſchen Tugenden, ſondern er bedarf einer ſolchen auch zu den Mittelgütern in den intellectuellen und moraliſchen Tugenden (S. Th. l. c. q. 63, a. 3 ad 1 et ad 2; Ripalda, De ente supernat. I, lib. 3, disp. 44, sect. 6). Demnach iſt die chriſtliche Klugheit die übernatürlich vom heiligen Geiſte gewirkte Habilitation des praktiſchen Intellectes, bei allen Handlungen richtig zu beurtheilen, was der rechten Ordnung gemäß, was ihr zuwider ſei (nullum bonum Deo praeponere vel aequare), welches die rechten Mittel

seien, den Zweck zu erreichen, welche Hindernisse ihm im Wege stehen (S. Th. 2, 2, q. 47, a. 1). Unter der Leuchte des theologischen Glaubens wird sie für die übrigen sittlichen Tugenden Regel und Richtschnur und zieht ihnen die Grenze (medium inter defectum et excessum), unter welcher sie nicht zurückbleiben und die sie nicht überschreiten dürfen, wenn ihr Handeln dem wahren Zwecke gemäß sein soll (l. c. q. 47, a. 7). Die Vollendung der Klugheit hat derjenige erreicht, welcher alle seine Gedanken, Worte und Werke in bestmöglicher Weise auf den letzten und höchsten Zweck zu beziehen bestrebt ist, nämlich auf die Ehre Gottes, die übernatürliche Vereinigung mit Gott und die ewige Seligkeit des Himmels. Dazu aber ist nothwendig, daß die Klugheit selbst beseelt ist von der heiligen theologischen Liebe, durch welche allein die Seele beständig auf das Finalgut übernatürlich hingeordnet ist (2, 2, q. 47, a. 1 ad 1. Daselbst das schöne Wort des hl. Augustin: Prudentia est amor bene discernens ea, quibus adjuvetur ad tendendum in Deum, ab his quibus impediri potest). — Obgleich von den anderen moralischen Tugenden dem Subjecte und dem Objecte nach verschieden, ist die Klugheit doch mit ihnen connex, d. h. sie kann nicht bestehen ohne dieselben; jeder wahrhaft kluge Act ist zugleich mäßig, gerecht und starkmüthig, und umgekehrt, sobald jemand gegen eine dieser Tugenden sündigt, hört er auf, klug zu sein (S. Th. 2, 1, q. 65, a. 1). Ebenso muß gesagt werden, daß in dem Grade, in welchem die eine dieser Tugenden zunimmt oder abnimmt, sich auch die übrigen steigern oder mindern.

Die Klugheit wird zu einer speciellen Tugend, im Unterschiede von Cardinaltugend, als Habilität, in einem individuellen Wirkungskreise zweckmäßig zu handeln (2, 2, q. 47, a. 5). Demnach unterscheiden sich als verschiedene Species (partes subjectivae) prudentia monastica, Klugheit des Einzelnen in Beziehung auf sein wahres Beste; prudentia oeconomica, Klugheit für geordnete Leitung der Familie und des Hauses; prudentia politica, Klugheit für zweckmäßige Leitung eines ausgedehnteren Gemeinwesens (2, 2, q. 50). Die Acte der Klugheit, in welchem Wirkungskreise nur immer, sind: a. consultare, berathen, welche Mittel zum Zwecke überhaupt geboten sind, b. judicare, ausscheiden, urtheilen, welche derselben am zweckmäßigsten seien, c. praecipere, anordnen, welche Mittel wirklich zur Anwendung kommen sollen (2, 2, q. 47, a. 8). Erleichtert wird diese dreifache Bethätigung der Klugheit durch nachfolgende gute Eigenschaften (partes integrales qq. 48. 49): a. memoria, Erfahrung; b. intellectus, Fertigkeit, die jeweilige Lage richtig zu erfassen; c. docilitas, Bereitwilligkeit, den Rath Anderer anzunehmen (Röm. 12, 16. Spr. 3, 5; 12, 15. Eccli. 32, 24); d. sollertia, Gewandtheit, schnell die Gründe der Zweckmäßigkeit und des Werthes einer Handlung oder ihrer Untauglichkeit und Werthlosigkeit zu erkennen; e. ratio, Fertigkeit, richtige Schlüsse zu ziehen; f. providentia, Vorhersicht und Berücksichtigung der später möglichen Eventualitäten; g. circumspectio, Umsicht auf alle Umstände, welche dem beabsichtigten Zwecke bei den zur Auswahl gebotenen Mitteln besonders förderlich oder nachtheilig werden können; h. cautio, Vorsicht, damit nicht etwa, während man das eine Gute anstrebt, andere noch wichtigere oder in höherem Grade der Verantwortlichkeit des Handelnden unterstellte Interessen geschädigt werden.

Vollkommenheiten der Klugheit, welche sich in beharrlicher Uebung derselben entfalten und hinwieder dazu dienen, in vollkommener Klugheit zu handeln (partes potentiales 2, 1, q. 57, a. 6; 2, 2, q. 51), sind: a. eubulia, Befähigung, auch in verworrenen und verwickelten Anliegen guten Rath zu wissen, und einen Ausweg aus den obwaltenden Schwierigkeiten zu finden; b. synesis, Gabe richtiger Anwendung des Naturgesetzes und des positiven Gesetzes nach Inhalt und Motiv auf die concreten praktischen Fälle, und c. gnome, Sicherheit selbst unter Umständen, unter welchen das Gesetz seinem Wortlaute nach nicht mehr Anwendung finden kann, eine Abweichung von demselben aber noch mit Zweck und Absicht des Gesetzgebers im Einklange bleibt. — Gegensätze gegen die Tugend der Klugheit (qq. 53—55) sind: 1. Mangel an einem der nothwendigen Momente des Actes selbst (per defectum) entweder durch vorschnelles Handeln ohne genügende Ueberlegung und Berathung (praecipitatio — defectus consultationis), oder durch Unachtsamkeit, Mangel an richtiger Beurtheilung der Umstände der Zeit, des Ortes, der Personen (inconsideratio — defectus judicii), oder durch Unbeständigkeit, ungerechtfertigte Aenderung des gefaßten Entschlusses (inconstantia), oder durch Lässigkeit und Trägheit in Ausführung der Entschlüsse (negligentia — defectus in praecipiendo). 2. Anwendung der Regeln der Klugheit auf unsittliche Objecte (per excessum), wodurch sie wird: a. zur prudentia carnis, Verkehrung der Ordnung, indem man das Mittelgut zum Finalgute macht (Röm. 8, 6 f. Gal. 5, 19 ff.); b. astutia, Verheimlichung dessen, was Andere zu kennen berechtigt sind (2 Cor. 4, 2); c. dolus, Ungerechtigkeit oder Unsittlichkeit, erzielt durch Reden oder Handlungen, durch welche Andere in ihren berechtigten Interessen gefährdet sind; d. fraus, Betrug durch hinterlistige Handlungsweise, deren wahre Bedeutung nicht leicht enthüllt werden kann; e. sollicitudo temporalium, ungeordnete Sorgfalt, sich irdischen Gewinn zu sichern mit jedem auch unerlaubten Mittel; f. sollicitudo futurorum, ängstliche Sorgfalt für das zukünftige zeitliche Fortkommen unter Vernachlässigung der Sorge für das ewige Heil (Matth. 6, 25 ff.; 13, 22. 1 Tim. 6, 9 f.). — Der wahren Klugheit zuwider ist im Grunde jede Sünde, weil sie abweicht vom wahren von Gott uns gesetzten End-

zwecke und die von Gott hierzu gegebenen Mittel zu einem falschen Zwecke verwendet. Die Grundregel der wahren Klugheit ist die vom hl. Ignatius principium et fundamentum genannte christliche Wahrheit vom letzten Ziele des Menschen und von der Bestimmung der Geschöpfe. Praktische Verläugnung derselben ist jede Sünde. — Die besten Mittel zur Erlangung der Klugheit sind: Gebet um die Gabe des Rathes; Demuth, welche gerne Belehrung sucht und annimmt; tägliche Erforschung unserer Handlungen, ihrer Ursachen und Folgen.

Unter den Gaben des heiligen Geistes, unter deren Einfluß die Habitus der Tugenden zur vollkommensten Entwicklung geführt werden sollen, so daß sie auch zur heroischen Uebung derselben befähigen, steht mit der Tugend der Klugheit zumeist in Verbindung die Gabe des Rathes (donum consilii; vgl. 2, 2, q. 52, a. 1 et 2). Den vollkommensten Zweck mit den besten Mitteln anstreben, ist die Vollendung der Klugheit. Das Licht zur Erkenntniß dieses vollkommensten Finalgutes und der ihm zumeist entsprechenden Mittelgüter und die Kraft, der so erkannten Ordnung im Handeln wahrhaft sich zu conformiren, kann aber nur aus dem Gnadenwirken des heiligen Geistes der Seele zukommen. Der heilige Geist nun bewegt die Seele entsprechend ihrer Natur, welche Freiperſönlichkeit ist, also nicht nöthigend, sondern nur rathend; et ideo Spiritus Sanctus dicitur per modum consilii creaturam rationalem movere (a. 1); prudentia (autem), quae importat rationis rectitudinem, maxime perficitur et juvatur, secundum quod regulatur et movetur a Spiritu Sancto. ... Unde donum consilii respondet prudentiae, sicut ipsam adjuvans et perficiens (a. 2). Ist die Tugend der Klugheit unter dem Einflusse der Gabe des Rathes zur Vollendung erzogen, so wird ihre höchste Bethätigung sich darin erweisen, daß die Seele von allen zeitlichen Gütern keinen andern Gebrauch mehr machen will, als sie in der Liebe Gottes und des Nächsten unter Beobachtung der evangelischen Räthe zum Opfer zu bringen, um das unendliche Gut allein sich zu eigen zu machen. Und dieß ist dann die Gesinnung, welche der Heiland selig pries mit den Worten: Beati misericordes, quoniam misericordiam consequentur. Daher entspricht die fünfte Seligkeit der Gabe des Rathes und der Tugend der Klugheit (2, 2, q. 52, a. 4). [Pruner.]

Knabenseminare, s. Seminar.

Kniebeugung (genuflexio), eine im öffentlichen Cultus übliche Cerimonie. Man unterscheidet zwischen der einfachen Kniebeugung (g. simplex), bei welcher bloß das rechte Knie bis zur Erde gesenkt wird, und wobei man sich alsbald wieder erhebt, und der doppelten (g. duplex), bei der man sich mit beiden Knieen niedersenkt und in dieser Stellung einige Zeit verbleibt. Das Beugen der Kniee als religiöse Cerimonie kommt häufig schon im A. T. vor, z. B. Gen. 17, 3. 17. Num. 16, 22; wie denn der Ausdruck בָּרַךְ = das Knie beugen überhaupt identisch ist mit Segnen, Anbeten. Ebenso finden wir im Neuen Bunde diese Cerimonie durch das Beispiel des Herrn selbst geheiligt, und auch sonst wird derselben öfters erwähnt (Luc. 22, 41. Apg. 7, 60; 9, 40; 21, 5; Past. Herm. L. 1, Vis. 1, c. 1; Euseb., Hist. eccl. 2, 23; Chrysost., Serm. 4 de Anna; Aug., De civit. Dei 22, 8). Nach dem Zeugnisse Tertullians (De corona milit. c. 3) wurde bei öffentlichem Gottesdienste immer knieend gebetet, mit Ausnahme des Sonntags und der Zeit von Ostern bis Pfingsten, in welcher man stehend betete. Eben weil die Gebete in der alten Kirche knieend verrichtet wurden, findet sich in unserer Liturgie heutzutage noch die Aufforderung des Diacons Flectamus genua! und dann die des Subdiacons Levate! wenn das Gebet zu Ende war. Uebrigens scheint diese Aufforderung zum Knieen aus Lauigkeit und Bequemlichkeit nicht immer beachtet worden zu sein, wie dieses aus den Worten des Cäsarius von Arles ersichtlich ist, welcher seine Zuhörer deßhalb also tadelt: „Wenn der Diacon ruft: Lasset uns die Kniee beugen! so sehe ich den größten Theil der Gemeinde wie die Säulen stehen, was den Christen, wenn in der Kirche gebetet wird, weder erlaubt noch geziemend ist.“ Ihrer symbolischen Bedeutung nach wird diese Handlung gewöhnlich als Zeichen der Bußfertigkeit aufgefaßt, und deßhalb nennt sie Rabanus Maurus poenitentiae et luctus indicium (De instit. cleric. 2, 41; vgl. Conc. Carth. a. 436, c. 82; Honor., Gem. anim. 1, 117). Das Knieen ist demnach der äußere Ausdruck für die innere Demüthigung des sündhaften Menschen, der sowohl seine Schuld als Unmacht fühlt, wenn er sich Gott nahen will, und, unfähig sich zu wehren, sich ganz in die Gewalt dessen gibt, vor dem er kniet. Diese Anschauung und Bedeutung liegt jener alten Einrichtung der Kirche zu Grunde, wonach unter den Büßern die substrati und unter den Katechumenen die genuflectentes selbst da, wo die anderen Christen standen, knieen mußten. Die einfache Genuflexion ist das Zeichen der Anbetung (adoratio) und findet deßhalb immer coram Sanctissimo statt, wie die Neigung des Hauptes (inclinatio capitis) der Ausdruck der Verehrung (veneratio) ist. Deßhalb genuflectirt auch der Priester während der heiligen Messe, wenn nicht schon das Sanctissimum ausgesetzt ist, erst bei und nach der Consecration bis zur Communion, und zwar so oft er den Kelch entblößt oder bedeckt, oder bei jenen Stellen, in welchen von dem Geheimniß der Menschwerdung die Rede ist, wie im Credo und im Evangelium des hl. Johannes. Nach der Deutung des hl. Basilius ist die einfache Kniebeugung ein Sinnbild, daß wir zwar durch die Sünde gefallen, jedoch durch die Menschwerdung Gottes wieder vom Falle aufgerichtet worden sind (De Spiritu S. c. 27). [Khuen.]

Knoblecher, Ignaz, Missionar und apostolischer Provicar von Centralafrika, wurde am

6. Juli 1819 zu St. Canzian in Unterkrain geboren. Da er sich schon während seiner Gymnasialzeit für den Dienst in den auswärtigen Missionen begeistert hatte, studirte er seit 1839 zuerst in Laibach, dann in Rom Theologie, erhielt aber erst 1843 nach Ueberwindung mannigfacher Schwierigkeiten die Aufnahme unter die Zöglinge der Propaganda. Als Gregor XVI. am 3. April 1846 ein apostolisches Vicariat für Centralafrika errichtete, wurden Ryllo und Knoblecher für diese Mission bestimmt. Um sich mit den Gebräuchen der morgenländischen Kirche vertraut zu machen, weilte Knoblecher zuerst 8 Monate bei den Maroniten auf dem Libanon und trat dann im September 1847 mit seinen Genossen die Reise von Kairo nach Chartum an. Im Februar 1848 kamen sie daselbst an. Da Chartum an der Straße liegt, welche die Karawanen aus dem Innern Afrika's berühren, und zugleich den Missionaren eine Verbindung mit dem Abendlande ermöglicht, wurde dieser Ort als Stützpunkt der Mission ausgewählt. Die Missionare suchten vor Allem hier die Sprachen und Sitten der Negervölker kennen zu lernen, und Knoblecher verfaßte eine Art Wörterbuch über die im Innern Afrika's gesprochenen Sprachen. Zugleich gründete man eine Schule für Knaben, die auf dem Sklavenmarkte feilgeboten wurden, um aus ihnen Gehilfen der Mission zu erziehen. Als Ryllo, der Obere der Mission, schon im Juni 1848 dem Klima unterlag, wurde Knoblecher, bei den Arabern Abuna Soliman genannt, an die Spitze des Unternehmens gestellt. Dasselbe wurde aber bald ernstlich gefährdet, da wegen der Revolutionsstürme des Jahres alle Hilfssendungen aus Europa aufhörten. Da entschloß sich Knoblecher 1850 zu einer Reise in sein Heimatland. Hier gewann er neue Mitarbeiter und durch Stiftung eines eigenen Vereins (Marienverein zur Beförderung der katholischen Mission in Centralafrika) auch materielle Mittel. Jetzt konnte er 1852 im Lande der Bari (4° 9') zu Gondocoro und 1854 zu Angweyn (Heiligenkreuz) im Gebiete der Kyk-Neger (6°) zwei neue Stationen errichten. Beide entwickelten sich glücklich; leider zeigte es sich aber bald, daß diese Punkte wegen des mörderischen Klimas nicht von europäischen Missionaren behauptet werden konnten. Von 24 Priestern waren in sieben Jahren 16 gestorben. Knoblecher sandte darum 1856 acht begabte Negerknaben nach Europa, damit sie dort ausgebildet und später als Priester in ihrer Heimat verwendet werden könnten. Inzwischen wurde aber auch er körperlich so geschwächt, daß er sich zu einer Reise nach Europa entschloß. Er kam bis Neapel und starb hier am 13. April 1858. Von wissenschaftlichem Werthe sind seine Reiseberichte (Jahresberichte des Marienvereins, Wien 1852 bis 1858), seine Sammlungen für die Sprachen der Dinka und Bari (Hofbibliothek in Wien); seine ethnographischen und ornithologischen Sammlungen (Landesmuseum in Laibach). (Vgl. Mitterrutzner, J. Knoblecher, apostolischer Provicar der kathol. Mission in Centralafrika, Brixen 1869; Wurzbach, Biogr. Lexik. XII, 154 ff.). [Streber.]

Knox, John, der sogen. Reformator Schottlands, wurde 1505 im Dörfchen Gifford (Grafschaft Lothian in Südschottland) von begüterten Eltern geboren. Seine Mutter hieß mit ihrem Familiennamen Sinclair, weßhalb Knox in Zeiten der Gefahr im Briefverkehr das Pseudonym John Sinclair annahm. Nachdem er auf der Lateinschule zu Haddington seine erste Ausbildung empfangen, bezog er 1521 die Hochschule von Glasgow. Mit trefflichen Kenntnissen im Lateinischen und Griechischen ausgerüstet, wandte er sich dem Studium der aristotelischen Philosophie und scholastischen Theologie zu. Sein bedeutendster Lehrer war John Mair (Major), der an der Universität Paris als Professor und Schriftsteller sich einen Namen gemacht hatte und sich in dem Gedankenkreise Gersons und d'Ailly's bewegte. Zu Knox' bedeutendsten Mitschülern in Glasgow gehörte der nachmals als glänzender Humanist wie als gewissenloser Verleumder Maria Stuarts bekannte George Buchanan. Daß Knox das Sacrament der Priesterweihe empfangen hat, dafür besitzen wir das Zeugniß Beza's sowie dasjenige Winzets, der, mit seinen Verhältnissen auf das Genaueste bekannt, 1562 ihm jedes Recht zum Predigen bestritt und ihm nur den priesterlichen Charakter zuerkannte (Hewison I, 15: Zour lauchful ordination ... sen ze renunce and estemis that ordinatioun null). Als wahrscheinlichen Zeitpunkt, in welchem der Empfang der Priesterweihe stattgefunden, bezeichnet M'Crie das Jahr 1530. Ob Knox den Doctortitel in der Philosophie erworben, ist ungewiß; dagegen steht fest, daß er zeitweilig als Regens einer Klasse an der Hochschule in Glasgow, sowie als Lehrer der Philosophie wirkte. Auf die Dauer hielt er es beim Studium der Scholastik nicht aus; er wandte sich den Vätern zu, unter ihnen vorzugsweise zu Hieronymus und Augustinus (M'Crie 7).

Wann Knox mit der alten Kirche gebrochen und sich der Neuerung zugewendet, darüber fehlen sichere Anhaltspunkte. Der erste Mann, welcher öffentlich als Prediger des Protestantismus in Schottland auftrat, war Patrick Hamilton, der, zu Marburg unter Lambert von Avignon gebildet, am 28. Februar 1528 in St. Andrews als öffentlicher Irrlehrer nach damaligem Strafrecht den Tod erlitt. Andere Hinrichtungen folgten, während nicht wenige Schotten der Untersuchung durch die Flucht in das Ausland sich zu entziehen wußten. Einen Einblick in das Bekenntniß der schottischen Neuerer gewährt der vom Cardinalerzbischof David Beaton von St. Andrews 1540 gegen Sir John Borthwick angestrengte Prozeß. Dieser läugnete die geistliche Vollmacht des Papstes, bestritt den Gebrauch der Ablässe und den Cölibat und sprach der Geistlichkeit die Befähigung zum Besitz zeitlicher Güter ab. Das Verbot der Bischöfe gegen das Lesen der Bibel in der Volkssprache wurde durch

geheime Colportage umgangen und 1543 durch Parlamentsbeschluß sogar außer Kraft gesetzt. Zahlreiche Spottgedichte, welche die Mißbräuche der Kirche angriffen, die Verleihung der bedeutendsten Abteien an die unehelichen Söhne Jacobs V., endlich die Macht des seit 1535 von der Kirche abgefallenen Heinrich VIII. leisteten dem Protestantismus bedeutenden Vorschub. Der nach dem Abscheiden Jacobs V. (15. December 1542) für dessen Tochter Maria Stuart (geb. 8. December 1542) berufene Reichsverweser Graf von Arran mußte bald dem Cardinal Beaton weichen, welcher die Strafgesetze wider die Irrlehrer, u. a. gegen George Wishart, unnachsichtig zur Anwendung brachte. Beim Auftreten Wisharts begegnen wir zum erstenmal wieder John Knox, der nach seinem eigenen Zeugniß damals eifriger Protestant war (Tytler III, 42). Nachdem Wishart 1. März 1546 den Feuertod erlitten, bot die protestantische Partei, durch Heinrich VIII. aufgereizt und bestochen, Alles auf, um den Cardinal aus dem Wege zu räumen. Am 29. Mai 1546 wurde er von Norman Leslie in der Burg zu St. Andrews überfallen und ermordet. Knox erlaubte sich, die Bluthat in empörend rohen Worten zu beschreiben, die seine Bewunderer nur schwer zu erklären oder zu beschönigen vermögen (Knox, Hist. of Reform. I, 178), und nach Buchanan (Hist. XVI. sec. 42) gab es Leute, welchen die Ermordung des Prälaten als pulcherrimum facinus galt. Von diesem erschütternden Ereigniß an läßt sich Knoxens Laufbahn bis zu seinem Ende 1572 ohne Unterbrechung verfolgen.

Gleich nach dem Tode Beatons kam Knox in Begleitung der Barone von Ormisdon und Langniddry nach St. Andrews und hielt in engerem Kreise Vorlesungen über die heilige Schrift. Oeffentliches Auftreten auf der Kanzel lehnte er vorderhand ab, „um nicht dahin zu gehen, wohin Gott ihn nicht berufen habe". Erst in der öffentlichen Aufforderung, welche John Rough, ein abgefallener Mönch und nunmehriger Prädicant, von der Kanzel an ihn richtete, glaubte Knox einen Wink von Oben zu erkennen. Von da an stand ihm seine Berufung zum apostolischen Amt mit unerschütterlicher Sicherheit fest. Als der seit 1546 wieder mit der Regentschaft betraute Graf Arran sich von der Unmöglichkeit, die Burg von St. Andrews einzunehmen, überzeugte, wurde Hilfe von dem mit Schottland verbündeten französischen Hofe, wo Maria Stuart ihre Erziehung empfangen sollte, nachgesucht. Dem französischen Admiral Leone Strozzi mußte die Besatzung der Burg, mit ihr auch Knox, 31. Juli 1547 sich ergeben.

Zuerst nach Rouen, dann nach Nantes gebracht, hatte Knox 19 Monate lang das harte Loos eines Galeerengefangenen zu erdulden. Jede Betheiligung am katholischen Schiffsgottesdienst lehnte er ab. Eine Confession of Faith, die er damals *verfaßte, ist verloren* gegangen. Dagegen hat sich eine gleichzeitig von seinem Mitgefangenen Henry Balnaves ausgearbeitete Confession erhalten. Mit Knoxens Anmerkungen versehen, ist sie 1584 veröffentlicht worden (M'Crie 36). Im Februar 1549 erlangte er die Freiheit wieder und begab sich sofort nach England, wo unter dem Knaben-König Eduard VI. Erzbischof Cranmer erster theologischer Beirath der Krone war. „Dem fanatischen und eitlen Schotten" (Dixon III, 329) verschaffte Cranmer die Erlaubniß, zu predigen, und sandte ihn nach Berwick-on-Tweed an der schottischen Grenze. Mit dem Eifer eines Fanatikers wandte Knox sich in seinen Predigten zunächst wider die Liturgie des anglicanischen Abendmahls, indem er zum großen Aergerniß der Bevölkerung die Kniebeugung vor der Eucharistie bekämpfte und nur das „Sitzen am Tische des Herrn" gestatten wollte. Daß er hier aus Ueberzeugung handelte, bestreitet die neuere Forschung. „Lediglich der Congregation hat er damit geschmeichelt und die geheimen Wünsche derjenigen erfüllt, in deren Dienst er stand" (Dixon III, 330). Der Ruf Knoxens als Kanzelredner veranlaßte das Council of the North, ihn um eine Predigt während der Rathssitzungen in Newcastle zu bitten. Zugleich sollte ihm Gelegenheit geboten werden, sich darüber zu rechtfertigen, „weßhalb er die Messe Götzendienst nenne". In einer ebenso langweiligen wie heftigen Predigt entledigte er sich dieses Auftrages. Auch der berühmte Humanist und Freund von Thomas Morus, Bischof Tunstall von Durham, war gezwungen, Zeuge dieses unwürdigen Auftretens zu sein. Daß Knox vom Bischofe verfolgt wurde (M'Crie 41; Bale, Cent. XVI. 228), ist nicht erwiesen, denn ohne Zweifel würde der Reformator dieses Verfahren gerügt haben, als er bald darauf die Rede zum Druck brachte. „Weit wahrscheinlicher ist es vielmehr, daß Knox den Bischof verfolgte" (Dixon III, 331). In Berwick trat Knox in Beziehungen zu einer Frau Bowes, welche an Trübsinn litt; er tröstete dieselbe, benützte aber die Besuche, um die Hand ihrer Tochter Marjory zu gewinnen. Beide, Mutter und Tochter, begleiteten Knox in die Verbannung, obgleich der Gatte, welcher die Heirat der Tochter mißbilligte, noch am Leben war. Von Berwick nach Newcastle berufen, setzte Knox den Kampf gegen die englische Liturgie fort. In einer wüthenden Predigt 1552 wiederholte er seine Angriffe gegen die Katholiken, denen er Mangel an Unterwürfigkeit gegen die Krone vorhielt, wobei er indeß ebenso wenig den mit der Verwaltung des Nordens betrauten Grafen von Nordhumberland verschonte. Dieß hatte seine Vorladung nach London zur Folge, wo er Anfangs October 1552 vor dem König predigen mußte. Gerade damals ging die zweite Ausgabe des Prayer Book Eduards VI., welche die Kniebeugung beim Abendmahl vorschrieb, ihrer Vollendung entgegen. Knox benutzte diese Gelegenheit, um nochmals diese Cerimonie in einer Predigt auf das Heftigste anzufeinden. Am Hofe wie in den Kreisen der Bischöfe wurde die Rede

vielfach besprochen, worauf der Geheime Rath den Vertrieb der Ausgabe untersagte und Cranmer beauftragte, in Verbindung mit Ridley und Petrus Martyr das Gebetbuch zu verbessern. Als Kaplan Eduards VI. reichte Knox bald darauf seine gutachtliche Aeußerung ein über den Entwurf der 45 Artikel der Hochkirche. Sämmtliche Artikel billigte er; nur gegen den einzigen Artikel 38, welcher die Kniebeugung erlaubte, verwahrte er sich in einem besondern Actenstück. Die Folge war, daß die 45 Artikel auf 42 herabgesetzt wurden, und Artikel 38 eine Umgestaltung im Sinne Knorens erfuhr. Diese war aber im Grunde ein Compromiß, indem man die alte Rubrik mit der Forderung der Kniebeugung beibehielt, zugleich aber erklärte, dieselbe enthalte keinen Aberglauben. In dieser Gestalt gelangte die zweite Redaction des Prayer Book 1553 zur Veröffentlichung (Dixon 475—488). Auch Knox, der „Unbeugsame", vollzog nunmehr die Kniebeugung. Scharfen Angriffen, die man von Berwick aus dieserhalb gegen ihn richtete, hat er eine äußerst matte Erwiederung entgegengesetzt (Dixon III. 489—490). Lediglich um Knox dauernd vom Norden fernzuhalten, beantragte Northumberland bei Cecil seine Beförderung zum Bischum Rochester, was aber die Regierung ebenso wie Knox selbst ablehnten. Als Wanderprediger in Buckinghamshire umherziehend, machte er der alten Abneigung gegen die Kniebeugung wieder Luft, was seine Vorladung vor den Geheimen Rath wiederholt zur Folge hatte. Denn er stimmte den in Berwick eingetretenen Rath, sich der Liturgie zu conformiren, so lange es verboten werde, gern bereit zu haben (Dixon III. 491). Am 6. Juli 1553 starb Eduard VI. Die Thronbesteigung Königin Mariens rettete Knox vor Gefahr. Bei Berwick hatte er sich nach Dixon, der in der 30. Anm. 1554 meinte Knox, Hist. of Ref. I. 245.

Nachdem Knox in Dieppe von Calvin [illegible] Während Richard Cox, der Lehrer des verstorbenen Monarchen, dasselbe schützte, trat Knox für eine freiere Gestaltung der Liturgie ein. Damals richtete er auch jene „fromme Ermahnung an die Lehrer der göttlichen Wahrheit in England", worin er Königin Maria und ihre Räthe in unwürdigster Weise angriff (M'Crie 411). Nachdem Knox im Sommer 1555 in Genf als Prediger der englischen Gemeinde thätig gewesen, tauchte er im Herbst desselben Jahres in Edinburg auf. Maria von Lothringen, Wittwe Jacobs V. und Mutter der seit 1548 am französischen Hofe weilenden Königin Maria Stuart, war an Stelle des Grafen Arran 1554 zur Regentin berufen. Aufrichtig von dem Wunsche geleitet, die öffentliche Meinung zu versöhnen und die streitenden Parteien im Interesse der Aufrechthaltung der Ordnung zu vereinigen, ging sie in ihrer Kirchenpolitik von dem Grundsatz aus, die Neuerer seien zu dulden, wofern sie nicht öffentlich lehrten und den Frieden störten. Zufolge dieser Vergünstigung und unter dem Schutze des Erskine von Dun predigte Knox 1556 in der Grafschaft Angus und hatte hier Lord James Stuart, den Bastardbruder der Königin, Lord Lorne, Lord Erskine (Grafen Mar) und Lord Glencairn, drei Männer, die auf den nachmaligen Gang der Ereignisse entscheidenden Einfluß ausüben sollten, als Hörer. Vornehmlich suchte er damals jene Halben zu gewinnen, die, wie William Maitland, die Annahme beim katholischen Bekenntniß mit dem Besuch der protestantischen Predigt vereinbar hielten. In einer [illegible]

muthigte, noch an demselben Tage öffentlich in Edinburg zu predigen. Bald richtete er an die Regentin ein anmaßendes Schreiben, welches für die reformirten Prediger Schutz begehrte und die Regentin zur Annahme des neuen Glaubens aufforderte. „Vermehrt und erläutert" erschien das Schriftstück 1558 zu Genf (M'Crie 412). Der Ton der zweiten Auflage ist derart verletzend, „daß man es lächerlich finden würde, wenn es auch nicht anmaßend und profan wäre" (Grub II, 46). Zum Erstaunen seiner Anhänger nahm Knox im Laufe des Herbstes 1556 die Berufung als Prediger der englischen Gemeinde zu Genf an. Bedenkt man, daß der Fortgang der Reformation bis dahin wesentlich von ihm getragen war, und daß gerade damals nach Lage der weltlichen Gesetzgebung sein Leben in höchster Gefahr schwebte, so kann man ihm den Vorwurf der Feigheit nicht ersparen. Im Monat October 1556 erscheint Knox mit seiner Familie in Genf. Bald nach seiner im Juli erfolgten Abreise eröffnete man kirchlicherseits endlich das gerichtliche Verfahren wider Knox, erklärte ihn für einen Irrlehrer und ließ sein Bild auf dem Markt zu Edinburg verbrennen. Die Bischöfe mochten froh sein, daß sie ihrer Pflicht genügen konnten, ohne daß der weltliche Arm zum Blutvergießen schritt, aber den Protestanten stieg der Muth jetzt höher, weil sie in dem ganzen Verfahren Mangel an Entschiedenheit zu erkennen glaubten. Knox antwortete von Genf aus mit „der Berufung von dem grausamen und höchst ungerechten Spruch der falschen Bischöfe und Priester in Schottland, sammt Bitte an Adel, Stände und Gemeinden desselben Reiches" (M'Crie 412). In formaler Beziehung betonte er, in Schottland habe er sich zur Zeit der Gerichtsverhandlung nicht aufgehalten, eine rechtskräftige Vorladung sei ihm nicht zugegangen, die Richter endlich treffe der Vorwurf der Ungerechtigkeit und Incompetenz. Als gottgesandter Prediger aber lege er Berufung ein von der sichtbaren Kirche an die weltliche Obrigkeit, denn dieser liege die Pflicht ob, die wahre Religion zu schützen und ihre Feinde mit der Todesstrafe zu belegen (Grub II, 48). Bereits am 10. März 1557 sandten die Hauptförderer der Reformation, die Lords Glencairn, Lorne und James Stuart, an Knox die dringende Aufforderung zur Rückkehr nach Schottland. Als Gründe zog man an: die Verachtung, welcher die Mönche anheimgefallen, das gänzliche Schwinden der Verfolgung und die ständigen Fortschritte der Reformation. Unter Billigung Calvins kam Knox der Einladung nach. Am 24. October 1557 in Dieppe angekommen, sah er sich indeß durch ungünstige Nachrichten aus Schottland vorderhand gezwungen, auf dem Festlande zu bleiben. In Dieppe leitete Knox die durch Genfer Kaufleute daselbst gebildete Gemeinde und richtete von dort zwei Sendschreiben nach Schottland. Im Briefe vom 1. December 1557 warnte er die Protestanten vor Papisten und Wiedertäufern, welche *geneigt seien, jede sittliche* Ausschreitung auf Rechnung der protestantischen Lehre zu setzen. Am 17. December wandte er sich an den Adel, den er zu christlichem Leben aufforderte. Nachdem er im Januar 1558 nach Genf zurückgekehrt war, entfaltete Knox eine ausgedehnte literarische Thätigkeit. Er betheiligte sich an der englischen Uebersetzung der Genfer Bibel, brachte seinen an die Regentin 1556 gerichteten Brief zum Druck unter dem Titel The Copie of a Lettre delivered to the Laidie Marie, Regent of Scotland, Geneva 1558, und veröffentlichte, wie schon erwähnt, seine Berufung wider die Strassentenz der schottischen Bischöfe. Der letztern war eine „Ermahnung beigefügt, in welcher er den Ständen und dem Adel erklärt, daß ihnen gemäß natürlichem und göttlichem Rechte die Pflicht der Ausrottung des Götzendienstes obliege (M'Crie 706). Alle Schranken des Anstandes aber riß Knox 1558 ein mit seinem „ersten Trompetenstoß gegen das Regiment der Frauen" (The first Blast of the Trumpet against the monstruous Regiment of Women). Die Ausübung der Regierungsgewalt durch Frauen, das ist der Grundgedanke, widerstrebe dem Naturrecht wie der Offenbarung und führe den Umsturz staatlicher Ordnung herbei. Die zündenden Worte Knoxens an den Adel wurden schon im December 1557 Veranlassung zur Stiftung jenes Bond, in welchem die Führer der Protestanten sich verpflichteten, treue Prediger zu bestellen und mit Lebensgefahr das Wort Gottes zu schirmen. Die Gemeinde Christi ward der Gemeinde Satans gegenübergestellt und die letztere, d. i. die katholische Kirche, mit dem Bann belegt (Keith I, 154). Die Lords des Covenant vertrieben alsbald die katholischen Geistlichen, führten das englische Prayer Book ein, beriefen Vorleser und richteten an Knox nochmals die Aufforderung, auf dem Kampfplatz zu erscheinen. Während Knox zögerte, spitzten die Gegensätze sich immer schärfer zu. Die Thatsache, daß die Hinrichtung des Pfarrgeistlichen Walter Mylne wegen Irrlehre (1558) durch den weltlichen Arm versagt und durch einen Beamten des Erzbischofs Hamilton vorgenommen werden mußte; die Kühnheit, mit welcher die Congregation Ende November 1558 der Regentin ihre Forderungen überreichte; endlich die auf dem letzten Nationalconcil unter Primas Hamilton 1. März 1559 zu Edinburg in Sachen der Disciplin gefaßten Beschlüsse ließen erkennen, daß eine tiefe Erschütterung der öffentlichen Verhältnisse bevorstehe.

Die zusehends steigende Kühnheit der Prediger beantwortete die Regentin mit Vorladung derselben nach Stirling auf den 10. Mai 1559. Knox, der schon im Januar 1559 Genf verlassen hatte, aber infolge der Verweigerung eines Passes durch Königin Elisabeth von England vorläufig in Dieppe Aufenthalt genommen hatte, landete 2. Mai in Leith. Alsbald wurde er geächtet, entkam aber glücklich nach Dundee und genoß hier unter dem Schutz der reformirten Barone vollkommene Sicherheit. An der Spitze der

wegen Nichterscheinens geächteten Prädicanten einherziehend, hielt Knox 11. Mai in der Pfarrkirche zu Perth eine tiefaufregende Predigt wider den „Götzendienst", d. h. die katholische Bilderverehrung, welche den Sturz der alten Kirche einleitete. Außer der Johanneskirche wurden die Klosterkirchen der Dominicaner und Franciscaner durch den fanatisirten Pöbel in Schutthaufen verwandelt. Das nämliche Geschick ereilte die altberühmte Stiftung der Könige, das Karthäuserconvent, und das berühmte Kloster Cupar. Durch Vermittlung des Lord James Stuart kam eine Vereinbarung zwischen der Regentin und den Rebellen zu Stande. Jetzt berief der Adel die Congregation nach St. Andrews. Zwei Predigten, die Knox auf der Reise dahin zu Crail und Anstruther hielt, riefen neue Stürme gegen die Bilder hervor. Dem Primas Hamilton zum Trotz predigte Knox 11. Juni 1560 im Dom von St. Andrews, wobei das Evangelium von der Austreibung der Käufer willkommene Veranlassung gewährte, um zum Ikonoklasmus aufzufordern. Ehe die Sonne unterging, hatte die bethörte Menge das berühmte Bauwerk mit all' seinen Schätzen in Metall, Glas und Pergament in einen Schutthaufen verwandelt, „den man", bemerkt Lawson, „mit Recht ein Denkmal Knoxens nennen darf" (Keith I, 205). Bald sanken die Convente der Benedictiner und Cistercienser in Lindores und Balmerino, sowie die Krönungsabtei in Scone nebst der Abtei Holyrood (Heiligkreuz) in Trümmer. Auf dem Zuge von Perth nach Edinburg rastete die Congregation am 28. Juni 1559 in Linlithgow, wo der Humanist Ninian Winzet in öffentlicher Disputation mit Knox die wirkliche Gegenwart Christi im heiligen Altarssacrament vertheidigte (Hewison p. XXVIII). Als die Regentin zur Unterwerfung der Congregation, die im Sommer 1559 die Abteien der Benedictiner in Dunfermline, Paisley und Kilwinning vernichtete, französische Truppen kommen ließ, wurde sie auf Grund eines von Knox erstatteten Gutachtens durch die Lords abgesetzt. „Die Königin-Regentin", meldete er einem englischen Agenten, „ist heute ihrer Auctorität entkleidet worden. Der König und die Königin von Frankreich (Franz II. und Maria Stuart) werden so lange anerkannt, als sie unseren begründeten Forderungen nicht entgegentreten" (Grub I, 73). Beschützung des alten Glaubens zog also nach Knox den Verlust der Krone nach sich. Dieses Verfahren Knoxens war ein Act offener Empörung (Tytler III, 112). „Schon damals hatte die Bewegung den Charakter der Reform verloren, sie wurde zur Revolution. Denn Knox bekannte sich zur Theorie der Volksrechte und bürgerlichen Freiheit, aber mit einem bezeichnenden Vorbehalt — der Prophet des Herrn sollte über unbequeme Regenten den Bann verhängen" (Skelton I, 216. 218). Nun bemühte er sich, Königin Elisabeth, bei der sein Name nicht genannt werden durfte, für die Sache der Congregation zu gewinnen, und ging 1559 so weit, daß er die Einführung des Ordinals Eduards VI. gestattete, welches er in Frankfurt am Main auf's Aeußerste bekämpft hatte. Knox, der geschworene Feind des Weiberregiments, versicherte Elisabeth brieflich, „ihre Unzufriedenheit mit ihm müßte ihn ohne das Zeugniß eines guten Gewissens zur Verzweiflung treiben" (Tytler III, 102). Wirklich gelang es ihm, Elisabeth zu gewinnen, und von ihren Truppen unterstützt, eröffnete die Congregation 14. April 1560 den Krieg wider die Regentin Maria von Guise. Indeß starb diese edle Frau nach längerem Siechthum, standhaft im Bekenntniß des katholischen Glaubens, 10. Juni 1560 zum großen Nachtheil des Reiches und der katholischen Religion. In unwürdigster Weise hat Knox das Andenken „der besten und weisesten Frau ihrer Zeit verunglimpft, und zweifellos ist die Verweigerung des christlichen Begräbnisses der Regentin auf seine Einwirkung zurückzuführen. Knoxens unerwiesene Behauptungen über den sittlichen Charakter der Regentin sind oft genug, aber niemals über Gebühr gerügt worden" (Grub II, 76). Auf Grund des zwischen England und Schottland am 8. Juli 1560 zu Edinburg abgeschlossenen Vertrages versammelte sich 1. August ein neues Parlament zur Erledigung der Religionsfragen. Während der Verhandlungen suchte Knox in Edinburg durch eine Reihe von Predigten über den Propheten Aggäus, in denen er nach eigenem Geständniß „ausnehmend heftig" auftrat, den revolutionären Geist seiner Anhänger rege zu halten. Die Folge davon war die Einreichung eines Antrages zur Abschaffung des katholischen Glaubens. „Ohne Zweifel empfing diese Bittschrift die Genehmigung des Reformators, wenn sie nicht dessen eigenstes Werk war" (Tytler III, 128). Alsbald legten die Protestanten dem Parlament ihr Glaubensbekenntniß vor, welches dann am 17. August als alleinberechtigt angenommen wurde. Am 24. August unterdrückte das Parlament die katholische Kirche und belegte die weitere Abhaltung ihres Gottesdienstes mit Verlust der Güter, Verbannung und Todesstrafe.

Mit der ganzen Macht seiner Person trat Knox nunmehr für die Befestigung des neuen Glaubens durch Gewaltmittel schlimmster Art ein. Unter seinem Einfluß unterdrückte die erste General Assembly im December 1560 eine Reihe trennender Ehehindernisse; gleichzeitig genehmigte sie das von Knox entworfene Buch der Disciplin. Im Monat Januar 1561 betheiligte sich Knox zu Edinburg an einer Disputation, bei welcher ihm seitens der Katholiken der berühmte John Lesley, nachmaliger Bischof von Roß und Berather Maria Stuarts, Alexander Anderson, Principal des King's College u. A. gegenüberstanden. Knoxens frivole und satirische Bemerkungen über diese Verhandlung wie über andere Punkte scheinen die Aussage Lesley's über ihn zu rechtfertigen, „daß nämlich zügellose Frechheit mit schnellem Fluß sich bei ihm gepaart habe" (Keith III, 32). Am 19. August 1561 landete Maria Stuart, Wittwe Franz' II., in Leith,

der Hafenstadt Edinburgs. In der katholischen Religion erzogen und aufrichtig derselben ergeben, versprach sie in einer Proclamation die Berufung eines Parlaments zur Erledigung der Religionshändel; bis dahin aber sei keinem Theile die Freiheit der Religion zu verkümmern. Sofort begann Knox auf der Kanzel wider die Messe zu toben. Um den Zorn der Menge gegen die Königin noch mehr zu entflammen, fügte er die Bemerkung bei: eine Landung von 10 000 feindlichen Soldaten zur Unterdrückung der wahren Religion sei nicht so schlimm als eine einzige Messe (Knox, Hist. of the Reform. II, 276). Allein im Laufe des Jahres 1562 erstanden Knox zwei machtvolle Gegner an Winzet und Abt Kennedy. Zunächst übersetzte Winzet das am 19. November durch René Benoist, Doctor der Sorbonne und Hofkaplan der Königin, an Knox gerichtete offene Sendschreiben in die altschottische oder gälische Sprache; dann gab er seinen „ersten Tractat" gegen die Protestanten heraus und übersandte am 15. Februar 1562 in drei Fragen an Knox die Aufforderung, seine kirchliche Sendung zu beweisen. Diese Fragen erschienen nachmals in Nr. 32—34 des „Buches der 83 Fragen", welches Winzet 1563 in Antwerpen herausgab (Hewison I, 96—99). Auf diese Fragen hat Knox wohl in seinen Predigten angespielt, aber nie eine schriftliche Erwiederung geliefert. Sie sind eben nicht zu beantworten, weil seine Sendung aller Berechtigung ermangelte. Ungehalten über das Schweigen des redegewandten Reformators, richtete Winzet am 3., 10. und 12. März 1562 an Knox drei Briefe mit der Bitte um Antwort. Das Ergebniß war waist wynd agane (Hewison I, 37). Jetzt schrieb Winzet „den letzten Posaunenstoß wider die anmaßliche Auctorität Knoxens". Die Antwort der Protestanten bestand in der am 21. Mai 1562 erfolgenden Beschlagnahme der Druckerpresse Winzets, welcher mit genauer Noth durch die Flucht sein Leben rettete. Am 20. Februar 1563 übersandte Winzet von Antwerpen aus an Knox das „Buch der 83 Fragen" (Hewison I, 48—140), welche in knappen Sätzen eine treffliche Erklärung der katholischen Religion enthalten. Auch diese Fragen hat der Reformator unbeantwortet gelassen. Neben Winzet erhob sich Quintin Kennedy, Abt der Cluniacenser in Crossraguel, gegen Knox. Bereits im Februar 1562 setzte er Knoxens Predigt wider die Messe die Ane Oratioun entgegen. Auf seiner Reise nach Galloway hielt Knox am 28. September 1562 in Mayboll eine Disputation mit Kennedy. Während dieser für das heilige Meßopfer eintrat, bestritt Knox sogar dem letzten Abendmahl den Charakter eines Opfers und läugnete außerdem die Vollmacht der Kirche zur endgültigen Entscheidung in Glaubenssachen. Knox veröffentlichte 1563 zu Edinburg einen Bericht über die Disputation, welche sich drei Tage hinzog, aber jedes Erfolges entbehrte (M'Crie 413). In der Schrift Querimonia super Knoxii fraude et impietate (Mackenzie, Writers III, 69) wandte Kennedy sich gegen die vom Reformator beliebte willkürliche Auslegung der Schrift.

Knoxens Verhalten gegen die Königin Maria Stuart war stets überaus gehässig; zeitlebens verfolgte er sie wegen ihrer Standhaftigkeit in der katholischen Religion als Götzendienerin mit glühendem Haß. Gleich bei der ersten Unterredung, zu welcher die Monarchin ihn wegen seiner tobenden Ausfälle im September 1561 beschied, bekämpfte er das Ansehen der Kirche mit den für seine eigene Stellung vernichtenden Worten: „Sie sollen Gott glauben, der da klar in seinem Wort redet." Daß sie ein durchaus verhärtetes Herz besitze, stand ihm damals als Ueberzeugung fest (Knox, Hist. of Reform. II, 286). Die frivole Sprache, die er sich bei der feierlichen Eröffnung des ersten Parlaments durch Maria 26. Mai 1563 gestattete, ist dem Protestanten Lawson ein Beweis, „daß sie wie so viele andere gemeine Aeußerungen dieses Mannes weit unter der von ihm beanspruchten Würde liegt und sein unersättliches Verlangen bekundet, die Königin selbst da der Verachtung preiszugeben, wo auch nicht der leiseste Grund obwaltete" (Keith II, 199). Daß das Parlament weder den Vertrag von Edinburg vom Juli 1560, noch die katholikenfeindlichen Gesetze und die Magna charta der Reformation vom August 1560 bestätigte, versetzte Knox in helle Wuth. Dem Grafen von Moray (James Stuart, Bastardbruder der Königin) kündigte er deßhalb die Freundschaft auf und schleuderte dem Adel beim Schluß des Parlaments wegen grenzenloser Undankbarkeit heftige Vorwürfe entgegen (M'Crie 205). Scharfen Tadel sprach er bei der nämlichen Gelegenheit unter Hinweisung auf Maria's Ehe mit ihrem Vetter Darnley darüber aus, „daß ein Ungläubiger (und alle Papisten sind Ungläubige) eurer Königin Haupt wird". Die nämlichen Vorwürfe wiederholte Knox persönlich vor der Königin, worüber Maria in Thränen ausbrach und ihm befahl, sich zu entfernen. In der berühmten Disputation mit dem Staatssecretär Maitland von Lethington entwickelte Knox 1565 Grundsätze, „welche direct zur Anarchie führen" (Skelton II, 50); sein Prädestinatianismus beherrschte dabei in verhängnißvoller Weise seine Lehre über die obrigkeitliche Gewalt und die Pflicht der Unterthanen zum Gehorsam. Die Herbheit der Kritik, mit welcher er die Königin und ihre Hofdamen verfolgte, übte er auch an seiner eigenen Frau. „Seine Briefe enthalten Anspielungen auf dieselbe, die kein Mann von natürlichem Zartgefühl dem Papier anvertraut hätte" (Skelton II, 74). Dabei trug der Reformator, der schon drei Jahre Wittwer war, keineswegs Bedenken, im Monat März 1564, obgleich fast 60jährig, Margaret Stewart, die Tochter des Lord Ochiltree, zu heiraten. Am 19. August 1565 besuchte König Darnley, dem tiefere religiöse Bildung und Festigkeit des Charakters abging, Knoxens Predigt zu St. Giles in Edinburg. Hierbei sprach der Redner über Könige, welche Kinder

sind, mit einer solchen Dreistigkeit, daß er zeitweilig vom Predigtamt suspendirt wurde. Die Rede selbst beförderte Knox bald darauf zum Druck (M'Crie 413). Den Sommer 1565 verbrachte Knox auf Visitationsreisen und verfaßte während derselben die „Formel des Bannes" und die „Abhandlung über das Fasten" (M'Crie 231. 415). Am 9. März 1565 nahm mit der Ermordung des königlichen Privatsecretärs David Riccio jene lange Kette von Verschwörungen ihren Anfang, die erst mit Maria's Tode 1587 ihr Ende erreichten. Daß Knox thätigen Antheil an der Blutthat gehabt, ist nicht zu erweisen; dagegen steht fest, daß er um dieselbe wußte und sie billigte. Gleich nach Vollbringung des Mordes ergriff er die Flucht nach der Grafschaft Kyle im Südwesten des Landes und wagte sich erst nach der Absetzung Maria Stuarts wieder nach Edinburg (Hosack I, 145). Ende 1566 ward er zeitweilig von der General Assembly nach England beurlaubt und erließ vor der Abreise ein Rundschreiben an die vornehmsten schottischen Protestanten wider das königliche Decret vom 23. December 1566, welches dem Primas Hamilton die Ausübung der geistlichen Jurisdiction gestattete. Erst nachdem die Königin im Monat Juni 1567 im Schloß Lochleven eingekerkert worden, erschien Knox wieder und predigte bei der Krönung Jacobs VI., welche auf Grund einer erzwungenen Thronentsagung der gefangenen Königin am 27. Juli 1567 in Stirling vollzogen wurde. Trotz seines Einspruchs nahm Adam Bothwell damals die Cerimonien der alten Kirche, insbesondere die Knox so verhaßte Salbung, am König vor. Er selbst kannte solche Rücksichten nicht; seine Festrede über 4 Kön. Kap. 11 athmete glühenden Haß wider Maria Stuart.

Knox sah sich nunmehr seiner Hauptgegnerin entledigt, konnte aber die ersehnte Ruhe nicht genießen. Während der letzten fünf Jahre seines Lebens verzehrte er sich in unfruchtbaren Bemühungen zur Vernichtung des wehrlosen Schlachtopfers, wie in wehmüthigen Klagen über die schimpfliche Behandlung der Prediger durch die Congregation und den Niedergang der Religion und Sittlichkeit. Bei dem im December 1567 durch den Regenten Grafen Moray berufenen Parlament predigte Knox, mußte aber zu seinem Schmerz erleben, daß man die zur Erhöhung des Einkommens der Prediger von ihm gestellten Anträge ablehnte (M'Crie 396). In Verbindung mit dem Regenten suchte er Maria Stuart, die nach der unglücklichen Schlacht von Langside 2. Mai 1568 sich nach England begeben, dem Tode zu überantworten. Am 2. Januar 1570, dem nämlichen Tage, an welchem der Regent bei der englischen Regierung den Antrag auf Auslieferung seiner königlichen Schwester stellte, richtete Knox an den Staatssecretär Cecil jenes berüchtigte Schreiben, dessen dunkle Wendungen übereinstimmend auf den Plan der Ermordung Maria Stuarts gedeutet werden (Tytler III, 318; Hosack I, 410). Am 23. Januar 1570 fiel Moray durch die Kugel eines Mörders in Linlithgow; Knox hielt dem Verstorbenen die Leichenrede. Indeß mußte er jetzt erleben, daß der schottische Adel eine für Maria Stuart günstige Haltung annahm. Diese Thatsache, sowie Krankheit und die erbitterten Streitigkeiten mit Kirkaldy von Grange, dem Commandanten des Schlosses in Edinburg, raubten dem „Reformator" alle Lebenslust. Die Beinamen „Mörder und Halsabschneider", die Kirkaldy von Knox empfing, erwiederte er mit dem Vorwurf, „Knox dürste nach unschuldigem Blut". Kirkaldy, der in Verbindung mit einem großen Theil des Adels seit dem Fall des Regenten zu tiefem Aerger Knox' offen für die Königin eingetreten war, wollte damit dessen schmähliche Haltung gegenüber Maria Stuart brandmarken (Hosack II, 154). Mit seiner Umgebung in Edinburg zerfallen, begab Knox sich im Mai 1571 nach der Universitätsstadt St. Andrews; allein seine derben Vorträge verfehlten beim Publikum, das sich vor den breiten Volksmassen Edinburgs durch höhere Bildung auszeichnete, ihre Wirkung. Aus dem Kreise seiner dortigen Gegner ist der Prediger Archibald Hamilton zu erwähnen, der nachmals zur Kirche zurückkehrte und durch treffliche Controversschriften in Paris glänzte. Während seines Aufenthalts in St. Andrews trat Knox in Briefwechsel mit dem in Paris weilenden schottischen Jesuiten James Tyrie. Des letztern Bruder hatte sich der Reformation zugewendet, was den Ordensmann veranlaßte, ihm in einem wohldurchdachten Schreiben die Natur des neuen Glaubens darzulegen. Das Schreiben führte zu einer Correspondenz mit Knox, welcher Tyrie's Ausstellungen in der Answer to a letter of a Jesuit named Tyrie 1572 zu bekämpfen suchte. Im Ganzen ist die Antwort maßvoll gehalten, nur gegen den Schluß ist von einem „gänzlichen Verderbniß der katholischen Lehre die Rede" (M'Crie 413). Tief schmerzte Knox die unfreundliche Haltung des Adels gegen die Prediger. Von einer vollständigen Säcularisation der alten Beneficien wurde Umgang genommen. Dagegen beschloß man, „Bisthümer und andere reiche Pfründen gewissen Dienern am Wort zu überlassen, jedoch mit der Bedingung, daß diese vor der Besitzergreifung den größten Theil der Einkünfte dem mit dem Patronatsrechte bedachten Adel zu überlassen verpflichtet seien" (M'Crie 260).

Auf der General Assembly zu Leith im Januar 1572 klagte Prediger David Ferguson über die Lage der Kirche in erschütternden Worten: „Heute wird Christus bei uns beraubt, denn was zum Unterhalt der Diener der Kirche dienen sollte, wird Weltleuten, Hofschranzen, Aufrührern und Miethlingen geschenkt. Die Armen sterben vor Hunger, die Kirchen und Tempel zerfallen wegen Mangels an Predigern und Gehältern, und die Schulen gehen zu Grunde." Knox billigte diese 1573 in Druck gegebene Anrede, und „mit meiner sterbenden Hand, aber frohem Herzen" pries er

Gott, der seiner Kirche ein solches Licht geschenkt. In der That: „Mit den Früchten der Reformation war Knox äußerst unzufrieden, sein Einfluß sank beständig, er fühlte sich vereinsamt. ‚Jezabel' war verbannt, die Prediger siegreich, aber bei alledem wollte die Kirche nicht blühen" (Skelton I, 26). Nach Edinburg zurückgekehrt, starb Knox daselbst 67jährig am 24. November 1572 und erhielt auf dem Kirchhofe St. Giles seine letzte Ruhestätte.

Von einem besondern theologischen Lehrgebäude ist bei ihm keine Rede; er hat lediglich das System Calvins angenommen, welches in der Doctrin prädestinatianisch, in der Verfassung demokratisch ist. Seine Confession of Faith hat man „schwach und arglistig" gerade da genannt, wo sie die unterscheidenden Merkmale der rechten protestantischen Kirche zu bestimmen unternimmt (Skelton I, 263). Wenn politische Rücksichten sich aufdrängten, hat Knox wiederholt seine theologischen Anschauungen geopfert. Das Zeugniß, welches der Regent Morton am Grabe des „Reformators" ablegte: „Hier ruht der Mann, welcher nie das Antlitz eines Menschen fürchtete", steht mit dem Thatbestand in offenem Widerspruch. Sein Toben wider das heilige Meßopfer grenzt an Wahnsinn. „Aber nie hat er den Beweis erbracht, daß die wirkliche Gegenwart Christi in der Eucharistie höhere Anforderungen an den Glauben stellte, als die Geheimnisse der Menschwerdung und Auferstehung" (Skelton I, 76). Seine rein skeptische Richtung paarte sich mit einem Hang zum Aberglauben, von welchem die Geschichte charakteristische Züge berichtet (Skelton I, 194). Als Redner empfing Knox von den Zeitgenossen den Beinamen „der Donnernde". Nicht selten hielt man seine Predigten, die bei aller Härte der Lehre mit Erfolg an die Leidenschaften des Volkes sich wandten, für politische Ereignisse. Aber schon mit der Ankunft Maria Stuarts trat hier ein Wendepunkt ein. Sein anmaßendes Wesen und die Heftigkeit seiner Angriffe am Orte des Gebetes gereichten seinen Feinden zur Genugthuung, während sich alte Freunde von ihm abwandten. Knoxens Geschichte der Reformation, von den heftigsten Ausfällen wider seine Gegner erfüllt, ist gänzlich unzuverlässig, „jede seiner Mittheilungen muß auf ihre Quelle geprüft werden" (Skelton I, 25). Den Umsturz der alten Kirche hat Knox durchaus nicht vermittels der überzeugenden Kraft seines Evangeliums, sondern lediglich durch die Anwendung brutaler Gewalt erreicht. „Er überzeugte, wie ein Schmiedehammer überzeugt" (Skelton II, 77). Als Charakter kann der Vater der schottischen Reformation nur tiefes Bedauern erwecken. Kein Zug von Milde und Versöhnung glänzt in ihm. Wahrhaft grauenerregend ist die unaufhörlich gestellte Forderung auf Vernichtung „der Götzendiener" (der Katholiken), sowie der unauslöschliche Haß gegen seine rechtmäßige Königin. Die ausschlaggebende Betheiligung des Adels an der Neuerung wurzelte in dem Streben nach dem Besitz der ausgedehnten Kirchengüter, welche derselbe sich derart ausschließlich aneignete, daß die Prediger darben mußten. „Im Verkehr mit seinen Mitmenschen war Knox oft gewissenlos, manchmal, wenn auch selten, unehrlich" (Skelton II, 75). Dem englischen Gesandten Sir James Croft suchte er klar zu machen, daß es England ungeachtet des Bündnisses mit Frankreich erlaubt sei, der Congregation in Schottland Hilfstruppen zu senden, „denn im Kriege dürfen eure Unterthanen jeder Nation und jedem Fürsten um deren Sold dienen" (Keith I, 398). Vielfach hatte schon Knox selbst den Verfall der Sittlichkeit zu beklagen. Die Folgen der Reformation für das geistige Leben der Nation bezeichnet die neueste protestantische Forschung als „ausnehmend verhängnißvoll" (Skelton II, 72). Die ruhige und vielverheißende Entwicklung, in welche das schottische Volk beim Ausgang des Mittelalters auf allen Gebieten des höhern geistigen Lebens getreten, wurde durch Knox zerstört und die Nation um Jahrhunderte zurückgeschleudert. Unersetzliche Schätze der Kunst und Literatur, sowie die Schöpfungen der Charitas haben die wilden, durch Knox entfesselten Gewalten zerstört. Zwei Jahrhunderte dauerte es, ehe Hume, Burns und Scott Schottland wieder einen Platz in der Weltliteratur eroberten, aber gerade diese Männer „erhoben sich kühn gegen die Ueberlieferungen Knoxens" (Skelton II, 73). Heute bekennen die besten protestantischen Forscher, „daß Fanatismus, ungemäßigter Eifer, grausame Unduldsamkeit, bilderstürmende Ausschreitungen die schottische Reformation charakterisiren". In der That, „nach 100jährigem Kampfe hat die von Knox errichtete Kirche sich ausgebrannt, ohne daß es ihr gelungen wäre, den Adel auf der einen, den nüchternen Verstand der mittleren und niederen Klassen auf der andern Seite an sich zu ziehen. Die auf blindem Fanatismus beruhende Religion entartete in die erbärmlichen Secten der Covenanters und Cameronians" (Skelton II, 70. I, p. XXXIX).

Literatur. The Works of John Knox, edit. David Laing, 6 vols., Edinburgh 1864; Thom. M'Crie, Life of John Knox, 7. edit., Edinb. 1884; Ninian Winzet, Certain Tractates, edit. J. Hewison, Edinb. 1888; Rob. Keith, History of the Affairs of Church in Scotland, edit. Lawson, 3 vols., Edinb. 1845; G. Grub, Eccl. History of Scotland, 4 vols., Edinb. 1861; J. Walsh, History of the Catholic Church in Scotland, Glasgow 1874; R. W. Dixon, History of the Church of England from the Abolition of the Roman Jurisdiction, 3 vols., London 1884; J. Tytler, The History of Scotland, 4 vols., Edinb. 1879; John Hosack, Mary Queen of Scotland and her Accusers, 2 vols., Edinb. 1870; J. Skelton, Maitland of Lethington and the Scotl. of Mary Stuart, 2 vols., Edinb. 1888; Fr. Brandes, John Knox, Elberf 1862; A. Belles-

heim, Geschichte der katholischen Kirche in Schottland, 2 Bde., Mainz 1883. [Bellesheim.]

Knut, s. Canut.

Knutsen, s. Conscientiarii.

Kodde, van der, s. Collegianten.

Koelde, Theodorich, s. Dietrich von Münster.

Köllin (Kollin, a Colle), Konrad, ein Theologe des Dominicanerordens, wurde um 1476 in Ulm geboren und trat daselbst in den Orden. Nachdem ihn das Generalcapitel 1507 als Lehrer der Theologie nach Heidelberg gesandt hatte, las er dort mit so großem Beifalle über die Summa theologica des hl. Thomas, daß die Universität den Ordensgeneral und spätern Cardinal Cajetan (s. d. Art.) bat, die Drucklegung dieser Commentare zu befehlen. Der General, welcher selbst einen ähnlichen Commentar bearbeitete, ertheilte 1511 die Auctorisation, und es erschienen nun, nachdem Köllin schon 1510 Regens des Studienhauses der Dominicaner in Köln geworden war, Scholastica commentaria in primam secundae Angelici S. Thomae Aq., Colon. 1512, Venet. 1589. 1602. Die Ausgabe der übrigen Theile verhinderte seine Bescheidenheit, wie er denn auch später nur durch die inständigsten Bitten der Brüder bewogen werden konnte, die Quodlibeta viginti septem per modum dialogi concinnata, penitissima moralis theologiae arcana scire volentibus oppido idonea, Colon. 1523, erscheinen zu lassen. Sein Ansehen in Köln war sehr bedeutend. Noch 1545 nannte ihn der Calvinist Bullinger (s. d. Art.), welcher einst sein Schüler gewesen war, in einem Briefe (Ztschr. des Bergischen Gesch.-V. VI, 205) den egregius Thomista; auch Reuchlin, dessen „Augenspiegel" 1511 der Kölner Facultät zur Censur vorgelegt worden war, wandte sich an ihn, damit Köllin zu seinen Gunsten eintrete (den Briefwechsel s. in der Bibl. des literar. V. in Stuttgart CXXVI, 140 ff.). Seit 1526 wird Köllin als Prior des Kölner Conventes erwähnt; bald darauf erhielt er auch das Amt eines Inquisitors für Mainz, Trier und Köln. Sein Tod erfolgte zu Köln am 26. August 1536. Als Polemiker bekämpfte er Luthers lascive „Auslegung des siebenten Capitels der ersten Epistel St. Pauli an die Corinther" (bei Walch VIII, 1064 ff.) in einer scharfsinnigen, exegetischen und patristischen Untersuchung Eversio Lutherani Epithalamii, begonnen wahrscheinlich schon 1524, gedruckt 1527, nach den Typen bei Quentel in Köln. Eine weitere Schrift Adversus caninas Martini Lutheri nuptias, adversusque alia ejusdem, vel gentilibus abhominabilia paradoxa, opus novum, Tubing. 1530, ist nicht, wie manchmal aus dem bloßen Titel geschlossen wurde (Walch, Gesch. der Kath. v. Bora, Halle 1752, I, 160, und J. Franck in der Allg. deutschen Biogr. XVI, 480), gegen Luthers Hochzeit geschrieben, sondern bildet die Fortsetzung (liber secundus) der Eversio und richtet sich gegen Luthers widerchristliche Anschauungen von der Ehe und der Ehescheidung (quod pene instar canum Christifidelibus impudentes et pene vagas indulserit nuptias). — Konrad Köllin wird bisweilen mit seinem Bruder Ulrich verwechselt, der gleichfalls Dominicanerprior war und sich 1531 der Einführung der Reformation in Ulm energisch widersetzte. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 100; Hartzheim, Bibl. Colon., Colon. 1747, 63 sq.; Veesenmeyer in Stäudlins Kirch.-histor. Archiv 1825, 471 ff.; Derf., Beiträge zur Gesch. des Reichstags in Augsburg, Nürnberg 1830, 74 ff.) [Streber.]

Köln am Rhein. A. Die Stadt bildete einst den Hauptsitz der Ubier (Oppidum Ubiorum). Sie empfing um 50 n. Chr. durch die in der Ubierstadt geborene Julia Agrippina, die Tochter des Germanicus und Gemahlin des Claudius, eine Colonie römischer Veteranen und führte fortan den Namen Colonia Agrippina Ubiorum, Colonia Agrippinensis, Agrippinensium (Tac. Hist. 1, 57; 4, 20. 25. 55). So wurde Köln bald fast noch schneller als andere römische Provinzialstädte vollständig romanisirt, erhielt Capitol, Circus, Wasserleitungen u. s. w.; römische und griechische Literatur fand Eingang. Bei dem Bataveraufstande unter Civilis geriethen die in diesem Romanisirungsprozeß begriffenen Kölner in große Bedrängniß; die überrheinischen Stämme drangen auf Plünderung und völlige Zerstörung, und nur Civilis und die Wahrsagerin Velleda verhinderten dieselbe (Tac. Hist. 4, 63 sq.). Trajan gab Köln das jus italicum. Constantin begünstigte es sehr und baute daselbst eine mächtige Brücke über den Rhein. Um die Mitte des 4. Jahrhunderts erscheint Köln als große und volkreiche Stadt (Ammian. Marc. 15, 8; 16, 3; Zosim. 1, 38). Seine frühe Christianisirung ist sehr wahrscheinlich, und wenn man von Mainz (Ammian. 27, 10) auf Köln schließen darf, so hatte es in Mitte des 4. Jahrhunderts eine völlig christliche Bevölkerung. Kaiser Julian eroberte 356 Köln wieder, nachdem es im Winter vorher von den Franken belagert, erstürmt und geplündert worden war, und befestigte es wieder (Ammian. Marc. 16, 3). Im J. 388 setzte ein neuer Einfall der Franken die Stadt in Schrecken; das römische Heer zog sich in Köln zusammen, worauf der Feind über den Rhein zurückwich (Gregor. Turon. Hist. Franc. 2, 9). In den Stürmen der Völkerwanderung mag die Stadt viel gelitten haben. Damals fand das Blutbad zahlreicher britischer Jungfrauen in Köln statt: der Einfall der Angelsachsen, wie es scheint, hatte sie aus der Heimat dorthin geführt. Ihre große Anzahl, die man auf Tausende schätzt, und der Umstand, daß die Namen der elf hervorragendsten, Ursula an der Spitze, der Nachwelt aufbewahrt blieben, veranlaßte die Legende der elftausend Jungfrauen (s. d. Art. Ursula). Kurz nach dem Rückzuge Attila's, etwa um 456, sollen die Franken unter Chlodwigs Vater Childerich Köln genommen haben, ohne daß die Römer es

seitdem wiedereroberten; statt Agrippina hieß es nun Colonia (Bouquet II, 546. 649. 666). Doch noch im Annolied (Strophe 29) ist si geheizin Agrippina, und im Eggenliede (Strophe 1) heißt das Land, worin Köln liegt, Gripiar. Seit der fränkischen Eroberung erscheint Köln als die Hauptstadt der ripuarischen Franken. Wenigstens hatte der Ripuarierkönig Sigebert der Hinkende, der mit Chlodwig bei Tolpiacum gegen die Alamannen focht, hier seinen Sitz, und Chlodwig, welcher nach Sigeberts Ermordung Reich und Schätze erbte, wurde in Köln auf den Schild gehoben (Greg. Tur. 2, 40). Im Anfange des 6. Jahrhunderts traf man noch (fränkisches?) Heidenthum in der Nähe der Stadt, ein Idol in einem Haine, der reich mit Weihgeschenken behangen und zu Opfern und Gelagen ausgerüstet war (Greg. Tur. Vitae Patrum 6). Köln zählte seit der Theilung des Reiches nach Chlodwigs Tod zu den namhaftesten Provinzialstädten Austrasiens. Nach dem Bruderkriege zwischen Theodorich von Burgund und Theodebert von Austrasien empfing 612 der siegreiche Theodorich in der Kirche St. Gereon zu Köln die Huldigung der Ripuarier. Unter Bischof Kunibert (623—663) galt Köln als zweite Stadt des Reiches unmittelbar nach Metz. Plectrudis, die Wittwe Pipins, hielt hier 714 bis 716 Hof und führte im Namen ihres Enkels Theodoald die Geschäfte des Majordomus. Erst unter Karl d. Gr. und seinen Nachfolgern trat Köln hinter Aachen zurück, zumal da auch die Erzbischöfe meist am Hofe weilten. Im spätern Mittelalter war Köln das Haupt des rasch anwachsenden Städtebundes; die Kämpfe, welche es seit Mitte des 13. Jahrhunderts gegen die Erzbischöfe führte, endigten mit dem Siege der Stadt, mit Anerkennung ihrer Freiheit und Verbannung der Erzbischöfe aus der Hauptstadt ihres Erzstiftes. Keine Stadt in Deutschland konnte sich an Größe und Reichthum, an Pracht der Gebäude, an Wichtigkeit für Kirche und Staat, für Kunst und Wissenschaft mit Köln messen. Das Sprichwort sagte, wer Köln nicht sah, habe Deutschland nicht gesehen, und der Dichter sang: Coellen ein Croin Boven allen Steden schoin. Köln war ein Hort der Kunst und der Wissenschaft. Hier lebte und wirkte Albertus Magnus, der tiefsinnige Heros der Scholastik; hier schloß der junge Thomas von Aquin sich an ihn an; hier wirkte und starb der Doctor subtilis Duns Scotus. Hier trafen die großen Handelsstraßen zusammen, die damals von Venedig und Genua über die Alpen den Rhein hinab, und vom fernen Nowgorod durch Vermittlung Lübecks und der westfälischen Städte dem Westen die Erzeugnisse des Ostens zuführten; und Köln wieder war der Stapelplatz der Waaren, die aus England, dem nördlichen Frankreich und den Niederlanden für den Osten bestimmt waren. Ein ungeheurer Reichthum war in den Händen seiner Kaufherren aufgehäuft, und wohl konnte der Dichter (Rudolf von Ems) sagen, selbst für eine Königstochter möchte es nicht das schlimmste Loos sein, durch die Heirat mit dem Sohne eines Kölner Kaufherrn ein reiches Kaufmannsweib zu werden. Außerdem zählte Köln eine beträchtliche Anzahl reicher alter Geschlechter, ruhmreicher gewaltiger Patricierfamilien, welche die Blüte der Bürgerschaft bildeten. So begreift sich, wie in Köln bei feierlichen Gelegenheiten ein Glanz und eine Pracht entfaltet werden konnte, die alles übertraf, was man sonst zu sehen gewohnt war. Der Kölner jener Zeit war reich, fromm und lebenslustig. Wohlstand begegnete man allenthalben, der Rhein war mit Kauffahrteischiffen bedeckt, ein fröhliches Leben herrschte überall. Das ruhmwürdigste Beispiel gab Köln im Zeitalter der Reformation. Während fast alle Reichsstädte mit der Neuerung buhlten, blieb Köln standhaft. Senat, Universität, Bürgerschaft trat ihr entschieden und mit Energie entgegen. Die Reformatoren beklagten sich, die Frauen der Senatoren gingen zu fleißig beichten und hielten daher ihre Männer im katholischen Glauben aufrecht; Butzer spöttelte, die Kölner liebten ihr Bier mehr denn das Evangelium. Man liebäugelte mit den reichen Pfründen, die frei würden, wenn die Reformation das Erzstift erobere. Butzer rief Melanchthon dringend um Hilfe herbei. „Siege man," schrieb er, „so werde die Reformation im Erzstift eine herrliche Zufluchtsstätte finden, und es würden dem Kölner gewiß noch einige andere Bischöfe folgen" (Corp. Ref. V, 59). Kölns Standhaftigkeit schlug zweimal, zur Zeit Hermanns von Wied und unter Gebhard Truchseß, den Angriff der Reformatoren siegreich zurück. Durch den Gegenstoß, den beide Male der Protestantismus erlitt, ward die Kirche in Deutschland gerettet. Auch in späterer Zeit, als die Kurfürsten aus dem bayerischen Hause in mißverstandener katholischer Politik Hand in Hand mit Frankreich gingen, hielt die Stadt Köln meist treu zu Kaiser und Reich.

Daß seit Constantin die heidnischen Tempel auch zu Köln in Kirchen umgewandelt worden, hat alle Wahrscheinlichkeit für sich. Solches soll der Fall mit dem Marstempel zu Köln gewesen sein, aus dem Vitellius bei seiner Erhebung zum Imperator Julius Cäsars Schwert erhielt, um es durch die belebtesten Straßen Kölns zu tragen (Sueton., Vitell. c. 8), und wohin derselbe Vitellius nach Otho's Selbstmord dessen Dolch schickte, um ihn dem Mars zu weihen (ib. 10). An der Stelle dieses Tempels soll sich die St. Michaelskapelle in der Salzgasse erhoben haben, die 1389 bei einem Brande unterging, dann dürftig wieder aufgebaut, aber 1544, weil ihre Lage den Abfluß hinderte, abgebrochen wurde. Zwei Säulen mit Inschriften, die der Senat damals an den Häusern bei der ehemaligen Martispforte anbringen ließ, meldeten jene Umwandlung des Tempels in eine St. Michaelskirche (Winheim, Sacrarium Agrippinae, Colon. 1607, 303; Walraf, Beiträge zur Geschichte von Köln, Köln 1818, I, 10). Die Verdrängung des Marscults durch die Verehrung

des kriegerischen Erzengels Michael hat viel Wahrscheinliches. In gleicher Weise vermuthet man, daß die nunmehr zerstörte uralte Magdalenenkapelle ungefähr an der Stelle eines ehemaligen Venustempels gestanden habe, mithin also auch hier Magdalena als Symbol der über die Fleischessünde obsiegenden Schönheit den Venuscult verdrängt habe (Walraf 12). Unter den geschichtlich nachweisbaren alten Kirchen Kölns ist St. Gereon die wichtigste. In den Tagen Gregors von Tours hieß sie wegen ihrer reichen Gold- und Musivarbeit ad aureos sanctos. Bischof Ebregisel befand sich in der Nähe der Stadt, als er von einem heftigen Kopfschmerz befallen wurde. Er ließ sich durch seinen Diacon etwas Staub vom Brunnen der schönen Gereonskirche herbeiholen. Es ist dieß der Brunnen, worein man die Leichen St. Gereons und seiner Gefährten nach ihrem Martyrium geworfen hatte. Kaum hatte der Bischof mit jener Erde sein Haupt berührt, als das Kopfleiden verschwand (Greg. Turon. Mir. 1, 62). Das Stift neben der Kirche findet sich schon in der ersten Hälfte des 9. Jahrhunderts erwähnt (Mabillon, Acta SS. O. S. B. II, 295), und in einer Urkunde Lothars vom J. 853 (Würdtwein, Nova subs. IV, 24) ist es an erster Stelle neben den Stiftern St. Severin, St. Kunibert und dem Stifte der heiligen Jungfrauen (St. Ursula) genannt. Urkundlich kommt ein Propst des Gereonsstifts erst 1003 als Zeuge in einer erzbischöflichen Urkunde vor (Lacomblet n. 136). Wann der Name St. Gereon den alten „zu den goldenen Martyrern" verdrängt habe, läßt sich nicht ermitteln. Bei der Einäscherung Kölns durch die Normannen 881 dürfte auch von St. Gereon kaum mehr als das Mauerwerk stehen geblieben sein. Erzbischof Anno II., der Heilige, hatte ein Traumgesicht, worin ihm die mauritanischen Martyrer erschienen und ihn wegen Verwahrlosung ihrer unansehnlichen Krypta, die unmittelbar östlich neben der Kirche St. Gereon lag, körperlich züchtigten. Dieß veranlaßte den großen und frommen Erzbischof, um 1066 dem alten Rotundenbau der Gereonskirche gegen Osten hin, wo er die Mauer durchbrechen ließ, ein prächtiges Rechteck hinzuzufügen, an dessen hochgelegenes Chor sich zu beiden Seiten zwei Thürme erheben und unter dem sich eine geräumige Krypta jener Martyrer befindet (Vita Annon. 2, 17). Der Biograph des hl. Anno schreibt den ersten Bau der Gereonskirche der Kaiserin Helena zu, mit dem Beifügen, daß Köln zu seiner Zeit an alten Kirchenbauten reichen Ueberfluß habe, daß jedoch St. Gereon der schönste sei. Damals, unter Anno II. (1074), lag die Gereonskirche noch außerhalb der Stadtmauer (Lambert in Mon. Germ. SS. V, 214), ward aber schon bald nachher in deren Bering gezogen (vgl. Walraf, Beiträge 122).

Nächst St. Gereon zählt St. Severin zu den ältesten Kirchen Kölns. Der heilige Bischof Severin genoß bei den Kölnern besondere Verehrung. Die Kirche, welche seinen Namen trägt, soll ursprünglich den hll. Cornelius und Cyprian gewidmet gewesen sein und erst von den Gebeinen des hl. Severin den spätern Namen empfangen haben. Erzbischof Hildebold (gest. 819) unterzeichnet eine Urkunde, worin eine Freie Rikildis sich mit ihren Söhnen und Nachkommen dem Altare des hl. Severin und der St. Severinsstiftskirche vor den Mauern Kölns wachszinsig macht (Lacomblet n. 15). Wandalbert in seinem Martyrologium (um 851) nennt St. Severin „den Heiligen, welcher vom Gipfel des ersten Tempels herabschaut auf seine Kölner". Die Kirche St. Severin liegt noch jetzt gleich beim südlichen Eingange in die Stadt. Das Stift St. Severin erscheint in der Urkunde Lothars unmittelbar nach St. Gereon. Nach der im 10. Jahrhundert aufgezeichneten Legende St. Severins soll Papst Leo III. auf der Reise zu Karl d. Gr. nach Paderborn 799 bei seiner Ankunft in Köln, ganz gegen seine auf der Reise beobachtete Gewohnheit, in die St. Severinskirche eingetreten sein mit den Worten: „der Heilige sei zu Haus, den müsse man nicht ungegrüßt lassen". Daher datire sich, fügt die Legende hinzu, bei den Kölnern die Sitte, stets an einem Wochentage St. Severins Grab zu besuchen, um sich seinem Schutze für die ganze Woche anzubefehlen. Auch weiß die Legende, die Normannen hätten, als sie 881 Köln verwüsteten und alle Kirchen ringsumher niederbrannten, das Oratorium St. Severins nicht zu verwüsten vermocht, sondern seien bei dem Versuche, die Kirche zu verheeren, sogar mit dem jähen Tode bestraft worden. Daher hätten sie in ihrer Uncultur gesagt, der Herr des Hauses sei zornig, und vermieden, sich ihm ferner zu nähern. Das St. Severinskloster nebst der Kirche galt im 10. Jahrhundert als von Severin selbst zu Ehren der Martyrer Cornelius und Cyprian erbaut, welches eine Urkunde des Erzbischofs Wigfried vom Jahre 948 förmlich ausspricht (Gelen. 272). Warum Steintafeln in der Kirche die Gründung auf's Jahr 376 ansetzen (Gelen. 271), ist nicht abzusehen. Unter den Bischöfen Piligrim und Heriman II. im 11. Jahrhundert wurde Vieles zum Kloster und zur Kirche hinzugebaut (Urkunde bei Gelen. 273); die Einweihung der Kirche geschah 1237. Der Bau des Thurmes begann 1394 unter Geldbeihilfe des Herzogs Wilhelm von Berg, wurde aber erst 1411 beendigt (Gelen. 273). In der Sage wird dem hl. Severin auch die Gründung der St. Columbakirche und die Gründung der später sogen. St. Servatiuskapelle auf einer Anhöhe am Rhein beigelegt (Mörkens, Conat. chronol. ad catal. episc. etc. Coloniae, Col. 1745, 28).

Ein Kloster der heiligen Jungfrauen erscheint zuerst in der Urkunde Lothars. Erzbischof Heriman I. erwähnt dann in einer Urkunde 922 die elftausend Jungfrauen Kölns und das Kloster der heiligen Jungfrauen vor den Mauern der Stadt (Crombach, Vita et martyr. S. Ursulae, Col.

1647, 778). Urkunden des Erzbischofs Wigfried vom Jahre 927 und 941 gedenken ausdrücklich der elftausend heiligen Jungfrauen, ihres Klosters und ihrer Kirche (Lacomblet n. 88. 94). Urkunden desselben Bischofs kennen das Kloster der heiligen Jungfrauen zu Köln (ib. n. 87. 91). St. Kunibert (gest. um 663) soll in der Kirche der sel. Jungfrauen zu Köln celebrirt haben, als im Angesichte des ganzen Volkes und Clerus eine hellstrahlende Taube in der Kirche umherflatterte und sich auf dem Haupte des Bischofs niederließ, zuletzt aber neben dem Grabe einer der Jungfrauen zur Verwunderung Aller verschwand. Allein das Leben Kuniberts (bei Surius z. 12. Nov.), worin dieß erzählt wird, ist nicht vor dem 9., wahrscheinlich erst im 11. Jahrhundert geschrieben. Jedenfalls aber zählt St. Ursula zu den ältesten Kirchen. Die Legende aus dem Ende des 11. oder Anfange des 12. Jahrhunderts weiß, ein Grieche, Clematius, sei, durch häufige Traumgesichte aufgefordert, aus dem fernen Oriente nach Köln gekommen und habe die Kirche, welche sich von Alters her über den Gräbern erhob, von Grund aus neu aufgebaut (Surius z. 21. Oct.). Die jetzige Kirche stammt aus dem 12. Jahrhundert. — Das Collegiatstift St. Kunibert erscheint im 9. Jahrhundert in der Urkunde Lothars und in mehreren anderen Urkunden (Hontheim, Prodromus I, 82; Lacomblet n. 66. 67), und dort werden bereits viele Zehntbesitzungen des Stifts im Trierer und Mainzer Sprengel erwähnt, so daß sein Ursprung auf die Zeit Kuniberts hinaufreichen dürfte. Nach der Vita Cuniberti hat er die Kirche erbaut und sie dem hl. Clemens geweiht. Als er starb, setzte man die Leiche in ihr bei, und so empfing die Kirche den Namen St. Kunibert. Pipin setzte die Gebeine der beiden hll. Ewalde, die er nach Köln brachte (Beda, Hist. Angl. 5, 11), in der Kirche des hl. Kunibert bei (Gelen. 288). Die jetzige Kirche ist die jüngste romanische in Köln. Den Grundstein legte Propst Dietrich von Wied, welcher 1226 als Bischof von Trier bereits mehrere Altäre consecrirte; im Herbste 1247 war der Bau vollendet und wurde im October in Gegenwart vieler zur Wahl des Königs Wilhelm von Holland versammelten Bischöfe durch Konrad von Hostaden eingeweiht. Die beiden östlichen Thürme wurden 1380 beigefügt (Gelen. 280). — Um 708 gründeten die hll. Wiro, Plechelm und Otger, Apostel Gelderns, auf einer Rheininsel zu Köln, unter Protection Pipins und seiner Gemahlin Plectrudis, das Kloster St. Martin. Durch eine Aenderung des Rheinbettes kam die Insel nebst dem Kloster auf das linke Rheinufer und in den Bering der Stadt zu liegen (Binterim, Erzdiöcese I, 63; Gelen. 375). In einer Urkunde vom Jahre 843 wird es Rheinkloster bei Köln (Monasterium Rinense prope Coloniam) genannt. Erzbischof Bruno schenkte dem Kloster die Gebeine des hl. Eliphius, die er vom Bischofe Gerard von Toul erhalten hatte (Mon. Germ. SS. VI, 349). Bruno's dritter Nachfolger Warinus erweiterte das Kloster und gab ihm die ausschließliche Bestimmung für Schotten. Erzbischof Anno II. baute zwei Eckthürme an den Thurm über der Vierung; von diesen brannte einer 1378 nieder und ward erst anderthalbhundert Jahre später durch einen Kölner Kaufherrn, Ewald von Bacharach, wiederhergestellt (Gelen. 375. 376). Die Fertigstellung der St. Martinskirche fällt in den Schluß des 11. Jahrhunderts. — St. Marien auf dem Capitol soll von Plectrudis gestiftet sein. Wenn dort das alte Capitol stand, welches in fränkischer Zeit zum Palaste der fränkischen Herrscher umgewandelt war, so ist die Stiftung allda durch die Gemahlin des Majordomus leicht begreiflich. Angeblich alte Annalen der Kirche lassen Plectrud, erbittert über Pipins Liebe zur Alpais, mit zahllosen Schätzen dorthin kommen und zu Ehren Mariä ein Jungfrauenkloster stiften (Gelen., Vita et annal. Plectrudis viduae 21). In der Folge ward das Kloster zum Säcularstift umgewandelt. In Urkunden wird es erst 1139 erwähnt (Lacomblet I, 377). Der jetzige Bau ist zu Anfang des 13. Jahrhunderts vollendet worden. — St. Pantaleon bestand als Kirche mit einem Armenhospital bereits unter Lothar II. (vgl. Gelen. 362); ihr Ursprung mag weit höher hinaufreichen. Das Kloster St. Pantaleon gründete Erzbischof Bruno im J. 964 (Lacomblet n. 106). Die ältesten Theile der heutigen Kirche reichen bis in's 10. Jahrhundert hinauf. — St. Cäcilien wird in der Sage auf St. Maternus zurückgeführt und soll die ursprüngliche Cathedrale gewesen sein, bis Erzbischof Hildebold den alten Dom zu bauen anfing (Gelen. 357; vgl. 230). Allein diese Vermuthung Gelens fußt bloß auf dem Umstand, daß der Bischof zu Weihnachten in St. Cäcilien die zweite Messe zu feiern pflegte, was doch nur Nachahmung der römischen Stationen sein dürfte (Binterim, Erzd. I, 65). Das Frauenkloster St. Cäcilien soll Erzbischof Hildebold angelegt und Erzbischof Willibert 888 vollendet haben. Urkundlich kommt es 941 vor, da Erzbischof Wigfried, nachdem es stattlich restaurirt worden, ihm beträchtliche Schenkungen zuwendet (Lacomblet n. 93). Die jetzige Kirche hat noch Reste aus einem Bau, der vor dem 10. Jahrhundert errichtet worden ist. Außerdem mögen andere Kölner Kirchen alt und aus früheren Oratorien entstanden sein, nur fehlt dafür die historische Bürgschaft. — Die Kirche St. Andreas wird auf Erzbischof Willibert zurückgeführt; die Vorhalle der jetzigen Kirche hat Bautheile aus dem 12. Jahrhundert, die Schiffe sind von 1220, das Chor ist spätgotisch. — Erzbischof Piligrim gründete das Stift zu den heiligen Aposteln. Die schöne Kirche wurde 1098 und nochmals 1199 theilweise durch Brand zerstört; das Chor wurde 1220 eingewölbt. Der jetzige Bau der Kirche St. Aposteln stammt großentheils noch aus dem 12. Jahrhundert. — Ein ausgezeichnetes Denkmal der Frühgotik ist der einfach schöne Chor der Minoritenkirche; eine Inschrift (Gelen. 471) setzt den

Beginn 1220, die Einweihung geschah 1260. Schon 1215 gründete der Deutschorden die frühgotische Katharinenkirche; bald darauf bauten die Dominicaner ihre Kirche in gleichem Stile; ihr wunderbar schöner Chor wurde nach dem Vorbilde des neuen Domes durch den hl. Albertus Magnus 1271—1278 aus eigenen Mitteln aufgeführt (Sighart, Albertus M., Regensb. 1857, 211 ff.). Leider wurde 1805 dieses Bauwerk zerstört.

Kölns Ruhm, das Zeichen seines Glanzes und seiner Gottbegeisterung, ist sein Dom. Auf dem Hügel, welchen er jetzt bedeckt, stand seit den Zeiten des Bischofs Hildebold (784—819) die dem Apostel Petrus geweihte Cathedrale. Im Auftrage Karls des Großen hatte der Bischof den Hochaltar mit edlen Metallen geziert (Alcuin. Carm. 115, Opp. II, 216). Auf dem Provinzialconcil zu Mainz, Anfang October 857, ward ein Brief des Erzbischofs Gunthar von Köln an Bischof Altfried von Hildesheim verlesen, wonach sich am 15. September über Köln ein furchtbares Gewitter entladen hatte. Das Volk, voll Schrecken, floh in den St. Petersdom und flehte unter Läuten der Kirchenglocken einstimmig Gottes Barmherzigkeit an. Da spaltete plötzlich ein gewaltiger Blitz gleich einem feurigen Drachen die Kirche, und aus der versammelten Menge wurden drei Menschen an drei verschiedenen Stellen durch den Einen Schlag getödtet, nämlich ein Priester neben dem Altare des hl. Petrus, ein Diacon am Altare des hl. Dionysius und ein Laie am Altare der heiligen Jungfrau (M. G. SS. I, 370). Durch Bischof Willibert erfolgte die Einweihung des Ganzen am 27. September 873. Mannigfache Erweiterungen und Verschönerungen fügte die folgende Zeit bei. Der Dom erhielt zwei Chöre und zwei Krypten, sechs Altäre und vier Thürme, von welchen zwei durch Erzbischof Rainald errichtet wurden, nachdem er daselbst 1164 die Reliquien der heiligen Dreikönige niedergesetzt hatte. Jedoch mochte dieser alte Dom neben den vielen im 13. Jahrhunderte vollendeten Prachtkirchen der Stadt sich sehr bescheiden ausnehmen. Da faßte das Domcapitel unter Zustimmung des Erzbischofs Konrad von Hostaden 1248 den Entschluß, zu Ehren der heiligen Dreikönige einen Alles übertreffenden Neubau zu beginnen. Um für die Fundamente des Chores, mit welchem angefangen werden sollte, Platz zu gewinnen, untergrub man die Mauern des Ostchores und zündete dann die Stützbalken an. Das Feuer aber ergriff das Gebälke der Kirche; sie brannte bis auf die Mauern nieder; nur der Reliquienschrein der heiligen Dreikönige wurde gerettet (30. April 1248). Der Brandschaden wurde insoweit gut gemacht, daß der Gottesdienst im alten Dome wieder gefeiert werden konnte, zugleich aber nahm man jetzt den Neubau des Ostchores mit Eifer in Angriff; Erzbischof Konrad legte den Grundstein schon am 15. August 1248. Für den ersten Plan waren die französischen Vorbilder von Amiens und Beauvais noch vorwiegend; mit dem Fortschreiten des Baues entfaltete sich die Kunst der Meister immer höher, so daß „das Werk zuletzt als reife, prachtvoll entwickelte Blume neben der nur halb geöffneten Knospe der Vorbilder sich darstellt“ (Schnaase, Gesch. der bildenden Künste, 2. Aufl. V, 416). Wer die Pläne entwarf, ist unbekannt. Als Baumeister des Chores werden genannt Gerhard von Rile, welchem das Capitel im J. 1257 in Anerkennung seiner Verdienste ein Grundstück in der Nähe des Baues überließ (Quellen zur Gesch. d. Stadt Köln II, 372); dann Meister Arnold 1296 und dessen Sohn Johann 1301—1330. Im J. 1297 standen im Kapellenkranze bereits 18 Altäre, 1320 wurden die Chorfenster eingesetzt, 1322 weihte Erzbischof Heinrich von Virneburg den Chor ein. Um diese Zeit war auch der Bau des Querschiffes schon ziemlich weit gediehen; während das Langschiff des alten Domes noch stand, führte man außerhalb desselben die Wände des neuen Langhauses empor, begann aber mit einem Male um 1350 sich so sehr für den Thurmbau zu interessiren, daß die angefangenen Arbeiten fast vergessen wurden. Der südliche Thurm war 1447 so weit emporgestiegen, daß er die Glocken aufnehmen konnte; 1508 errichtete man ein Nothdach über dem offenen Mittelschiffe und den nur theilweise eingewölbten Seitenschiffen; 1610 hörte alle Bauthätigkeit auf. Im Laufe von zwei Jahrhunderten gerieth das Gebäude in Verfall und drohte endlich den Einsturz. Da gelang es dem unermüdlichen Wirken der für Deutschlands Größe begeisterten Männer Sulpiz Boisserée und Joseph v. Görres, eine Restauration des Bestehenden und Fortführung des Unterbrochenen anzuregen. Unter Bauinspector Ahlert begannen 1823 die ersten Arbeiten; auf ihn folgte 1833 Zwirner, welcher 1842 die Wiederherstellung des Alten vollendete. Am 4. September 1842 wurde der Grundstein zum Fortbau gelegt, und nachdem die Seitenschiffe eingewölbt worden waren, nahm Cardinal Geissel am 14. August 1848 die Einweihung der vollendeten Theile vor. Die Gewölbe des Mittelschiffes und des Querbaues waren 1863 eingesetzt, und jetzt fiel die Mauer, welche seit Jahrhunderten den Chor vom Langhause getrennt hatte. Der Abschluß des ganzen Werkes konnte am 15. October 1880 gefeiert werden. Die Grundform des Domes ist das Kreuz. Das Langhaus hat fünf, das Querhaus drei Schiffe. Die beiden mittleren Schiffe des Langhauses setzen sich um den Chor fort, während die beiden äußeren zu einem Kranz von sieben polygonen Kapellen um den Chor sich ausgestalten. — Literatur. Gelenius, De admiranda magnitudine Coloniae, Col. 1645; Binterim und Mooren, Die alte und neue Erzdiöcese Köln, 2 Bde., Mainz 1828; Ennen, Geschichte der Stadt Köln, 5 Bde., Köln 1863 bis 1879; Derſ., Führer durch die Stadt Köln, ebd. 1877; Helmken, Köln und seine Denkw., 3. Aufl. ebd. 1883; Quellen zur Gesch. der Stadt Köln, herausgeg. von Ennen und Eckertz, 6 Bde.,

ebd. 1860—1879; Chroniken der deutschen Städte XII—XIV, Leipz. 1875—1877; Höhlbaum, Mitth. aus dem Stadtarchiv Köln, ebd. 1883 ff.; Boisserée, Gesch. und Beschr. des Doms zu Köln, 2. Aufl. Stuttg. 1842; Schmitz, Der Dom zu Köln, seine Construction und Ausstattung, Köln 1868—1877; Wiethase, Der Dom zu Köln, Frankf. 1884 ff.; Bock, Der Kunst- u. Reliquienschatz des Kölner Doms, Köln 1870. [Floß.]

B. Das Bisthum. I. Von der ältesten Zeit bis zur Erhebung zum Erzbisthume. Der Sage nach war ein unmittelbarer Schüler des Apostels Petrus, der hl. Maternus, schon in Mitte des 1. Jahrhunderts der Stifter der christlichen Gemeinde und der erste Bischof zu Köln (vgl. d. Art. Eucharius). Maternus soll auch Tongern gegründet und als Bischof von Trier um 128 gestorben sein. In dieser Erzählung, die nicht ganz verworfen werden darf, klingt die Mittheilung durch, daß die Anfänge des Christenthums für Köln in sehr frühe Zeit hinaufreichen, und daß die kirchliche Organisation für Köln und Tongern von Trier aus erfolgte. Die Bekehrung ging von Trier die Mosel und den Rhein hinab; daher reicht auch der Trierer Sprengel rheinabwärts bis in die Nähe von Bonn, während der Kölner Sprengel im Innern des Landes sich bis in die hohe Eifel hinauf erstreckt. Auch ist beachtenswerth, daß unter Alexander Severus und Maximinus Thrax maurische Schleuderer, sowie osrhoënische und parthische Bogenschützen zum Kampfe gegen die Germanen an den Rhein gesandt wurden (Herodian., Hist. 6, 7; Julius Capitol. in Maximinis c. 11). Da aber in der Heimat dieser Krieger das Christenthum blühte, kamen mit diesen Cohorten neue Christen nach Köln. Die Kölnische Kirche verehrt aus ihnen eine größere Zahl als Martyrer (SS. Mauri am 15. Oct.); noch glorreicher ist das Andenken des hl. Mauritius und seiner Genossen (22. Sept.), des hl. Thyrsus mit Genossen (4. Oct.) und der Martyrer aus der Thebäischen Legion (s. d. Art. Legio Thebaica) Gereon, Victor, Cassius, Florentius und Mallusius (10. Oct.). Apocryph dagegen sind die Namen der vier Bischöfe (Paulinus, Marcellus, Aquilinus und Levold), welche bis zum Ende des 3. Jahrhunderts in Köln gewirkt haben sollen. Der erste historisch beglaubigte Bischof ist der hl. Maternus (der zweite), welchen Kaiser Constantin der Große nebst drei gallischen und 15 italienischen Bischöfen zum Richter über die Donatisten bestellte (Euseb., H. E. 10, 5). Maternus wohnte mit seinem Diacon Macrinus 314 der Synode von Arles bei und unterzeichnete die Acten derselben (Hard. I, 267). Ihm folgte 2. Euphrates (s. d. Art.). Als derselbe 346 wegen seiner Hinneigung zum Arianismus abgesetzt wurde, blieb das Bisthum mehrere Jahrzehnte unbesetzt, bis 3. der hl. Severin (s. d. Art.) den frühern Ruhm der Kölnischen Kirche erneuerte. Nach seinem Tode (um 403) scheint die Bischofsreihe auf lange unterbrochen worden zu sein. Unzuverlässige Kataloge nennen für 170 Jahre nur 4. Solatius, 5. Sinnoväus und 6. Domitian. Um 570 ist 7. Carentinus aus einem Gedichte seines Zeitgenossen Venantius Fortunatus bekannt (Carm. 3, 14; Mon. Germ. Auctor. antiq. IV, 1, 67). Dem am fränkischen Hofe wegen seiner Frömmigkeit hochgeachteten 8. hl. Ebregisilus (580—591, s. d. Art. Evergislus) folgte 9. der wenig bekannte Remedius, und diesem 10. der berühmte hl. Kunibert (623—663, s. d. Art.). Ihn wählte König Dagobert von Austrasien zu seinem ersten Rathgeber und zum Erzieher seines Sohnes Sigbert. Kuniberts Ansehen war so groß, daß ihm der Ehrentitel Erzbischof gegeben wurde; das Amt eines Metropoliten über alle austrasischen Bischöfe übte jedoch der Erzbischof von Worms. Die Nachrichten über Kuniberts Nachfolger 11. Botadius, 12. Stephan, 13. Adelwinus, 14. Giso sind unsicher. 15. Anno I. (708—710) stand in hohem Ansehen bei der Fürstin Plectrudis und betheiligte sich an der Uebertragung der Gebeine des hl. Lambert von Maastricht nach Lüttich. Auf 16. Faramund und 17. Reginfried folgte 18. der hl. Agilolf. Es war um diese Zeit, daß Papst Zacharias die Erhebung des hl. Bonifatius auf den Kölnischen Stuhl gern gesehen hätte. Den Wünschen des Heiligen würde eine solche Erhebung durchaus entsprochen haben, weil ihm die völlige Bekehrung der Friesen noch immer am Herzen lag und er von Köln aus am besten dafür wirken zu können glaubte. Indessen gelang es den Bemühungen einer feindlichen Partei, diesen Plan zu durchkreuzen und den Legaten auf den durch Gervilio's Absetzung erledigten Stuhl von Mainz zu bringen. Manche fränkischen Bischöfe sahen wohl mit Eifersucht auf die hervorragende Wirksamkeit des hl. Bonifatius und scheinen den Widerstand gegen ihn mehrere Jahre lang fortgesetzt, ja sogar Neigung gehabt zu haben, denselben bis zur Trennung von Rom zu treiben. Es gelang jedoch dem Heiligen, durch ein besonderes eindrucksvolles Schriftstück, welches er über die Einheit des katholischen Glaubens und die Lehre der Apostel abfaßte und an alle Bischöfe, Priester und Diaconen richtete, die meisten seiner bisherigen Gegner mit sich und dem apostolischen Stuhle zu versöhnen; sie verfaßten ihrerseits eine Bekenntnißschrift (Charta verae et orthodoxae professionis et catholicae unitatis) und sandten sie nach Rom zum Zeichen ihrer erneuerten Verbindung mit dem heiligen Stuhle. Der Papst schrieb 747 oder 748 eine lobende Erwiederung und erwähnt darin den Bischof Agilolf von Köln; dieser scheint sich also anfangs der Oppositionspartei angeschlossen, aber auch bald den Weg der Unterwerfung unter die päpstliche Auctorität gefunden zu haben. Ein zweites Schreiben des Papstes unterstellt dem neuen Erzbisthume Mainz außer den von Bonifatius selbst gegründeten Bischofssitzen noch Köln, Utrecht, Tongern, Worms und Speier als Suffraganbisthümer; es liegt jedoch kein Anzeichen vor, daß diese päpstliche Verord-

nung hinsichtlich Kölns zur Ausführung gekommen sei. Im Gegentheil beanspruchte Agilolfs Nachfolger 19. Hildegar mit Berufung auf eine Schenkung Dagoberts für sich und den Kölner Stuhl die Metropolitangewalt über den Utrechter Sprengel, ja selbst dessen vollständige Einverleibung in die Kölner Diöcese. Bonifatius erinnerte daran, daß König Dagobert die seiner Zeit in Utrecht errichtete Kirche dem Kölner Stuhle nur unter der Bedingung der weitern Fürsorge für die Mission in Friesland übergeben habe, daß aber Kölns Bischöfe diese Bedingung gar nicht erfüllt hätten, der Papst vielmehr Willibrord mit der Predigt in Friesland betraut habe, und daß auf diese päpstliche Ordination mehr Gewicht zu legen sei, als auf die Schenkung einer längst zerstörten Kirche durch Dagobert. Der Streit wurde Anfangs vor dem Forum des Königs Pipin geführt, und erst als Hildegar von Köln sich unnachgiebig zeigte und an dem Könige, der den Wortlaut der Dagobert'schen Schenkung für entscheidend halten mochte, einen Rückhalt fand, appellirte Bonifatius an den Papst. Bevor eine Entscheidung erfolgte, wurde Hildegar auf dem Kriegszuge Pipins gegen die Sachsen 753 getödtet. Es folgte ihm 20. Bertolinus. Dessen Nachfolger 21. Riculf erneuerte die Ansprüche auf Utrecht und consecrirte 780 den hl. Alberich für diesen Stuhl. Die ganze Angelegenheit fand ihren Abschluß unter 22. Hildebold (784—819; s. d. Art.), welcher als Erzkaplan Karls des Großen um 798 zum Metropoliten der alten Diöcesen Utrecht und Lüttich (Tongern — Maastricht) und der neugegründeten sächsischen Bisthümer Münster, Minden, Bremen und Osnabrück bestellt wurde. Gleichzeitig scheint, wie bei den neuerrichteten Bisthümern, so für die alte Diöcese Köln die Bisthumsgrenze festgestellt worden zu sein, wie sie mit geringen Aenderungen das ganze Mittelalter hindurch bestehen blieb. Sie lief vom Rheine oberhalb Breisig über Kesseling nach Kyllburg, dann zwischen Stadtkyll und Prüm, Malmedy und Stablo, Cornelimünster und Aachen, Neuß und Gladbach, dieses sowie Aachen und Stablo der Lütticher, Prüm der Trierer Diöcese überlassend, bis unterhalb Venlo an die Maas, folgte derselben bis an ihre Mündung in die Waal, ging von da flußaufwärts bis Emmerich, wo sie den Rhein überschritt, und umschloß auf dem rechten Rheinufer noch das Gebiet von Rees und Reynen; von der Mündung der Lippe in den Rhein lief sie dem genannten Nebenflusse entlang bis in die unmittelbare Nähe von Paderborn, wandte sich dann südlich um Medebach, an dem Kloster Grafschaft vorbei, überschritt den Siegfluß, lief den obern Theil der Wied entlang und kam zwischen Erpel und Linz an den Rhein; es war ein Gebiet von ungefähr 90 deutschen Quadratmeilen.

II. Die Erzbischöfe bis zum 13. Jahrhundert. Hildebolds Nachfolger 23. Hadebald (819—842) bewies ein lebhaftes Interesse an der Bekehrung des vertriebenen Dänenkönigs Harald und an der nordischen Mission überhaupt; dem hl. Ansgar (s. d. Art.) schenkte er ein wohlausgerüstetes Schiff. Während der bald darauf ausbrechenden Unruhen im fränkischen Reiche, wo zuerst die Söhne Ludwigs des Frommen gegen ihren Vater und darauf gegen einander die Waffen erhoben, scheint er durch anhaltende Krankheit an jeder activen Parteinahme gehindert worden zu sein; die geistlichen Amtshandlungen versah mittlerweile ein Chorbischof Hildebert. Nach Hadebalds Tode blieb infolge des fortdauernden Bruderzwistes im Reiche der Kölner Erzstuhl bis zum Jahre 850 unbesetzt, da Hilduin, den wahrscheinlich die Könige Ludwig der Deutsche und Karl der Kahle gegen den Willen des Landesherrn Lothar einzudrängen versuchten, keine Anerkennung fand. Während dieser Sedisvacanz erfolgte die Abtrennung des Bisthums Bremen von dem Kölner Metropolitanverbande und die Vereinigung desselben mit Hamburg zu einem selbständigen Erzbisthum, wogegen 24. Gunthar von Köln (850—863; s. d. Art.) entschiedenen und hartnäckigen Widerspruch erhob. Als er nach langem Sträuben die Erledigung der Streitfrage dem apostolischen Stuhle anheimgab, reiste der Bischof Salomo von Konstanz zum Papste Nicolaus I., der, über den Sachverhalt genau unterrichtet, die kirchliche Vereinigung von Bremen und Hamburg für unauflöslich erklärte. Der Wortlaut der betreffenden Bulle deutete das Mißtrauen an, welches der Papst schon damals gegen Gunthar geschöpft hatte. Dieser ließ sich bald darauf von dem Könige Lothar II. zu einer schreienden Verletzung des kirchlichen Eherechts und selbst zur offenen Empörung gegen den Papst verleiten, weßhalb ihn mitsammt dem gleichgesinnten Erzbischof Thietgaud von Trier die Strafe der Absetzung und die Verachtung der Mit- und Nachwelt getroffen hat. Doch wußte er die Neuwahl eines Bischofs bis zum Januar 870 zu verhindern. Endlich bestieg unter dem Einflusse Ludwigs des Deutschen der einheimische Cleriker 25. Willibert (870—889) den Erzstuhl. Es war diese Wahl ein neuer Beweis für die Corruption unter dem Clerus; denn obgleich man wußte, daß Willibert von jeher der Vertraute Gunthars gewesen, scheute man sich nicht, denselben in einem Schreiben an Papst Hadrian II. als einen musterhaften Priester zu bezeichnen und ihm alle Eigenschaften beizulegen, welche der Apostel von einem Bischofe verlangt. Aber Hadrian verweigerte die Bestätigung, und erst Johann VIII. übersandte ihm auf das Drängen Ludwigs des Deutschen und der deutschen Bischöfe hin 873 das Pallium. Im nämlichen Jahre weihte Willibert den von Hildebold begonnenen Dom und genehmigte auf der damals in Köln versammelten Synode, daß die Canoniker der Collegiatstifte nicht mehr aus dem Vermögen der Domkirche ihren Unterhalt empfangen, sondern ihre Güter unter eigener Verwaltung haben und ihre Obern frei wählen dürften. Es ist dieses das erste Beispiel einer Trennung

der Collegiatkirchen vom Domstifte. Das vom Bischof Altfried von Hildesheim gestiftete Frauenkloster zu Essen erhielt die Bestätigung der Synode, vielleicht auch das zu Gerresheim, welches um eben diese Zeit entstanden war. In Williberts Regierungszeit fielen noch die Streitigkeiten zwischen Ludwig dem Jüngern und dessen Oheim Karl dem Kahlen, sowie die verheerenden Einfälle der Normannen, welche einmal den Erzbischof zur Flucht nach Mainz nöthigten, und welche auch unter seinem Nachfolger 26. Hermann I. dem Frommen (890—924) fortdauerten. Letzterem bewies Papst Stephan VI. seine Gunst, indem er ihm 891 bedeutende Reliquien für die im normannischen Kriege zerstörten und wieder aufgerichteten Kirchen übersandte, willfahrte aber keineswegs den auf's Neue hervorgeholten Ansprüchen auf die Metropolitangewalt über Hamburg-Bremen. Diese Streitfrage verschwand nicht eher von der Tagesordnung der deutschen Synoden, als bis Papst Sergius III. 906 entschied, daß dem Stuhle von Hamburg-Bremen nicht bloß die vom Papste Nicolaus I. verliehenen Privilegien belassen bleiben, sondern auch die Metropolitanrechte über die Reiche der Dänen, Norweger, Schweden und der übrigen nordischen Völker zustehen sollten. — Im J. 911, als der deutsche Thron erledigt war, bemächtigte sich der französische König Karl der Einfältige der Stadt Köln und fast der ganzen linken Rheinseite; Erzbischof Hermann, mit der kirchlichen Verwaltung seines ausgedehnten Sprengels ausschließlich beschäftigt, scheint sich leicht in die neue Ordnung der Dinge gefunden zu haben. Wie sehr dieser beim Papste Johann X. in Ansehen stand, beweist ein ebenso herzlich wie ausführlich abgefaßtes Schreiben, worin ihn der Papst von einem über die Saracenen erfochtenen Siege in Kenntniß setzte. Gegen Ende seines Pontificates erlebte er noch die Wiedervereinigung Lothringens mit Deutschland; etwas voreilig weihte er dann den von seinem Landesherrn, dem französischen Könige, nicht bestätigten Hilduin zum Bischofe von Lüttich, wodurch er sich einen Tadel des Papstes zuzog. 27. Wigfried (924—953), angeblich ein Bruder des Grafen Gottfried von Jülich, stritt mit dem Erzbischof von Trier um das Ehrenrecht der Salbung und Krönung des deutschen Königs Otto. Der Kölner berief sich darauf, daß Aachen, der anerkannte Ort der Krönung, zu seiner Kirchenprovinz gehöre, während der Trierer behauptete, daß sein Stuhl als der älteste in Deutschland den Vorrang habe. Um die allgemeine Freude durch ihren Zwist nicht länger zu trüben, überließen beide die Ehre der Salbung des Königs dem Erzbischof von Mainz, während sie die Krönung gemeinschaftlich vornahmen. In dem traurigen Kampfe, welchen Otto I. zunächst gegen seinen jüngern Bruder Heinrich und später gegen seinen Sohn Ludolf führen mußte, stand Wigfried treu auf der Seite des Königs. Er bewies sich auch eifrig in der Fürsorge für Kirchen und Klöster, ließ die Kirche der hl. Cäcilia mit großer Pracht restauriren und an die des hl. Severinus ein Oratorium anbauen, beschenkte das Kloster der hl. Ursula reichlich und weihte die in Steinfeld neugestiftete Prämonstratenserabtei ein. Es folgte ihm 28. der hl. Bruno (953—965; s. d. Art.), Otto's des Großen Bruder, einer der ausgezeichnetsten Prälaten, welche die deutsche Kirche hatte; sein Ruhm ist um so größer, je seltener im verrufenen 10. Jahrhundert Männer von solcher Tugend und Gelehrsamkeit waren. Sein kaiserlicher Bruder bestellte ihn zum Herzoge von Lothringen und während seines zweiten Römerzuges zum Reichsverweser. Da ihm Papst Agapet II. zugleich mit dem Pallium mehrere Reliquien des hl. Pantaleon übersandt hatte, begann Bruno an Stelle der alten halb verfallenen Pantaleonskirche einen neuen, mit einem Kloster verbundenen Prachtbau aufzuführen. Er ließ zu diesem Zwecke die Ruinen der Constantinischen Rheinbrücke abbrechen und die gewonnenen Steine zu dem neuen Bau verwenden. 29. Folkmar (965—969), Bruno's Archidiacon und Vertrauter, trat ganz in dessen Fußstapfen, ohne übrigens die herzogliche Gewalt über Lothringen zu erben, die seinem Vorgänger nur als persönliche Auszeichnung verliehen worden war. 30. Gero (969—976) war dem Kaiser erst mißliebig, so daß dieser ihn zwei Jahre lang auf die Bestätigung warten ließ. Später aber sandte Otto ihn mit großem Gefolge nach Constantinopel, um die Braut des Thronfolgers Otto II., Prinzessin Theophano, abzuholen. Gero reichte auch dem sterbenden Kaiser in Memleben die heilige Communion und begrub ihn zu Magdeburg unter Assistenz des dortigen Erzbischofs. Sein Archidiacon und Nachfolger 31. Warin (976 bis 984) bestimmte, daß in Zukunft kein Kölner Erzbischof begraben werden dürfe, bevor nicht dessen Leiche drei Tage vor Aller Augen im Dome ausgestellt gewesen sei; spätere Chronisten haben nach einem Motive dieser Verfügung geforscht und sind dabei auf die Vermuthung gekommen, Gero sei scheintodt begraben und Warin, der die Beerdigung seines Vorgängers anordnete, nachträglich von Gewissensbissen gequält worden; irgendwelche beglaubigte Thatsache liegt der betreffenden Sage nicht zu Grunde. Bei der Krönung des vierjährigen Otto III. forderte Warin als sein Recht, die üblichen Cerimonien vorzunehmen, mußte aber, vermuthlich auf Betreiben der Kaiserin Theophano, gegen die mitanwesenden Erzbischöfe von Mainz und Ravenna zurücktreten. Der Groll, welchen er darüber empfand, ward durch das Vertrauen, womit man seiner Obhut den jungen König übergab, nicht überwunden; denn er und die meisten lothringischen Bischöfe sagten sich von Theophano los und hielten zur Partei des Herzogs Heinrich des Zänkers, dem Warin auch das königliche Kind auslieferte. Der Plan des Herzogs, den deutschen Thron zu usurpiren, scheiterte indessen an der Königstreue des Mainzer Erzbischofs und der übrigen deutschen Fürsten. Heinrich mußte den Knaben Otto seiner Mutter zurückgeben, und diese

wurde nun als Regentin des Reiches allgemein anerkannt. Warin, der sich in seiner Stellung compromittirt sah, dankte ab, zog sich, nachdem er seinem Nachfolger selbst die bischöfliche Weihe ertheilt hatte, als Mönch in das Kloster des hl. Martin zu Köln zurück und starb daselbst im folgenden Jahre. 32. Everger (984—999) hat bei der Nachwelt lange Zeit im Rufe eines unwürdigen und namentlich gegen die Abtei Gladbach gewaltthätigen Bischofs gestanden. Norrenberg (Geschichte der Pfarreien des Decanats M.-Gladbach) hat insofern eine Ehrenrettung Evergers bewirkt, als er es für wahrscheinlich erklärt, daß der Erzbischof durchaus nicht aus Feindseligkeit, sondern aus berechtigten politischen Gründen den Gladbacher Abt Folrad zur zeitweiligen Räumung seines Klosters und zur Niederlassung in Köln veranlaßt habe. Durch Vereinbarung mit dem Lütticher Bischofe Notker gewann er später die Pfarreien Gladbach und Rheydt für den Kölner Diöcesanverband. Die Kaiserin Theophano wurde von ihm 991 in St. Pantaleon zu Köln begraben; er selbst ruht im Dome.

33. Der hl. Heribert (999—1021), Anfangs in der Domschule seiner Vaterstadt Worms und später im Kloster Gorze an der Mosel herangebildet, kam frühzeitig an den Hof Otto's III. und ward von ihm zum Kanzler für Italien ernannt. Als eine Kölner Deputation dem Kaiser in Italien die Wahl Heriberts zum Erzbischofe anzeigte und um Bestätigung bat, schrieb Otto seinem Kanzler und Freunde: „Kaiser Otto bietet dem Erzkanzler Heribert seine Gunst, den Stuhl von Köln und eine Elle Tuch zum Pallium.“ Heribert, dem allgemeinen Drängen zur Annahme der Würde nachgebend, schickte das von Papst Sylvester II. geweihte Pallium nach Köln voraus und hielt sodann in einfacher Kleidung und mit entblößten Füßen seinen Einzug. Alsbald reiste er in der Erzdiöcese umher, um die vorhandenen Mißstände kennen zu lernen und abzustellen. Der Kaiser nahm ihn dann wieder mit sich nach Italien, wobei die Vereinbarung getroffen wurde, daß, wer von Beiden den Andern überleben und gesund nach Hause zurückkehren würde, zu Ehren der Mutter Gottes ein Kloster erbauen solle. Nicht lange danach starb Otto III. in den Armen seines Freundes. Diesem gelang es unter vielen Schwierigkeiten, die Leiche nach Deutschland zu bringen und im Chore der Münsterkirche zu Aachen beizusetzen. Inzwischen aber war Heribert in offene Spannung zu dem neuen Reichsoberhaupte Heinrich II. gerathen. Als Otto's Leiche auf vaterländischem Boden angekommen war, nahm Heinrich den Erzbischof in Haft, beraubte ihn aller Reichsinsignien und ließ ihn nicht eher frei, bis Heribert seinen Bruder als Geisel gestellt und die heimlich vorausgeschickte heilige Lanze zurückzusenden versprochen hatte. Bei einer bald darauf, wie im ganzen Reiche, so auch im Kölner Erzstift ausbrechenden Hungersnoth zeigte sich des Bischofs aufopfernde Liebe im schönsten Lichte; er speiste die Hungrigen und errichtete mehrere Hospitäler, die er ungekannt besuchte, ordnete auch einen feierlichen Bittgang um die alte Stadtlinie an, bei welchem er selbst durch seine fromme und demüthige Haltung das Volk erbaute. Das gespannte Verhältniß zum Kaiser aber dauerte mittlerweile fort, obgleich Heribert 1006 mit seiner Stiftsmannschaft dem Herrscher nach Italien gefolgt war und bei einem Aufstande der Bürger von Pavia einen glänzenden Beweis seiner Treue gegeben hatte; ja im J. 1020 zog der Kaiser, nachdem er mehrere aufständige Vasallen unterworfen hatte, selbst gegen Köln, in der Meinung, Heribert habe aus Ungehorsam ihm die Unterstützung bei dem Zuge gegen den Grafen Otto von Hammerstein verweigert. Ein Traumgesicht jedoch offenbarte dem Kaiser die Unschuld des Erzbischofs, und Heinrich zögerte nicht, dem langverkannten Manne Genugthuung zu leisten. Heribert, der sich dem Tode nahe fühlte, bereiste noch einmal seine Diöcese, um die verschiedenen Kirchen zu besuchen, den Reliquien der Heiligen seine Verehrung zu erweisen und das Volk zu einem christlichen Leben zu ermahnen. Sterbend kam er nach Köln zurück und verschied am 17. März 1021, nachdem er noch einmal vor dem Crucifix in der Domkirche auf sich und seine Heerde die Gnade Gottes herabgerufen hatte. Er wurde zu Deutz in der Kirche der Abtei beigesetzt, welche er, eingedenk der mit Kaiser Otto III. getroffenen Vereinbarung, erbaut hatte. Sein Nachfolger wurde ein junger bayerischer Cleriker, 34. Piligrim (1021—1036), welcher seit vier Jahren der italienischen Kanzlei vorgestanden war. Dieser begleitete 1022 den Kaiser auf dem dritten Zuge nach Italien und nahm den Griechen das Gebiet von Capua und das befestigte Salerno weg. Er unterstützte den Kaiser in seinen großen Plänen, einen allgemeinen Frieden im Abendlande aufzurichten und im Vereine mit Papst Benedict VIII. eine Reform der Kirche auf einem öcumenischen Concile durchzuführen. Während aber Piligrim als kaiserlicher Bevollmächtigter 1024 in diesen Angelegenheiten thätig war, unterbrach das schnelle Hinscheiden von Papst und Kaiser die Vorbereitungen. Unter Kaiser Konrad II. stieg Piligrims Ansehen noch höher. Obwohl Piligrim bei der Wahl sich gegen Konrad erklärt hatte, gehörte er nach der Krönung zu dessen eifrigsten Anhängern, krönte alsbald in Köln des Königs Gemahlin Gisela, was Aribo von Mainz wegen der Heirat in naher Verwandtschaft verweigert hatte, und gewann für den Kölner Stuhl 1031 das bleibende Erzkanzleramt in Italien. In Köln vollendete er den Bau der Apostelkirche und erhöhte die Dotation des Stiftes daselbst auf 30 Canonicate und 16 Vicarien. Auch das Ursulastift und die Abtei zu Deutz fanden an ihm einen Wohlthäter. Das Kloster Burtscheid, an der Grenze von Köln und Lüttich gelegen, unterstellte er trotz eines ungünstigen Entscheides der Aachener Reichssynode von 1022 der Jurisdiction seines Stuhles

und weihte die vom Pfalzgrafen Ezzo gestiftete Benedictinerabtei Brauweiler in Gegenwart des Bischofs Meinwerk von Paderborn feierlich ein. Er starb am 25. August 1036 zu Nymwegen und wurde zu Köln in der Apostelkirche bestattet. Auf 35. Hermann II. (1036—1056), mütterlicherseits aus dem Geschlechte der Ottonen, folgte 36. der hl. Anno II. (1056—1075; s. d. Art.). Nach dessen Tod vergabte Heinrich IV. in Willkür das Bisthum zuerst an 37. Hidulf (1076—1079), welcher vom gefügigen Bischofe Wilhelm von Utrecht geweiht wurde, dann an 38. Sigewin (1079 bis 1089). Dieser, sowie 39. Hermann III. von Nordheim (1089—1099) und 40. Friedrich I. (1099 bis 1131) standen auf Seite des Kaisers und des Afterpapstes Wibert, bis Heinrich V. sich gegen seinen Vater erhob. Friedrich trennte sich jetzt vom gebannten Kaiser und erlangte auf der Synode von Guastalla zugleich mit anderen während des Schismas ordinirten Bischöfen die Anerkennung des Papstes Paschalis II. Im Gefolge Heinrichs V. zog Friedrich 1111 in Rom ein und wurde Zeuge des blutigen Kampfes in der Peterskirche und der Gefangennehmung des Papstes. Wie bei anderen deutschen Prälaten, kam nun auch bei Friedrich die Erkenntniß zum Durchbruche, daß die gedrückte Lage des Papstes, die ihm abgezwungenen Verträge und die Ansprüche des Kaisers mit der nothwendigen Freiheit der Kirche unverträglich seien; er sagte sich 1114 offen von der kaiserlichen Partei los und brachte sogar, von den Kölner Bürgern unterstützt, einer Abtheilung des kaiserlichen Heeres bei Andernach eine Niederlage bei. Als dann später Papst Calixtus II. 1119 die Synode von Reims eröffnete, leistete Friedrich durch Botschaft dem rechtmäßigen Papste Obedienz. Mit den heiligen Ordensstiftern Bernhard und Norbert stand Friedrich in freundschaftlichen Beziehungen; er erbat sich Cistercienser für die neugegründete Abtei Kamp bei Rheinberg und baute das Frauenkloster Rolandswerth auf einer Rheininsel oberhalb Bonn. Nach seinem Tode wünschte der Clerus den Propst Gottfried von Xanten zum Erzbischofe, allein König Lothar II. und die Legaten des Papstes setzten die Wahl des Coblenzer Propstes 41. Bruno II. (1131—1137) durch. Durch diesen gelangte das Geschlecht der Grafen von Berg zu einem mächtigen, lang dauernden Einfluß auf das Erzbisthum. Lothar und Innocenz II. hatten gehofft, an Bruno einen Freund gefunden zu haben, doch schloß der neue Erzbischof sich den staufisch gesinnten Bürgern Kölns an und verweigerte die Theilnahme am Römerzuge Lothars. Dieser entzog ihm deßhalb das Erzkanzleramt Italiens, welches auf Erzbischof Norbert von Magdeburg überging, und der Papst versagte ihm die Uebersendung des Palliums. Erst als die Staufer sich dem Kaiser unterworfen hatten, näherte sich Bruno 1135 dem mächtigen Gebieter und nahm am zweiten Römerzuge theil. Er starb auf der Fahrt zu Trani und wurde in der Kirche des hl. Nicolaus zu Bari bestattet. Da im kaiserlichen Lager eine hinreichende Anzahl von Kölner Clerikern sich fand, wurde sogleich eine Neuwahl vorgenommen. Sie fiel auf 42. Hugo, Grafen von Sponheim, Decan der Domkirche. Innocenz II. ertheilte ihm die Weihe und gab ihm das Pallium. Schon nach einigen Wochen ereilte ihn aber der Tod zu Melfi. Es folgte 43. Arnold I. (1137—1151), wahrscheinlich ein Glied der Familie von Randerode. Er nahm theil an der Wahl des Königs Konrad III., durfte aber bei der Krönung nur assistiren, da ihm das Pallium noch fehlte. Er hielt Ostern 1138 in Gegenwart des päpstlichen Legaten Dietwin eine Provinzialsynode, auf welcher dem Propste des Bonner Cassius-Stiftes der Vorrang vor den Pröpsten von St. Gereon in Köln und von St. Victor in Xanten eingeräumt wurde. Einer Judenverfolgung, welche dem zweiten Kreuzzug voranging, that er nach Kräften Einhalt und öffnete den Vertriebenen sein Schloß Wolkenburg als Zufluchtsort. Als aber Papst Eugen III. 1148 eine Reformsynode zu Reims hielt, wurde Arnold der Simonie angeklagt; da er nicht erscheinen wollte, ward er suspendirt. Der aus Palästina zurückkehrende König gab ihm zwar Empfehlungsbriefe an den Papst, und Arnold reiste persönlich nach Rom; dort mußte aber der „zu allem untaugliche Prälat“ ernste Worte hören und kehrte ohne Lossprechung zurück. Sein Nachfolger 44. Arnold II. von Wied (1151—1156) nahm die auf ihn gefallene Wahl erst an, nachdem Konrad versprochen hatte, ihm die Erneuerung der zurückgenommenen früheren päpstlichen Privilegien auszuwirken. Er kam Ende des Jahres mit zahlreichem Gefolge zu Eugen III., wurde sehr ehrenvoll empfangen, vom Papst selbst consecrirt und mit dem Pallium geschmückt. Kaiser Friedrich Barbarossa, mit welchem er Italien zum zweiten Male besuchte, verlieh ihm den Titel Italici regni archicancellarius natus. Er fand seine Ruhestätte in dem von ihm gestifteten Kloster Schwarz-Rheindorf bei Bonn. Bei der Neuwahl fielen die meisten Stimmen auf Gerhard von Ahr, Propst in Bonn und Erbauer des dortigen Münsters; doch mußte derselbe dem von Friedrich Barbarossa begünstigten 45. Friedrich II. von Berg (1156—1158) weichen, welcher für seinen Verzicht auf Lüttich mit Köln entschädigt werden sollte. Papst Hadrian IV. ertheilte ihm 1157 persönlich die Weihe. Friedrich begleitete den Kaiser zum Reichstage auf den roncalischen Feldern, starb aber bald darauf bei Pavia durch einen Sturz vom Pferde. Zum Nachfolger wählten die Kölner den vom Kaiser dringend empfohlenen Reichskanzler für Deutschland und Italien, 46. Rainald von Dassel (1159—1167), Dompropst von Hildesheim und Münster, Propst auf dem Petersberge bei Goslar und im Moritzstifte zu Hildesheim. Papst Hadrian IV., gegen welchen Rainald als Kanzler im October 1157 auf dem Reichstage zu Besançon in der rücksichtslosesten Weise vorgegangen war, verweigerte die

Bestätigung der Wahl; der Kaiser aber gab ihm die Belehnung. Rainald eilte nach Deutschland, um vom Bisthume Besitz zu nehmen, und kehrte alsbald mit 300 Rittern zum Kaiser nach Italien zurück. Hier bewog er durch Versprechungen und Drohungen die zu Pavia versammelten 50 Bischöfe aus Deutschland und der Lombardei, daß sie dem von der kaiserlichen Partei aufgestellten Octavian Maledetti als Papst Victor IV. huldigten; er durchzog dann als kaiserlicher Bevollmächtigter Deutschland, um mit Verbannung und Güterconfiscation alle zu bestrafen, welche am rechtmäßig gewählten Papste Alexander III. festhielten. Der letztere belegte ihn feierlich mit dem Banne, während der Gegenpapst Victor ihn als Erzbischof bestätigte. Rainald trieb den Kaiser immer weiter auf der schismatischen Bahn und vermochte ihn, nach Victors Tod einen neuen Gegenpapst in der Person Guido's von Crema (Paschalis III.) aufzustellen. Da inzwischen seine Diöcese durch einen Bund deutscher Fürsten bedroht war, eilte er nach Hause. Er überbrachte jetzt den Kölnern die Gebeine der heiligen Dreikönige, welche 1158 in der Kirche St. Eustorgio vor den Mauern Mailands entdeckt und bei der Eroberung der Stadt 1162 ihm als besonderes Zeichen der kaiserlichen Gunst geschenkt worden waren. Am 24. Juli 1164 hielt er unter ungeheurem Jubel der Bevölkerung seinen Einzug in Köln. Die Sympathien für den kaiserlichen Papst waren damals in Deutschland außerordentlich gering; Rainald war fast der einzige geistliche Fürst, der an Paschalis festhielt. Da gelang es ihm, für seinen Kaiser einen Bundesgenossen an Heinrich II. von England zu gewinnen, und nun schüchterte er auf dem Reichstage zu Würzburg am 24. Mai 1165 die weltlichen und geistlichen Fürsten derart ein, daß sie einen furchtbaren Schwur gegen Alexander III. und dessen Partei ablegten, welcher jede Aussöhnung für immer verhindern sollte. Auf Drängen des Erzbischofs Wichmann von Magdeburg entschloß sich Rainald jetzt zum Empfange der heiligen Weihen; am 2. October 1165 consecrirte ihn Philipp von Osnabrück zum Bischofe; am 29. December vollzog er in Aachen unter Zustimmung Paschalis' die Canonisation Karls des Großen. Eine Krankheit, welche ihn bald darauf befiel, hätte beinahe eine Sinnesänderung herbeigeführt. Schon hatte er versprochen, durch Vermittlung der Cistercienser, des hl. Thomas Becket und des Königs von Frankreich die Verhandlungen über den mit Alexander abzuschließenden Frieden einzuleiten. Aber kaum wieder hergestellt, zog er, ohne eine Spur von versöhnlicher Gesinnung zu verrathen, mit Christian von Mainz im October 1166 dem Kaiser voran über die Alpen. Mit List und Gewalt wurden die Würzburger Beschlüsse allenthalben durchgeführt, und als der Kaiser selbst im folgenden Frühjahre gegen Ancona vorrückte, schien der Papst, der nun auch über Friedrich Bann und Absetzung aussprach, rettungslos verloren. Rainald verwüstete die Umgebung Roms, schlug in Vereinigung mit Christian von Mainz die Römer trotz ihrer großen Uebermacht bei Tusculum und zwang den Papst zur Flucht. Friedrich ließ sich und seiner Gemahlin zu Rom am 1. August 1167 unter großem Pompe nochmals die Kaiserkrone aufsetzen. Rainald schwelgte im Gefühle des vollständigen Gelingens seiner Pläne. Da brach am folgenden Tage ein entsetzliches Verhängniß über die Deutschen herein. Tausende aus dem Heere wurden von einer bösartigen Krankheit befallen und starben nach kurzer Zeit, unter ihnen auch Rainald. Die Kölner brachten die Leiche in die Heimat und begruben sie, ohne die Aufhebung des Bannes abzuwarten, in der alten Cathedrale, die der Verstorbene mit zwei Thürmen verschönert, und an deren Südseite er einen neuen erzbischöflichen Palast errichtet hatte.

47. Philipp (1167—1191), der älteste Sohn Goswins von Heinsberg, welcher während Reinalds Abwesenheit die Verwaltung des Erzstifts geführt und am letzten Römerzuge theilgenommen hatte, wurde auf den Wunsch des Kaisers zum Nachfolger gewählt und von Paschalis sogleich bestätigt. Unter großen Gefahren kam er nach Köln und erhielt am 29. September 1168 vom Bischof Gottfried von Utrecht die Consecration. Philipp gehörte zu den Rathgebern des Kaisers, welche die von Friedrich selbst gewünschte Aussöhnung mit dem Papste hintertrieben und nach Guido's Tode die Erhebung eines neuen Gegenpapstes in der Person des unwürdigen Abtes Johannes von Struma durchsetzten. Nachdem aber Friedrich nach der Schlacht von Legnano (1176) sich mit Alexander III. ausgesöhnt hatte, unterwarf sich auch Philipp dem Papste und erhielt die Bestätigung für Köln. Der Kaiser suchte ihn für immer an sich zu fesseln und gab ihm 1180 aus den Ländern des der Reichsacht verfallenen Heinrich des Löwen von Bayern und Sachsen den größten Theil des Herzogthums Sachsen unter dem Namen eines Herzogthums Westfalen und Engern zu Lehen. Jetzt aber trat eine Wendung des mächtigen Reichs- und Kirchenfürsten gegen die Staufer ein. Die Uebermacht Barbarossa's, das herrische und gewaltthätige Wesen seines Sohnes, des jungen Königs Heinrich, die Bedrängniß des Papstes Urban III., der in Verona fast in Gefangenschaft lebte, trieben Philipp an, geistliche und weltliche Fürsten Deutschlands zu einem Bunde gegen den Kaiser zu vereinen und mit England, Frankreich und Dänemark in Verbindung zu treten. Nur das persönliche Erscheinen des Kaisers in Deutschland und der Tod Urbans III. vereitelten die Pläne Philipps. Er mußte sich mit den Kölnern, die bis zuletzt zu ihm gehalten hatten, auf dem Reichstage zu Mainz 1188 dem Kaiser auf Gnade und Ungnade unterwerfen. Friedrich nahm ihn wieder auf und belegte ihn und Köln nur mit einer Geldbuße von 2260 Mark. Vom König Heinrich VI. mit neuen Gnaden überhäuft, nahm Philipp 1190

am Römerzuge theil, wurde aber von der Seuche, welche im Heere ausbrach, hinweggerafft. Seine Leiche wurde nach Köln übergeführt und im Dome begraben. Wenngleich Philipp durchaus weltlich gesinnt war, so fehlen ihm doch nicht Verdienste auf kirchlichem Gebiete. Er stiftete das Kloster Bredelar und stattete die Kirche zu Heinsberg mit liegenden Gütern aus; für die Gebeine der heiligen Dreikönige ließ er einen kunstvollen Schrein fertigen, in welchem sie noch heute ruhen; in den Jahren 1171 und 1173 veranstaltete er Synoden zu Köln, weihte 1185 die neue Kirche der Klosterfrauen zu Grefrath; auf sein Betreiben wird es geschehen sein, daß um dieselbe Zeit der Cardinallegat Johann von Anagni im Auftrage Lucius' III. die Heiligsprechung des Erzbischofs Anno II. vornahm, dessen Gebeine unter großer Feierlichkeit in Siegburg erhoben wurden. Er veranlaßte 1188 den frommen Cistercienserprior Hermann von Himmerode bei Kyllburg, mit 12 Brüdern das verlassene Kloster der hl. Maria auf dem Stromberge zu beziehen, und baute, als der Platz sich ungünstig erwies, das neue Kloster zur hl. Maria im Petersthale oder zu Heisterbach. — Sein Nachfolger wurde 48. der hochbejahrte Bruno III., Graf von Berg (1191—1193), den der Kaiser im Januar 1192 auf dem Reichstage zu Worms belehnte und der Erzbischof Johann von Trier im Mai desselben Jahres consecrirte. Die Wirren einer streitigen Bischofswahl zu Lüttich, in welche Bruno verwickelt wurde, und sein hohes Alter veranlaßten ihn bald, sich als Mönch in die Cistercienserabtei Altenberg zurückzuziehen. Hier starb er im April 1200. — Bruno's Neffe 49. Adolf, Graf von Altena (1193—1205), war der erste Kölner Erzbischof aus dem bergischen Hause, der seine Würde durch ganz correcte Wahl erlangte, aber kein Kölner Kirchenfürst hat dieselbe mehr mißbraucht als er. Noch ehe er im März 1194 vom Bischof Hermann II. von Münster die Priesterweihe und bischöfliche Consecration erhalten hatte, griff er lebhaft in die politischen Verhältnisse ein und bewirkte, unterstützt von anderen Bischöfen und Fürsten, die Freilassung des vom Kaiser in Haft gehaltenen Königs Richard Löwenherz. Als Gegner des hohenstaufischen Hauses verweigerte er das vom Kaiser geforderte eidliche Versprechen, den jungen Friedrich II. zum Nachfolger im Reiche zu wählen, und stimmte nur widerwillig der von den übrigen Fürsten vollzogenen Wahl zu. Er hielt sich dadurch in keiner Weise für gebunden; denn kaum hatte Heinrich VI. die Augen für immer geschlossen, und sein Bruder, Philipp von Schwaben, die Regentschaft für den jungen Friedrich übernommen, so veranstaltete Adolf eine Fürstenversammlung zu Andernach, wo die Erhebung Bertholds von Zähringen auf den deutschen Königsthron beschlossen ward. Die hohenstaufische Partei kam ihren Gegnern zuvor und wählte in Anbetracht der schwierigen Lage des Reiches den Herzog Philipp nicht, *wie dieser es wünschte*, zum Regenten im Namen des minderjährigen Friedrich, sondern zum wirklichen König. Auf die Kunde von dieser Wahl trat Berthold v. Zähringen, mit welchem Adolf bereits den Kaufpreis für die Königswürde verabredet hatte, zurück, worauf der Kölner die Wahl eines Sprößlings des welfischen Hauses, Otto von Poitou, des jüngern Sohnes Heinrichs des Löwen und Neffen des englischen Königs Richard Löwenherz, in Erwägung zog. Vergebens machte Philipp v. Schwaben dem Erzbischof glänzende Anerbietungen und drohte im Falle fortgesetzter Feindseligkeit mit Krieg. Die Abneigung gegen das hohenstaufische Haus überwog, und Adolf lud den Prinzen Otto nach Köln ein, wo derselbe von der Geistlichkeit und Bürgerschaft in glänzendem Aufzuge empfangen wurde. Philipp von Schwaben ließ die Krönungsstadt Aachen militärisch besetzen, allein Otto, von seinem Oheim mit vielem Geld unterstützt, eroberte die Stadt und wurde daselbst im Juli 1198 von Adolf in üblicher Weise gekrönt. Damit war das Signal zum Bürgerkriege gegeben, dessen Schauplatz nach schrecklicher Verwüstung des Kölner Erzstifts durch Philipps Truppen in das Innere von Deutschland verlegt wurde. Papst Innocenz III. verhielt sich eine Zeitlang neutral, bis er, zur Entscheidung gedrängt, sich offen für Otto erklärte und alle Widersacher desselben mit kirchlichen Strafen bedrohte. Da wäre Philipps Sache verloren gewesen, wenn nicht Otto selbst durch sein unköniglich Benehmen eine Reaction hervorgerufen hätte. Die mächtigsten Fürsten und Prälaten erklärten sich auf's Neue für den Hohenstaufen, und selbst Adolf von Köln wurde wankend. Die Hilfsquellen Otto's waren seit dem Tode Richards von England versiegt, und Adolf, dessen Geldforderungen noch nicht befriedigt waren, würde trotz des vom Papste an ihn gerichteten Mahnschreibens schon damals zu Philipp übergetreten sein, wenn nicht der päpstliche Legat Guido von Präneste und die Vertreter der Kölner Bürgerschaft im September 1202 noch einmal ein gütliches Abkommen zwischen ihm und dem Könige Otto zu Stande gebracht hätten. So hielt sich Otto IV. infolge der unausgesetzten und energischen Bemühungen des Papstes bis 1204. Da aber fiel sein eigener Bruder, Herzog Heinrich von Sachsen, bald darauf auch der Böhmenkönig Ottokar von ihm ab; Adolf, dessen Gewinnsucht stets über seine Treue ging, folgte ihrem Beispiele, als Philipp ihm 5000 Mark und die Bestätigung aller von Otto gemachten Schenkungen anbot, um ihn für etwaige Nachtheile, die ihm aus der Feindschaft des Papstes entstehen könnten, schadlos zu halten. Kaum war dieser Schritt des Kölner Erzbischofs geschehen, so unterwarf sich fast die ganze welfische Partei dem Hohenstaufen. Dieser wurde auf einem glänzenden Hoftage zu Aachen aus Rücksichten der Förmlichkeit neu gewählt und von Adolf am 6. Januar 1205 mit seiner Gemahlin feierlich gekrönt. Als aber Innocenz III. diese Nachricht erhielt, sprach er unter dem 13. März desselben Jahres

die Excommunication über Adolf aus und bestimmte, daß, wenn dieser nicht binnen Monatsfrist persönlich in Rom erscheine, er aller geistlichen und weltlichen Gewalt verlustig sein und ein Nachfolger gewählt werden solle. Bei der kirchlichen Treue der Geistlichkeit und des Volkes von Köln durften die päpstlichen Richter, der Erzbischof von Mainz und der Bischof von Cambrai, ungehindert sowohl den Bann über Adolf unter dem Auslöschen der Kerzen und dem Läuten aller Glocken verkünden, wie auch nach Ablauf der bestimmten Zeit zu seiner Absetzung schreiten. Umsonst appellirte der Dompropst Engelbert von Berg, ein Neffe des Abgesetzten, zu dessen Gunsten nach Rom; am 25. Juli wurde 50. der Propst Bruno von Bonn (1205 bis 1208), Bruder des Grafen von Sayn, gewählt und alsbald vom Mainzer Erzbischof geweiht. Adolf aber, der nicht gutwillig weichen wollte, entzündete einen Bürgerkrieg, in welchem die feindlichen Bischöfe und ihre Parteien das Erzstift, soweit es von den Kriegszügen Philipps verschont geblieben, vollends verwüsteten. Insbesondere zog der Dompropst Engelbert mit einem Haufen seiner Anhänger im Lande umher und brandschatzte die Höfe des Domcapitels, wofür er mit dem Banne belegt wurde. König Philipp kam im Sommer 1206 abermals mit einem Heere an den Niederrhein und verwüstete gemeinschaftlich mit Adolf das Erzstift, schlug den ihm entgegenrückenden Otto und belagerte ihn in der Burg Wassenberg. Otto IV. rettete sich durch Flucht, Bruno aber wurde gefangen und Anfangs auf der Reichsfestung Trifels, später zu Würzburg in Haft gehalten. König Philipp baute die Burg Landskron an der Ahr, um von hier aus das Stift beliebig verheeren zu können, und bald schickten die Kölner Friedensanträge nach Boppard. Diese führten dazu, daß die Stadt den König Philipp anerkannte und außerdem versprach, sich in Rom für die Wiedereinsetzung Adolfs zu verwenden. Alles harrte der Entscheidung des Papstes; denn auch Philipp, dessen Sache in Deutschland und Italien große Fortschritte zeigte, hatte sich demselben genähert und den Hergang des deutschen Thronstreites schriftlich dargelegt. Innocenz aber trat dem Gerüchte, als ob er Otto IV. preisgeben wolle, durchaus entgegen. Seine Bestrebungen waren nur darauf gerichtet, Friedensverhandlungen zwischen den beiden Königen selbst einzuleiten, damit der eine, durch Zugeständnisse befriedigt, dem andern freiwillig das Feld räume. Zu dem Behufe mußte vor Allem ein Waffenstillstand geschlossen werden, und dieß gelang den vom Papste nach Deutschland gesandten Legaten im August 1207. König Philipp wurde feierlich vom Banne unter der Bedingung losgesprochen, daß der gefangene Erzbischof Bruno entlassen werde und Adolf sich persönlich in Rom stelle, um die Befehle des Papstes zu vernehmen. Alsbald reisten beide Erzbischöfe nach Rom, um ihren Streit, den sie bisher mit den Waffen geführt hatten, auf dem Rechtswege zu Ende zu bringen. Innocenz III. traf die Entscheidung, daß sowohl Adolf wie Bruno provisorisch diejenigen Burgen und Güter des Erzstifts behalten sollten, die jeder im Augenblicke des Richterspruchs besitze, während die geistliche Gewalt dem Erzbischof Bruno allein verbleiben müsse. Die Flammen des Bürgerkrieges drohten nach Ablauf des Waffenstillstandes von Neuem auszubrechen und Alles zu zerstören, da fiel König Philipp im Juni 1208 durch Mörderhand, und Otto IV. erlangte die allgemeine Anerkennung der deutschen Fürsten. Um die hohenstaufische Partei vollständig zu versöhnen, verlobte er sich mit Beatrix, der Tochter des Ermordeten, während Innocenz III. im wohlverstandenen Interesse des Reiches und der Kirche den jungen Friedrich, Heinrichs VI. Sohn, abhielt, schon damals als Bewerber um die deutsche Krone aufzutreten. So war die politische und kirchliche Lage des Reichs wie des Kölner Erzstifts mit einem Male geändert und für die nächste Zeit geordnet; nur derjenige, welcher ursprünglich die Wirren verschuldet hatte, trug den vollen Schaden, der abgesetzte Adolf von Köln. Sein Gegner Bruno IV. hielt im September 1208 einen triumphirenden Einzug in die Stadt, und alle Grafen und Herren leisteten ihm den Eid der Treue. Die Stände bewilligten Adolf eine Rente von 250 Mark, und der Papst gestattete ihm die Ausübung des Weiherechtes und die Annahme von Kirchenämtern mit Ausschluß des bischöflichen. — Als Bruno bald darauf, am 2. November 1208, auf dem Schlosse Blankenberg gestorben und im Dome beigesetzt worden war, übertrugen die Prioren von Köln ihr Wahlrecht auf vier Vertrauensmänner, die mit Zustimmung des Königs Otto den Propst von St. Aposteln 51. Dietrich I. von Hengebach zum Erzbischof wählten. Dieser hatte sich 1199 um die erledigte Dompropstei beworben und war von den älteren Domherren gewählt worden, während die größere Zahl der jüngeren ihre Stimmen für Engelbert von Berg abgegeben hatte. Da jede Partei sowohl beim Clerus wie beim Volke ihren Anhang fand, so war es damals zu ernstlichen Ruhestörungen gekommen, bis der Papst in's Mittel griff, die Wahl der beiden Candidaten annullirte und das Domcapitel zu einer Neuwahl aufforderte, die für Engelbert entschied. Zur Zeit des Bürgerkrieges und des deutschen Schismas hatte Dietrich fortwährend und mit dem größten Eifer die Sache Otto's IV. vertreten; dieser wollte sich nun, da er gerade in Köln anwesend war, seinem treuen Anhänger nicht undankbar erweisen und belehnte ihn sofort, obschon er die Erhebung des Bischofs Johann von Cambrai auf den einflußreichen Erzstuhl noch lieber gesehen hätte. Nachdem die päpstliche Bestätigung eingetroffen war, ließ sich Dietrich von dem gleichnamigen Bischof von Utrecht die Priesterweihe und darauf vom Lütticher Bischof Hugo die bischöfliche Consecration ertheilen. Im Mai 1209 nahm er an dem glänzenden Hoftage von Würzburg theil, und sein Ansehen beim König war so groß,

wo der Erzbischof von Trier kurz vorher die wegen ihrer Anhänglichkeit an den excommunicirten Otto gleichfalls in den Bann verstrickte Bürgerschaft feierlich losgesprochen hatte. Papst Innocenz erklärte einige Zeit nachher den Kölner Stuhl für erledigt und forderte das Domcapitel zur Neuwahl auf, wobei die sämmtlichen Stimmen für den Dompropst Engelbert abgegeben wurden. Dietrich I. von Hengebach und Adolf I. von Altena erhielten ein jährliches Einkommen von je 300 Mark und lebten, der eine, wie es scheint, in der Stellung eines Weihbischofs bis zum Jahre 1224, der andere in Zurückgezogenheit bis 1220. Hatten sie sich im Leben lange feindlich gegenüber gestanden, so fanden sie nach dem Tode ihre gemeinschaftliche Ruhestätte in Altenberg.

52. Der hl. Engelbert I. Graf von Berg (1216 bis 1225; s. d. Art.) übte zeitweilig einen Einfluß auf das deutsche Reich aus, wie vor ihm der hl. Anno II. und nach ihm keiner mehr unter allen Inhabern des Kölner Stuhles. Das einstimmige Lob der Zeitgenossen ist der beste Beweis für den tiefen Verlust, den das ganze Land durch seinen für die Freiheit der kirchlichen Institute erduldeten Martyrtod zu leiden hatte. Walther von der Vogelweide besang ihn mit den Worten: „Preiswerther Bischof Kölns, Ihr mögt wohl fröhlich sein; Ihr habt dem Reich so wohl gedient, wir räumen's ein, daß Euer Lob stieg wunderhoch empor und schwebt allein." Es war am 7. November 1225, als Graf Friedrich von Isenburg den Erzbischof in einem Engpasse unweit Schwelm, wo am folgenden Tage eine neugebaute Kirche consecrirt werden sollte, überfiel und tödtete. Man brachte die Leiche nach Köln, aber lange noch blieb sie über der Erde, weil die Würdenträger und Dienstmannen des Erzstifts sie vor die Fürsten des Reichs bringen wollten. Zunächst galt es, das Land und die Kirche gegen die Folgen einer That zu sichern, von welcher jeder wußte, daß sie nicht bloß das Werk persönlicher Rachsucht war, sondern daß hinter dem eigentlichen Mörder eine mächtige Partei stand, welche, von Engelbert kräftig niedergehalten, nunmehr die Stunde der Vergeltung gekommen glaubte. Der Schwiegervater des Mörders, Herzog Walram von Limburg, belagerte schon die von Engelbert gebaute Burg Valenz bei Herzogenrath, und auch der Magistrat von Köln suchte aus der Ermordung des Erzbischofs Nutzen zu ziehen, indem er die Satzungen verbrennen ließ, wodurch derselbe die sogen. Freiheiten der Stadt beschränkt hatte. Unter solchen Umständen schien es nothwendig, baldigst einen neuen Oberhirten zu bestellen, und schon am 15. November wurde 53. Heinrich I. von Molenark (1225—1238), Propst zu Bonn, einstimmig gewählt. Des Widerspruches ungeachtet, den einige mit den Grafen von Isenburg und Limburg befreundete Herren erhoben, verhängte König Heinrich, der in Nürnberg Hochzeit hielt, sogleich die Reichsacht über die Mörder Engelberts, und als darauf der neugewählte Erz-

bischof von Köln mit der Leiche seines Vorgängers nach Frankfurt kam und dieselbe vor dem jungen Herrscher und den versammelten Fürsten niedersetzen ließ, brach jener bei dem traurigen Anblick in Thränen aus, und diese bestätigten einstimmig das gegen den Grafen Friedrich und seine Mitschuldigen gesprochene Urtheil. Die Bischöfe von Münster und Osnabrück erhielten die Weisung, sich am kommenden Feste Mariä-Lichtmeß zu Lüttich vom Verdachte der Theilnahme an dem Frevel zu reinigen. Beide wurden später vom Papste endgültig abgesetzt; Friedrichs Weib starb plötzlich mit einem ihrer Kinder, kurz vorher ihr Vater Walram von Limburg; von den eigentlichen Mördern wurde einer nach dem andern gefangen und auf's Rad geflochten; Friedrich selbst, der in Lüttich gefangen wurde, erlitt die nämliche Strafe. Erzbischof Heinrich aber gerieth in Fehde mit dem Herzoge Heinrich von Limburg, der nach dem Tode des hl. Engelbert rechtlich und thatsächlich in den Besitz der Grafschaft Berg gelangt war und die früheren Ansprüche dieses Hauses auf die Siegburger Vogtei wieder geltend machte. Die während dieses Krieges gemachten Schulden wollte Heinrich dem Domcapitel aufbürden, worauf dasselbe beim Papste Gregor IX. Klage erhob und von diesem eine günstige Entscheidung erhielt. Die Schuldenlast Heinrichs stieg noch höher, als 1234 auch der kriegslustige Graf von Jülich eine Fehde wider ihn begann. Des Kölners Stammburg Molenark wurde belagert und bei Nörvenich ein Treffen von unentschiedenem Ausgang geliefert, worauf die streitenden Parteien einen leidlichen Frieden schlossen. In dem unseligen Kampfe zwischen dem Kaiser Friedrich II. und den Päpsten scheint Heinrich auf Seiten des erstern gestanden zu sein. Der Kaiser, der sich meist in Italien aufhielt, kam 1235 nach Deutschland und beauftragte den Kölner Erzbischof, mit dem Herzoge von Brabant und zahlreicher Gefolgschaft die englische Prinzessin Isabella, des Kaisers Braut, in London abzuholen. Nach den Festlichkeiten in Köln, wo Isabella sechs Wochen verblieb, begleitete Heinrich dieselbe rheinaufwärts und nahm am Mainzer Hoftage theil, wo der alte Zwist zwischen Staufen und Welfen beendigt und Deutschland noch einmal wie zur Zeit des hl. Engelbert geeinigt und gekräftigt ward. Im Uebrigen sind die Mittheilungen über Heinrichs Leben und Wirken spärlich; er scheint weder ein einflußreicher Fürst noch ein eifriger Bischof gewesen zu sein. Mörkens und Gelenius erwähnen noch, daß er zur Zeit, wo er sich wegen der blutigen, an Engelberts Mördern zu vollziehenden Strafe der bischöflichen Amtshandlungen enthielt, dem Legaten Johann von Cypern die Einweihung der auf dem Kölner Blutacker neuerbauten Kirche und die feierliche Beisetzung der Reliquien der Machabäer in derselben überlassen habe. Es zeigten sich aber auch schon zu Lebzeiten Heinrichs I. die Vorboten der kommenden Kämpfe zwischen seinen Nachfolgern und der Stadt Köln; denn auf dem Reichstage zu Speier 1237 legte er die Frage vor, wem innerhalb der Stadt Köln und der Bannmeile das Recht des Vorsitzes bei Gericht zustehe. Prätensionen oder Uebergriffe der Stadt scheinen diese Frage veranlaßt zu haben; der Kaiser entschied zu Gunsten des Erzbischofs.

III. Die Erzbischöfe in und nach dem Kampfe mit der Stadt bis zur Reformation. 54. Konrad von Hostaden (1238 bis 1261), alsbald nach dem Tode Heinrichs I. gewählt, begab sich zum Kaiser Friedrich II. nach Italien und empfing im Lager zu Brescia die Belehnung mit den Regalien. Dem Kaiser mochte es lieb sein, einen Abkömmling der von jeher hohenstaufisch gesinnten Grafen von Hostaden auf dem mächtigen und hochangesehenen Erzstuhle von Köln zu sehen, Konrad selbst aber dachte vorläufig nur an die Sicherstellung und Kräftigung seiner von zahlreichen unruhigen Nachbarn bedrohten Territorialmacht. Der Erste, der seine energische Hand fühlen sollte, war der Graf von Arnsberg; mit 300 Rittern mußte derselbe nach Köln kommen und kniefällig um Gnade bitten. Im folgenden Jahre brach die erste Fehde mit dem Herzoge von Limburg und dem Grafen von Berg aus, in welcher Konrad das bergische Castell Deutz zerstörte. Der Herzog von Brabant vermittelte einen kurzen Frieden, ward dann aber selbst der Verbündete des Limburgers, der außerdem den streitbaren Grafen Wilhelm von Jülich und andere Ritter und Herren auf seine Seite zog. Das Kriegsglück schwankte hin und her, und Konrad ließ sich weder durch die im October 1239 vom Bischofe von Münster empfangene Priester- und Bischofsweihe, noch durch das Einschreiten des jungen Königs Konrad in der Weiterführung des Kampfes hindern. Erst im Sommer 1240 sah er sich mit Rücksicht auf die unzuverlässige Haltung der Stadt Köln zu einem wenig günstigen Frieden genöthigt. Inzwischen hatte sich bei ihm eine Wandlung der kirchenpolitischen Stellung vollzogen, und seine und anderer Fürsten Opposition gegen den Kaiser, der den Papst bedrängte und das Reich beim Einfalle der Mongolen im Stiche ließ, trat immer deutlicher hervor. Gemeinsam mit Siegfried von Mainz verkündete Konrad den über Friedrich II. verhängten Bann in einem Manifeste, welches die vom Kaiser der Kirche zugefügten Ungerechtigkeiten schilderte. Doch gleichwie in Italien, so entschied auch in Deutschland das Kriegsglück noch einmal für Friedrich. Von kaiserlichen Truppen unterstützt, lieferte Wilhelm von Jülich im Februar 1242 dem Kölner Erzbischof ein Treffen bei Lechenich, nahm ihn gefangen und führte ihn nach seiner festen Burg Nideggen in Haft. Lange weigerte sich Wilhelm, den Gefangenen freizugeben, bis dieser, den Egoismus seines Kerkermeisters benützend, durch allerdings bedeutende Opfer nicht bloß sich selbst zu befreien, sondern auch den Grafen auf die antikaiserliche Seite zu ziehen wußte. Mit ungebeugtem Muthe unternahm Konrad im Früh-

zurückgekehrt, faßte er den Plan, durch einen hinterlistigen Handstreich, wobei ihn sein Bruder Dietrich unterstützen sollte, die angesehensten Bürger Kölns in seine Gewalt zu bringen und so die volle Herrschaft über die Stadt wiederzuerlangen. Der Anschlag aber wurde verrathen, und im November 1263 überfielen umgekehrt die Bürger den Erzbischof in seinem Palaste und führten ihn über die Straße zu einem Hause in die Rheingasse, wo er in strengem Gewahrsam gehalten wurde. Der Papst verhängte wegen dieser der erzbischöflichen Würde zugefügten Schmach das Interdict über die Stadt und hob es auch dann nicht auf, als auf Grund einer vorläufigen Sühne im December 1263 Engelbert aus seiner Haft entlassen worden war und durch Vermittlung einiger benachbarten Bischöfe und Herren im Mai 1264 eine zweite Sühne zu Stande gekommen war. Engelbert erinnerte sich nun, daß sein Vorgänger durch Aufreizung der Demokratie gegen die städtische Aristocratie den entschiedensten Erfolg in seinem Streben nach der Oberherrschaft über die Stadt erzielt hatte; er versuchte daher dasselbe Mittel, und wenn er auch seinen Hauptzweck nicht erreichte, so gelang es ihm doch, den heißesten Parteikampf unter den Bürgern zu entzünden. Die Patricier, unter denen sich namentlich die Overstolzen durch ihre Tapferkeit auszeichneten, widerstanden der Uebermacht der Zunftgenossen und zwangen sie, nach langem Ringen den Kampfplatz zu räumen. Dieser Sieg der Geschlechter über das Volk war zugleich ein Sieg über Engelbert. Ein neuer Anschlag desselben, während eines Brandes, den seine Anhänger in den rheinwärts gelegenen Straßen anfachen sollten, mit einer großen Schaar Bewaffneter von der Landseite her in die Stadt einzudringen, schlug fehl, so daß Engelbert sich abermals zum Frieden und zur Annahme einer Sühne entschließen mußte. Diese kam durch Vermittlung zahlreicher Schiedsrichter im März 1265 zu Stande. Wohl ließen sich die Bürger, um von Bann und Interdict befreit zu werden, sehr demüthigende Bedingungen gefallen: der Magistrat mußte barfuß und entblößten Hauptes den Erzbischof um Verzeihung bitten, und die 37 Bürger, welche seine Gefangennahme im verflossenen November bewerkstelligt hatten, mußten das Schwert in der Scheide am Halse tragen und um Verzeihung dafür bitten, daß sie unbedachtsame Hand an den Oberhirten gelegt hätten; in der Hauptsache aber setzte Engelbert keine seiner Forderungen durch, mußte vielmehr feierlich geloben, den Kölnern im ganzen Erzstifte Schutz zu gewähren und ihre Rechte, Freiheiten und guten Gewohnheiten zu achten. Die Ausführung dieser Sühne verzögerte sich noch eine geraume Zeit, bis endlich Engelbert den Papst Clemens IV. von seiner Versöhnung mit der Stadt in Kenntniß setzte, und dieser am 3. August 1266 den Domdechanten Gottfried und den Dominicaner-Prior Konrad bevollmächtigte, das Interdict für aufgehoben zu erklären. Im März desselben Jahres hatte Engelbert eine Diöcesansynode gehalten. Schon im April 1264 hatte er die sämmtlichen Kirchenvorsteher der Diöcese aufgefordert, den in Angelegenheiten des Dombaues entsendeten Magister Gerhard kräftig zu unterstützen; er bewilligte auch jedem, der zu dem Baue beisteuern werde, einen Ablaß und befahl den Geistlichen, bestimmte Gebete für solche Wohlthäter öffentlich zu verrichten. Aber diese Fürsorge für den Dombau und die Synode von 1266 bezeichnen nur kurze Ruhepunkte im stürmischen Leben Engelberts. Schon im Sommer 1266 entzündete sich von neuem eine blutige Fehde mit dem Grafen Wilhelm von Jülich und seinen Verbündeten, die lange ohne Entscheidung geführt wurde, bis Engelbert am 18. October 1267 in der Schlacht bei Zülpich besiegt und abermals gefangen ward. Man brachte ihn auf das feste Schloß Nideggen und hielt ihn dort bis in's vierte Jahr in strenger Haft. Der Papst, durch ein Schreiben der Kölner Geistlichkeit über die Ursachen und den Verlauf des Streites unterrichtet, sandte den Legaten Bernhard von Castaneto in die Rheingegend, und dieser verlangte die sofortige Freilassung des Erzbischofs. Da Wilhelm von Jülich dieselbe verweigerte, und auch ein Vermittlungsversuch des Erzbischofs von Mainz fehlschlug, so verkündete der Legat am 2. August 1268 über Wilhelm und seine Verbündeten, wozu auch die Stadt Köln gehörte, Bann und Interdict. Die Ausgleichsverhandlungen dauerten bis zum April 1271, und auch diesmal war es der verdienstvolle Dominicaner Albertus Magnus, der den Frieden herbeiführte. Das hohe Lösegeld, welches dem Grafen von Jülich für die Freilassung Engelberts zugesprochen wurde, sollte von der Geistlichkeit durch eine außerordentliche Umlage aufgebracht werden; Engelbert selbst mußte versprechen, alle ihm zugefügten Unbilden zu verzeihen und die bestehenden Verträge, Privilegien und alten Gebräuche anzuerkennen. Sowohl der Papst Gregor X. wie auch der König Richard wurden um Genehmigung dieser Sühne gebeten. Richard ertheilte sie; der Papst aber richtete ein Schreiben an den Erzbischof, worin er den Vertrag cassirte und ihn von allen dem Grafen Wilhelm gemachten Versprechungen und Verschreibungen, welche nur durch Gewalt und Furcht erzwungen seien, lossprach. Bei dem bald darauf erfolgten Tode Richards blieb die Kölner Frage unerledigt, und Engelbert reiste, wie von Einigen berichtet wird, nach Prag, um mit Ottokar von Böhmen eine Neuwahl zu besprechen. Sie fiel auf Rudolf von Habsburg. Engelbert krönte ihn zu Aachen und erlangte die Zusage, daß der König den Rhein und die Mosel nicht überschreiten wolle, bevor er ihn mit den Bürgern von Köln versöhnt und seine Rechte in der Stadt wiederhergestellt habe. Rudolf aber, der bald darauf nach Köln kam, scheint dort umgestimmt worden zu sein, denn er bestätigte den Bürgern die früheren kaiserlichen Privilegien nebst allen anderen Rechten

und Freiheiten, in deren Besitz sich die Stadt befand. Ein solcher Mißerfolg all seines Strebens und Kämpfens scheint Engelberts Lebenskraft gebrochen zu haben; aber eingedenk seiner Pflicht als Bischof reiste er noch im Frühjahre 1274 nach Lyon, wohin der Papst ein Concil behufs Wiedervereinigung der Griechen mit der Kirche berufen hatte. Nachdem diese Union in der Sitzung vom 6. Juli feierlich vollzogen war, kehrte Engelbert nach Bonn zurück. Hier starb er bald darauf und wurde in der Stiftskirche zu den hll. Cassius und Florentius begraben. Die Neuwahl, die wegen des noch fortdauernden Interdicts nicht in Köln, sondern in Bonn stattfand, war eine zwiespaltige, und die Entscheidung zwischen den beiden Candidaten, dem Kölner Propst Konrad von Berg und dem Mainzer Propst Siegfried von Westerburg, fiel dem apostolischen Stuhle anheim. Gregor X. verwarf Konrad wegen unzureichenden Alters, ertheilte dagegen 56. Siegfried (1274—1297), der mit dem verstorbenen Erzbischofe nach Lyon gekommen und, wie es scheint, als dessen Vertreter dort zurückgeblieben war, ebenda im April des folgenden Jahres die Bestätigung und die bischöfliche Consecration. Die erste Amtshandlung des neuen Erzbischofs, welchem Rudolf von Habsburg zu Brüssel den Treueid abnahm und die Regalien verlieh, war eine große Wohlthat für Stadt und Land; denn er erlangte bald nach seiner Einführung die päpstliche Ermächtigung, das Interdict sowohl in Köln wie in der Grafschaft Jülich unter gewissen Bedingungen für aufgehoben zu erklären. Man sah einer ruhigen Zukunft um so zuversichtlicher entgegen, als Siegfried alles zu vermeiden schien, was einen neuen Bruch mit der Kölner Bürgerschaft herbeiführen konnte. Aber kaum war er aus dem ersten Feldzuge des Königs Rudolf gegen Ottokar von Böhmen nach Hause zurückgekehrt, so gerieth er in einen Krieg mit seinen Nachbarn, dem leider eine fast ununterbrochene Reihe weiterer Fehden folgen sollte. Siegfried scheint sogar eine Zeit lang in hochverrätherische Beziehungen zu Ottokar getreten zu sein, bis dieser im August 1278 auf dem Marchfelde besiegt und getödtet wurde. Rudolf erließ wiederholte Mahnungen an den Erzbischof und rückte dann im Sommer 1282 mit einem ansehnlichen Heere in das Erzstift ein, worauf sich Siegfried alsbald unterwarf und als reichstreuer Bischof an einem Fürstentage theilnahm, den der König gegen Ende desselben Jahres in Boppard abhielt. Kurz vorher war der limburgische Erbfolgestreit ausgebrochen, in welchem Siegfried für den einen Prätendenten Rainald von Geldern Partei nahm, während die anderen Prätendenten, Adolf von Berg und Johann von Brabant, die Stadt Köln für sich gewonnen hatten. Nachdem eine Zeit lang ohne Entscheidung gestritten und ohne Resultat unterhandelt worden war, kam es am 5. Juni 1288 zur blutigen Schlacht bei Worringen, die vom *frühen Morgen bis* zum Abend dauerte und mit der Gefangennahme Siegfrieds durch Adolf von Berg endigte. Derselbe ließ den Erzbischof auf sein Schloß Burg an der Wupper in ehrenvolle, aber strenge Haft bringen und suchte das Kölner Domcapitel zu einer ungesetzlichen Neuwahl bezw. zur Aufstellung eines Administrators des Erzstifts in der Person seines Bruders Konrad zu verleiten. Letzteres verhinderte jedoch der Widerspruch des Domscholasters Wikbold. Gleichwie ehemals die Päpste für den gefangenen Engelbert II. eingetreten waren, so intervenirte jetzt Nicolaus IV., um die Achtung vor der erzbischöflichen Würde unter allen Umständen aufrecht zu erhalten, zu Gunsten des gefangenen Siegfried. Nachdem die Haft desselben bereits ein Jahr gedauert hatte, erging eine strenge Aufforderung des Papstes zu seiner Freilassung an die Grafen von Jülich und Berg, den Herzog von Brabant, den Magistrat und die Bürgerschaft von Köln. Diese hatten sich inzwischen mit dem Gefangenen selbst über die Friedensbedingungen geeinigt und ihn entlassen. Dabei war es für Siegfried besonders demüthigend, den Vergleich mit der Stadt Köln anzunehmen, die sich ohne jeglichen Grund an dem Kriege gegen ihn betheiligt hatte. Er wandte sich darum klagend an den Papst, der die Erzbischöfe von Mainz und Trier beauftragte, die gegen die Stadt Köln erhobenen Beschwerden zu untersuchen. Es ergab sich, daß in dem letzten Streite zwischen Siegfried und der Stadt das Unrecht auf Seiten der letzteren gewesen sei; es wurde darum abermals das Interdict über alle Kirchen Kölns ausgesprochen. — Am Ende seines Lebens gestaltete sich die Lage für Siegfried unerwartet günstig. Im Einverständnisse mit dem Erzbischofe von Mainz schlug er zum Nachfolger des verstorbenen Königs Rudolf den Herzog Adolf von Nassau vor, der in der Schlacht von Worringen sein tapferster Mitstreiter gewesen und gleich ihm in Gefangenschaft gerathen war. Siegfried krönte ihn am 1. Juli 1292 in Aachen, und Adolf bewies sich dankbar, indem er dem Erzbischof unter anderen Vergünstigungen die Vogtei über Essen wieder einräumte, Stadt und Zoll von Kaiserswerth verpfändete und in Bonn einen neuen Zoll auf 15 Jahre zu erheben gestattete. Im September 1293 begleitete Siegfried den König auf seinem Feldzuge gegen das aufständische Colmar, und im Juli des folgenden Jahres empfing er die Gesandten des Königs Eduard I. von England, welche ihm und dem Könige Adolf gegen reichliche Vergütung ein Bündniß zur Bekämpfung des französischen Königs antrugen. Das Bündniß kam zu Stande, und große Summen flossen damals in die erschöpfte Kasse des Erzbischofs, der nicht übel Lust zeigte, einen neuen Feldzug zu beginnen, als der König unbedingte Waffenruhe gebot. Dieser Befehl und wahrscheinlich auch das Gefühl der sinkenden Lebenskraft bestimmten ihn, sich nach Bonn zurückzuziehen. Hier starb er bald darauf und erhielt in der St. Cassiuskirche neben der Leiche Engelberts II. seine letzte Ruhestätte.

Das Domcapitel versammelte sich in Neuß, wo König Adolf mit mehreren Fürsten anwesend war. Hier wurde, ohne daß eine förmliche Wahl stattgefunden hätte, der besonnene und kenntnißreiche Domdechant 57. Wikbold von Holte (1297 bis 1304), „dem das Kriegen nicht diente", als Erzbischof proclamirt. Papst Bonifaz VIII. zögerte eine Zeit lang mit der Bestätigung, obgleich ihn Wikbold zu Rom persönlich darum anging und auch der Stiftsclerus in einem besondern Schreiben an den Papst die große Würdigkeit des Gewählten hervorhob, sowie dessen baldige Rückkehr in's Erzstift für dringend nöthig erklärte. Endlich als bestätigter Erzbischof heimgekehrt, schloß Wikbold im März 1298 einen dauernden Vergleich mit der Stadt, der um so größere Freude hervorrief, weil wenige Tage später auch eine das Interdict lösende päpstliche Bulle verkündet werden konnte, nachdem es mehr als 7½ Jahre auf der Stadt gelastet hatte. Nicht lange nachher, am 23. Juni, wurde der König Adolf auf dem Fürstentage zu Mainz für abgesetzt erklärt und der Sohn des Königs Rudolf, Herzog Albrecht von Oesterreich, zu seinem Nachfolger erwählt. Wikbold wohnte dieser Versammlung zwar nicht bei, war jedoch von vornherein mit ihren Beschlüssen einverstanden, und als der Abgesetzte bald darauf in der Schlacht bei Göllheim gegen Albrecht fiel, begab sich Wikbold, einer Einladung des Erzbischofs Gerhard von Mainz folgend, nach Frankfurt, wo die Erhebung des Oesterreichers durch eine feierliche Neuwahl rechtskräftig wurde. Wikbold krönte ihn in Gegenwart vieler geistlichen und weltlichen Großen zu Nürnberg; Bonifaz VIII. aber, in der Meinung, Adolf sei durch Albrechts eigene Hand gefallen, erklärte, derjenige könne nimmer König werden, der seines Herrn und Königs Mörder sei. Albrecht trat nun in nähere Beziehungen zu Philipp von Frankreich, dem schlimmsten Feinde des Papstes, und verabredete mit ihm eine doppelte Familienverbindung. Die Erzbischöfe von Mainz und Köln aber zeigten sich diesen Plänen durchaus abgeneigt und schlossen, aus ihrer zurückhaltenden Stellung zu offener Opposition gegen Albrecht übergehend, mit anderen deutschen Fürsten ein förmliches Bündniß wider den Herzog von Oesterreich, „der König von Deutschland genannt werde". Dieser aber wußte die großen Städte am Rhein, darunter Köln, auf seine Seite zu bringen, und mit ihrer Hilfe gelang es ihm, die widerstrebenden Fürsten, einen nach dem andern, zur Unterwerfung zu bringen. Wikbold insbesondere wurde von mehreren Seiten angegriffen und mußte sich im October 1302 zu einem Frieden verstehen, der ihm demüthigende Bedingungen auferlegte. Aus seiner letzten Krankheit wird berichtet, daß er sich oft durch den Empfang der heiligen Eucharistie gestärkt habe; er starb am 28. März 1304 zu Soest, und die dortige Patroklikirche nahm seine irdischen Ueberreste auf. — 58. Der Dompropst Heinrich von Virneburg (1304—1332) war schon im Mai von einer Minorität des Capitels gewählt worden, während die Majorität zwischen dem Propste zu Bonn, Rainald von Westerburg und dem Lütticher Archidiacon Wilhelm von Jülich schwankte. Bonifaz VIII. bestätigte den letztgenannten Candidaten; doch kam dieser in einem Treffen des flandrisch-französischen Krieges am 19. August um's Leben, noch ehe er in den Besitz des Erzbisthums gelangt war. Heinrich und Rainald reisten darauf nach Rom und suchten jeder für sich beim Nachfolger Bonifaz' VIII., dem Papste Benedict XI., die Bestätigung nach; da aber auch dieser bald darauf starb, so begab sich Heinrich zu dem neuen Papst Clemens V. nach Frankreich und empfing von ihm zu Lyon am 18. December 1305 die bischöfliche Weihe und das Pallium. Er fand sein Stift mit Schulden schwer belastet; bedeutende Summen hatte sein eigenes, mehr als 1½jähriges Werben um die päpstliche Bestätigung gekostet, und neue erforderte die königliche Belehnung, die Albrecht I. in Frankfurt ertheilte. Es war daher nicht zu verwundern, daß Heinrich von dem ganzen Diöcesanclerus den Zehnten seiner Gefälle auf mehrere Jahre verlangte und außerdem vom Papste die Befugniß erhielt, die Gefälle des ersten Jahres von allen bereits erledigten oder binnen drei Jahren zur Erledigung kommenden Beneficien und Curatstellen der Erzdiöcese für sich einzuziehen, sowie auf sämmtliche Dom- und Stiftspräbenden zu investiren. Eine besondere Gelegenheit zum Erwerbe der Mittel, welche seine Stellung als die eines hochangesehenen, aber auch von unruhigen Nachbarn ringsum bedrohten Reichsfürsten erheischte, schien die Königswahl von 1308 darzubieten. Albrecht I. war ermordet worden, und König Philipp der Schöne von Frankreich verfiel auf den Gedanken, die deutsche Krone an sein Haus zu bringen. Der Papst wurde für den Plan gewonnen, und ein Cardinal richtete an den Erzbischof von Köln ein Schreiben, worin des Königs Bruder, Karl von Valois, mit den glänzendsten Farben geschildert war. Die deutschen Wahlherren aber richteten ihr Auge auf einen Fürsten von geringer Hausmacht, den Grafen Heinrich von Luxemburg, den sie im Voraus zu weitgehenden Versprechungen nöthigen zu dürfen und nachher nicht fürchten zu brauchen glaubten. Heinrich von Köln zumal stellte so ausgedehnte Forderungen, daß der Luxemburger wohl nur in dem Gedanken darauf einging, nachher bloß soviel zu erfüllen, als mit Fug und Recht geschehen könne. Nach diesem Grundsatze handelte er wenigstens, als seine Krönung zu Aachen am 9. Januar 1309 durch Heinrich vollzogen war. Im März des vorhergehenden Jahres hatte Heinrich eine Diöcesansynode berufen, auf welcher er den Festcyclus ordnete und die von seinen Vorgängern in Betreff der Religiosen erlassenen Statuten erneuerte. Zwei Jahre später veranstaltete er auf Veranlassung des Papstes, der die Meinung der deutschen Prälaten in der Templerfrage wissen wollte, eine Provinzialsynode, welcher die Bischöfe von Osna-

brück, Utrecht und Minden, sowie Abgeordnete der Diöcesen Münster und Lüttich beiwohnten. Heinrich scheint sich im Voraus mit den Metropoliten von Mainz und Trier, die der Aufforderung des Papstes zufolge ebenfalls Provinzialsynoden hielten, dahin geeinigt zu haben, daß sie nichts gegen die Templer unternehmen und sich auf die Erneuerung früherer Synodalbeschlüsse beschränken wollten. Die Acten seiner Synode nahm Heinrich höchst wahrscheinlich mit nach Vienne, wo er dem 15. allgemeinen Concil beiwohnte, das, dem Drängen des französischen Königs nachgebend, schließlich den Templerorden aufhob (s. d. Art.). — Nach dem Tode Heinrichs VII. von Luxemburg kam es in Deutschland zu einer zwiespaltigen Königswahl; Ludwig der Bayer erhielt die Mehrheit der Wahlstimmen und wurde am 25. November 1314 vom Erzbischof von Mainz zu Aachen gekrönt; Friedrich von Oesterreich empfing die Krone am nämlichen Tage, zwar nicht an dem herkömmlichen Orte, aber aus der Hand des seit Jahrhunderten zur Königskrönung allein befugten Kölner Erzbischofs in Bonn. Die Stadt Köln erklärte sich für Ludwig und nahm ihn in ihre Mauern auf, und um den Einfluß des mächtigen Erzbischofs zu lähmen, schloß Ludwig mit den meisten Fürsten und Städten am Rhein den 7jährigen Landfrieden von Bacharach. Hiernach mußte Köln bei jedem Aufgebot zum Schutze des Friedens so viele Truppen in's Feld rücken lassen, als in dem Streite, der durch die Schlacht von Worringen ausgekämpft worden, unter den Waffen gestanden hatten. Heinrich empfand schon bald die schlimmen Folgen, welche dieses Bündniß für ihn und seine Burgen nach sich zog, und glaubte, als die Landfriedenstruppen zur Belagerung seiner Festung Brühl schritten, mit den kirchlichen Strafmitteln des Bannes und Interdictes die Bürger von Köln schrecken und dem Könige Ludwig abwendig machen zu können. Aber nur ein Theil der Kölnischen Geistlichkeit verließ die Stadt, viele andere blieben daheim, hielten Gottesdienst und übten alle Pflichten ihres Amtes unbedenklich weiter. Der Kölner Magistrat appellirte an den apostolischen Stuhl und setzte gleichzeitig den offenen Krieg gegen Heinrich und dessen Hauptfestung Brühl energisch fort. Letztere wäre schließlich erstürmt worden, wenn Heinrich nicht in Friedensverhandlungen eingetreten wäre und dem zum Schiedsrichter erwählten Erzbischof Dietrich von Trier die Festung freiwillig übergeben hätte. Er ging mit wenig Ehren aus dem endlich beigelegten Streite hervor, zumal da auch der Papst Johann XXII. den Protest der Kölner für begründet erklärte und das Interdict aufhob. Heinrich zog sich darauf aus dem politischen Treiben zurück, um sich seinen bischöflichen Amtsverrichtungen mit desto größerem Eifer hinzugeben. Am 27. September 1322 weihte er das vollendete Chorgebäude der neuen Domkirche und den dazu gehörigen Kapellenkranz feierlich ein; den kostbaren *Dreikönigenschrein* ließ er in die dafür bestimmte, hinter dem Hochaltare befindliche Kapelle bringen. Gleich darauf hielt er abermals eine Provinzialsynode, auf welcher das strenge Statut Engelberts II. wider die Verfolger des Clerus von Neuem berathen und als Provinzialstatut angenommen wurde. Der Rath von Köln beklagte sich über die Strenge dieser Strafverordnungen beim Papste und stellte ihm vor, wie unbillig und gefährlich es sei, die ganze Stadt mit dem Interdicte zu belegen, falls in einer der 18 Pfarreien oder in einer der vielen anderen Kirchen ein Geistlicher mißhandelt werde. Dieser Vorstellung gemäß sprach Johann XXII. dem Erzbischof seinen Wunsch nach Milderung des Statuts aus, und letzterer bestimmte auf der Diöcesansynode von 1324, daß in Köln nur diejenige Pfarrei interdicirt sein solle, innerhalb deren ein Frevel gegen die Geistlichkeit begangen worden sei, vorausgesetzt, daß nicht Bürgermeister und Rath dabei betheiligt gewesen seien. In Bonn, wo Heinrich seine ständige Residenz hatte, feierte er am 2. October 1330 die letzte seiner zahlreichen Synoden, auf welcher eine strenge Controlirung der excommunicirten Geistlichen vorgeschrieben wurde; hier starb er am 6. Januar 1332, und die St. Barbarakapelle, die er sich eigens zum Begräbnisse hatte erbauen lassen, empfing seine irdische Hülle.

59. Walram (1332—1349), der Bruder des regierenden Grafen Wilhelm von Jülich, bekleidete, kaum 26 Jahre alt, die Würde eines Propstes zu Lüttich und Schatzmeisters am Dome zu Köln. Beim Tode des Erzbischofs Heinrich II. befand er sich auf der Universität zu Paris, und für ihn eilte Graf Wilhelm nach Avignon und erlangte schon am 27. Januar von Johann XXII. die Ernennung seines Bruders zum Erzbischof von Köln. Obgleich bei dieser Erhebung das Domcapitel von aller Mitwirkung ausgeschlossen geblieben war, wurde doch Walram, dessen treffliche Eigenschaften man kannte, von der gesammten Kölner Geistlichkeit und Bürgerschaft mit Freuden aufgenommen. Er bekundete seinen guten Willen, mit der Metropole in friedlichem Verhältnisse zu bleiben, indem er alsbald nach seinem feierlichen Einritt und seiner Inthronisation am 9. Juni der Kölner Bürgerschaft alle ihre herkömmlichen Freiheiten und guten Gewohnheiten treulich zu wahren versprach. Während so in Köln und am Rhein der lang entbehrte Friede herrschte, versagte Soest, die zweite Hauptstadt des Erzstifts, dem Erzbischof die Anerkennung und leistete den Huldigungseid nicht eher, als bis Walram mit Heeresmacht gegen sie heranzog. Er veranstaltete sodann, gleich seinem Vorgänger, fast in jedem Jahre eine Diöcesansynode, und 1337 verordnete er eine Generalvisitation aller Kirchen der Erzdiöcese, wobei er selbst die Visitation der Kirchen von Köln übernahm. Er richtete darauf ein Rundschreiben an die Geistlichkeit, worin er die an verschiedenen Orten entdeckten Mißbräuche und Mängel tadelte und namentlich die ausschweifende weltliche Tracht der höheren Geistlichen rügte. — In dem beklagens-

werthen Conflicte zwischen dem Papste und dem Kaiser Ludwig dem Bayer nahmen Walram und die meisten deutschen Fürsten mehr und mehr eine dem letztern zuneigende Haltung ein. Unverkennbar trat dieselbe auf dem sogen. ersten Kurverein zu Rhense hervor, wo die deutschen Kurfürsten mit alleiniger Ausnahme des Königs von Böhmen sich verpflichteten, die Ehren und Rechte des Reiches selbst dem Papste gegenüber geltend zu machen. Als aber Ludwig der Bayer so weit ging, die Ehe der Margarethe von Kärnthen und Tirol mit dem Prinzen Johann Heinrich von Böhmen zu trennen, um erstere seinem eigenen Sohne zu vermählen, verlor er in den weitesten Kreisen sein Ansehen und sank immer mehr zu einem Schattenkönige herab. Im Juli 1346 versammelten sich die Kurfürsten abermals zu Rhense, wo sie das Reich für verwaist erklärten und den böhmischen Prinzen Karl zum König wählten. Da Aachen und Köln auf der Seite des gebannten Kaisers blieben, so mußte Walram die Krönung des Gewählten am 26. November in Bonn vollziehen. Karl bestätigte die Versprechungen, die sein Vater schon vor der Wahl dem Erzbischof gemacht hatte, erkannte ihm die aufgehobenen Zölle von Andernach, Bonn, Neuß und Rheinberg wieder zu und stellte ihm, mit offenbarer Mißachtung der dem Kölnischen Rathe und den Münzerhausgenossen zustehenden Befugnisse, völlig frei, an jedem Orte seiner Diöcese, zu jeder Zeit und in jeder Form Münzen schlagen zu lassen. Daß die auf ihre Rechte und Privilegien so eifersüchtige Stadt nach solchen Maßnahmen des neuen Königs nur um so zäher an Ludwig festhielt, war natürlich, und erst nachdem dieser und der von seiner Partei gewählte Nachfolger Günther von Schwarzburg gestorben waren, gelangte Karl IV. in den unbestrittenen Besitz der Königsherrschaft, nicht ohne vorher dem mächtigen Köln einen Privilegienbrief ausgestellt zu haben, worin er manche dem Erzbischof früher gewährte Zugeständnisse wieder aufhob. Zu den vielen Enttäuschungen und Widerwärtigkeiten, welche Walram während seiner Regierung erfahren, kam zuletzt noch der Schmerz über einen im Schoße der eigenen Familie ausgebrochenen Streit und das tiefe Mitgefühl mit dem allgemeinen Elende, welches infolge der schrecklichen Pest, des sogen. schwarzen Todes, über ganz Deutschland, zumal auch über Köln, hereinbrach und von anderen Plagen, Mißwachs, Theuerung, Erderschütterungen, begleitet wurde. Walram, der stets die Wohlfahrt Aller erstrebt und niemanden wissentlich gekränkt hatte, zog sich voll Trauer nach Paris zurück, wo er in der Jugend den Wissenschaften obgelegen hatte und nun den Abend seines Lebens verbringen wollte. Schon längst hegte er diesen Plan, und nur die Ehrenpflicht, den neuen König zu krönen, und der Wunsch, seinen Bruder Wilhelm mit dessen Sohne wieder auszusöhnen, hatte die Ausführung des Planes verzögert. Als er 1349 am Vorabend von Mariä Himmelfahrt aus der Zeitlichkeit abschied, wurde sein Leichnam nach Köln gebracht und in der Engelskapelle des Domes ehrenvoll bestattet. Im Lande aber nahmen das Elend und die Unordnung überhand, als der Verdacht im Volke aufstieg, daß die Juden durch Vergiftung der Brunnen die Pest bewirkt hätten. Ein Theil der Kölner Bürgerschaft ahmte die Unmenschlichkeit anderer Städte nach und fiel über die Juden her, raubte, was wegzutragen war, mordete und verbrannte, was nicht schon aus eigener Verzweiflung den Tod gesucht hatte. Papst und Kaiser traten gegen die Judenverfolger auf; der Kölner Magistrat aber, sowie das während der Sedisvacanz regierende Domcapitel richteten ihre Hauptsorge darauf, die Güter der Ermordeten, über deren Vertheilung man nicht einig war, vor der Verschleuderung zu retten. Inzwischen hatte Clemens VI. den Propst zu Soest und Domherrn zu Köln 60. Wilhelm von Gennep (1349—1362), der im Auftrage Walrams dessen Amtsniederlegung am päpstlichen Hofe betreiben sollte und nach dem Ableben desselben noch in Avignon anwesend war, am 18. December 1349 zum Erzbischof von Köln ernannt und consecrirt. König Karl IV. hätte lieber die Erhebung seines Kanzlers, des Propstes Nicolaus von Prag, gesehen, und auch das Capitel zögerte eine Weile, Wilhelm anzuerkennen. Dieser aber besaß die trefflichen Eigenschaften seines Vorgängers und regierte das Erzstift mit Weisheit und Milde. Sein Hauptbestreben war darauf gerichtet, der in den Unglücksjahren unglaublich gesteigerten Verwilderung entgegenzutreten und Ordnung und Ruhe allenthalben wiederherzustellen. Dazu bedurfte es vor Allem einer Aufbesserung des Staatsschatzes, die ihre große Schwierigkeit hatte, da bedeutende Schulden abgetragen und fast sämmtliche Tafelgüter des Erzstuhls eingelöst werden mußten. Wilhelm unterzog sich dieser Aufgabe mit einem Eifer, der vielfach als Geiz und Eigennutz ausgelegt wurde. In Betreff des Nachlasses der ermordeten und ausgetriebenen Juden traf er mit dem Kölner Magistrate die Vereinbarung, daß dieser Nachlaß veräußert und der Erlös zwischen Stadt und Erzbischof getheilt, deßfallsige Ansprüche Anderer aber gemeinschaftlich abgewehrt werden sollten. Karl IV. erwies dem Erzbischofe nachträglich große Gunst, indem er ihm nicht bloß außergewöhnliche Vollmachten verlieh, sondern auch der Stadt Köln verbot, ohne Bewilligung des Erzbischofs Bündnisse mit anderen Landesherren einzugehen oder dieselben als Ehrenbürger sich zu verpflichten. Auf dem Reichstage zu Metz am Weihnachtstage 1356 verkündete Karl die sogen. Goldene Bulle zur Normirung der Königswahl und Sicherung des Landfriedens; Wilhelm versah hier zum ersten Male mit den übrigen Kurfürsten den persönlichen Dienst beim Kaiser. Als er den Bau einer Burg und anderer Befestigungen auf der Insel Rolandswerth begann, verbündeten sich die Städte Köln, Bonn, Andernach und Coblenz gegen den, „der sich über den Rheinstrom eine größere Macht anmaße, als

jemals seine Vorgänger und er selbst besessen". Wilhelm gab nach und stellte den Bau ein, unterließ es auch, die Bürger von Andernach, die in leckem Uebermuthe das in ihrer Stadt gelegene erzbischöfliche Castell angegriffen hatten, gebührend zu züchtigen. Nicht unerheblich waren seine Verdienste auf kirchlichem Gebiete. Schon im März 1351 scheint er seine erste Diöcesansynode gehalten zu haben. Auf der Herbstsynode von 1360 publicirte er ein päpstliches Rundschreiben gegen den Kleiderluxus und die Spielsucht der höhern deutschen Geistlichkeit. Er war es auch, der den Hochaltar der neuen Domkirche aus Porphyr errichten und mit den Statuen des Heilandes und seiner heiligen Mutter schmücken, sowie die Standbilder der zwölf Apostel an den Chorpfeilern aufstellen ließ. In seiner letzten schmerzhaften Krankheit soll er den Dompropst Wilhelm von Schleiden als Nachfolger gewünscht und ihm aufgetragen haben, nach seinem Tode sich alsbald behufs Erlangung der Bestätigung zum Papste zu begeben. Wilhelm starb am 15. September 1362 und wurde in dem prächtigen Grabmale beigesetzt, welches er sich und seinem Vorgänger im Dome hatte errichten lassen.

Der Dompropst Wilhelm von Schleiden erfüllte nicht die letzte Bitte des Verstorbenen, sondern überließ die geistliche und weltliche Verwaltung des Erzstifts und Bisthums dem ehrgeizigen und habsüchtigen Domdechanten Johann von Virneburg. Derselbe wußte sich im Kölner Domcapitel eine unbedeutende Partei zu verschaffen, welche, unterstützt von dem tumultuarischen Verlangen einiger Laien, ihn als Erzbischof proclamirte, worauf er selbst nach Avignon reiste, um von Urban V. die Bestätigung der angemaßten Würde zu erlangen. Die Majorität des Capitels aber sandte ihm ein Schreiben nach, welches den Papst über die stattgefundene Scheinwahl aufklärte und die Abweisung des unwürdigen Bewerbers zur Folge hatte. Nichtsdestoweniger betrachtete sich dieser als der Erwählte von Köln, zog die Stiftsgüter an sich und belastete den Erzstuhl mit Schulden. Durch die Ernennung des bisherigen Bischofs von Münster 61. Adolf von der Mark (1363—1364) am 21. Juni 1363 glaubte der Papst die Verwirrung zu heilen, machte sie aber dadurch nur noch größer. Denn Adolf II., der nicht den mindesten Beruf zum bischöflichen Amte in sich fühlte, unterließ es, die höheren Weihen zu empfangen, und betrachtete seine Würde lediglich als eine Quelle materiellen Erwerbs. Wohl löste er einige Güter, welche Johann von Virneburg seinen Verwandten zugewendet hatte, wieder ein, allein die dazu nöthige Summe, sein Nepotismus, seine Verschwendungen verschlimmerten den finanziellen Nothstand nur noch mehr. Dazu kam, daß der Papst, der sich selbst in großer Geldverlegenheit befand, den Nachlaß des verstorbenen Erzbischofs Wilhelm für sich in Anspruch nahm und den Nuntius Petrus Begonis nach Köln sandte, um alles, was zum Eigenthum des letzten Erzbischofs gehört hatte oder irgendwie dazu gerechnet werden konnte, in Besitz zu nehmen. Adolf II., dem sich nach zehnmonatlicher Regierung die Aussicht auf die Herrschaft über Cleve eröffnete, verzichtete unter dem 15. April 1364 auf das ausgesogene Erzstift, behielt sich das Amt Rheinberg und den dortigen Zoll vor und scheint es zur Bedingung seines Rücktrittes gemacht zu haben, daß der Papst seinen Oheim 62. Engelbert von der Mark (1364—1368) zu seinem Nachfolger ernennen würde. Urban V. that es unter dem 25. Juni, und Engelbert III., der die Diöcese Lüttich schon ungefähr 20 Jahre mit rühmlichem Eifer verwaltet hatte, wurde von der Kölnischen Geistlichkeit und Bürgerschaft mit froher Zuversicht aufgenommen. Sein hohes Alter aber gewährte ihm nicht mehr die nöthige Kraft und Gewandtheit, um die gänzlich zerrütteten Verhältnisse der Erzdiöcese zu ordnen. Dem Rathe des Domcapitels entsprechend und mit Zustimmung des apostolischen Stuhles nahm er den Trierer Erzbischof Kuno II. von Falkenstein zum Coadjutor an, behielt sich nur einen mäßigen Theil der erzbischöflichen Einkünfte vor und starb nach langen schmerzlichen Leiden auf dem Schlosse Brühl am 1. August 1368; seine irdischen Ueberreste wurden nach Köln in den Dom gebracht und auf der linken Seite des Chorumganges in einem Sarcophage, den er sich selbst hatte herrichten lassen, beigesetzt. Erzbischof Kuno trat mit Eifer und Erfolg in die schwierige Verwaltung des Kölner Erzstifts ein. Dank seiner Klugheit und Energie wurden die Rebellen, besonders das unruhige Andernach, gedemütigt, und manches verpfändete Kirchengut, darunter auch die Stadt Zülpich, die seit den Zeiten Wikbolds im Besitze der Grafen von Jülich gewesen, wieder eingelöst. Nach dem Tode Engelberts III. wurde Kuno von dem Domcapitel einstimmig zum Erzbischof von Köln gewählt; da er aber das Trierer Erzbisthum nicht aufgeben wollte, so übertrug ihm der Papst die Verwaltung des Kölner Erzstifts zunächst nur in commendam, dann wurde dasselbe eine kurze Zeit unmittelbar der römischen Curie unterstellt und Kuno zum Generalvicar des apostolischen Stuhls ernannt. Dieses Verhältniß ward jedoch bald wieder gelöst, und Kuno erhielt abermals den Titel Administrator. Im J. 1369, als trotz seiner umsichtigen Verwaltung die finanzielle Bedrängniß des Kölner Erzstiftes auf das Höchste gestiegen war, wurde eine wichtige Gebietserweiterung desselben angebahnt. Graf Gottfried von Arnsberg und seine Gemahlin Anna, deren Ehe kinderlos war, beschlossen, ihre Grafschaft dem Kölner Erzstuhle zu übertragen. Im September 1370 erfolgte die Einräumung derselben, wofür den bisherigen Eigenthümern Stadt und Amt Brühl mit einer Rente von 6400 Gulden auf Lebenszeit überwiesen wurden. Inzwischen hatte der Administrator, der jeden feindlichen Angriff kriegslustiger Nachbarn auf das ihm anvertraute Erzstift abzuwehren wußte, auch Streitigkeiten zwischen dem Magistrate und dem Clerus

von Köln zu schlichten, die zu einem über alle Kirchen der Stadt verhängten Interdicte Anlaß gaben. Anfangs 1370 versammelte Kuno, dem allmälig die Verwaltung zweier geistlichen Kurfürstenthümer zu schwer fallen mochte, die Spitzen des Kölnischen Clerus zu Kapellen bei Coblenz, offenbarte ihnen sein Vorhaben, auf Köln zu resigniren, und bewog sie, sich vom Papste seinen 22jährigen Neffen, den Domherrn 63. Friedrich, Grafen von Saarwerden (1370—1414), der in Bologna noch den Studien oblag, als neuen Erzbischof zu erbitten. Vergebens bemühte sich der Kaiser, die Versetzung des ihm verwandten Bischofes Johann von Straßburg auf den Kölner Erzstuhl vom Papste zu erlangen; Urban V. gab dem Grafen Friedrich, der mit der Resignation seines Oheims und den Empfehlungen des Kölner Domcapitels bei ihm eingetroffen war, den Vorzug. Leider war der Papst, der seinen Hof im Mai 1367 nach Rom und im September 1370 wieder nach Avignon verlegt hatte, wegen seiner großen finanziellen Bedrängniß genöthigt, dem Candidaten für den Kölner Stuhl eine bedeutende Geldsumme abzufordern, die derselbe in sechs Terminen zu erlegen sich verpflichtete. Die Ertheilung des Palliums an Friedrich erfolgte im December 1370, die Aufhebung des auf Köln lastenden Interdicts aber erst im Frühjahre 1372, worauf Friedrich unter dem üblich gewordenen Eide, die Gerechtsame der Stadt ehren zu wollen, seinen feierlichen Einritt hielt. Er fand keine Zeit, das Werk der kirchlichen Reform, welches eine alsbald von ihm berufene Diöcesansynode in die Hand nahm, mit Nachdruck durchzuführen; denn die Frechheit der Raubritter an der Ahr und im Vorgebirge nöthigte ihn, zum Schutze seiner Unterthanen und Besitzungen wiederholt die Waffen zu ergreifen und mehrere feindliche Burgen zu zerstören. Da aber Friedrich die Termine für Zahlung seiner Bestätigungskosten verstreichen ließ, ohne seinen Verpflichtungen nachzukommen, so leitete die päpstliche Kammer den Prozeß wider ihn ein zur nicht geringen Freude der Kölner, welche den erzbischöflichen Greven gefangen genommen und den sogen. Schöffenkrieg gegen Friedrich begonnen hatten. Der Kaiser, der mit Rücksicht auf die Königswahl seines Sohnes Wenzel dem Erzbischofe sehr willfährig war, vernahm dessen Klagen in Prag, beschied, noch ehe er im Spätsommer 1375 eine Reise nach dem Norden unternahm, 89 Bürger von Köln zu sich und verurtheilte dieselben, dem Erzbischofe 100 000 Mark Goldes als Ersatz für das diesem zugefügte Unrecht zu zahlen; zugleich erklärte er urkundlich, daß Herrschaft und Gerichtsbarkeit über Köln einzig und allein dem Erzbischofe zustehe. Die Kölner suchten ihre Rache vorerst darin, daß sie die mit der Führung des Prozesses gegen Friedrich beauftragten päpstlichen Kämmerer drängten, die Suspension über denselben auszusprechen, was am 6. September 1375 geschah. Dazu kam die Erbitterung wegen eines Anschlages, den das Brüderpaar Heinrich und Engelbert von Oeffte im Bunde mit zwei Domherren zu Gunsten des Erzbischofes auf die Stadt versucht hatten. Die Kölner, die auch den Kaiser nicht fürchteten, unternahmen 1376 mehrere glückliche Streifzüge in das Erzstift, besiegten die Truppen Friedrichs in einem Gefechte vor dem Severinsthor und zerstörten das Städtchen Deutz mitsammt der dortigen Stifts- und der Pfarrkirche. Nun erklärte der Kaiser am 4. December 1376 die Stadt Köln aller ihrer Rechte, Privilegien und Ehren für verlustig und ertheilte jedem die Erlaubniß, der Stadt, wo und wie es möglich sei, zu schaden. Friedrich gebrauchte seinerseits das letzte Strafmittel, welches übrig war, und verhängte über alle Kirchen Kölns das Interdict. Die Bürgerschaft fand sich allmälig zur Aussöhnung bereit, ließ die zwei verhafteten Domherren frei und erlangte zunächst die Aufhebung des Interdicts. Dann kam durch die Vermittlung des Kurfürsten Kuno und des Hochmeisters der Johanniter, Konrad von Brunsberg, ein Ausgleich zu Stande, welcher die Kölner so sehr befriedigte, daß der Magistrat dem Erzbischofe bei seinem zweiten feierlichen Einzuge in die Stadt im Frühjahre 1378 mehrere silberne Gefäße als Ehrengeschenke und 20 000 Gulden zur Tilgung seiner Schuld bei der päpstlichen Kammer als Darlehen überreichte. Wegen der Zerstörungen in Deutz wurde indeß die Stadt auf die Klage des dortigen Abtes in einen neuen Prozeß verwickelt und vom Papste mit den härtesten Kirchenstrafen so lange belegt, bis Friedrich als Legat des heiligen Stuhles und Schiedsrichter die Entscheidung traf, daß die Kölner das Gotteshaus, das Kloster, die Pfarrkirche und die anderen zerstörten Gebäulichkeiten vor Ablauf von fünf Jahren wiederherstellen und außerdem dem Abte und Kloster 10 000 Gulden Schadenersatz zahlen sollten. — Beim Ausbruche des großen päpstlichen Schismas im September 1378 hielt Friedrich eine Zeit lang zum avignonischen Gegenpapste Robert von Genf, trat jedoch auf die Seite Urbans VI., als dieser ihn über die Umtriebe der französischen Cardinäle aufklärte. Urban ernannte ihn nun zum päpstlichen Legaten auf Lebenszeit in der Kölner Kirchenprovinz und bot ihm einige Jahre später die Cardinalswürde an, welche Friedrich indessen ablehnte. Der Jubiläumsablaß, den Urbans Nachfolger, Bonifaz IX., zunächst für Köln, dann auch für andere Diöcesen verlieh, trug dazu bei, die Anhänglichkeit an den rechtmäßigen Papst zu befestigen. Als der Gegenpapst 1394 starb und in der Person Peters de Luna ein neuer erhoben ward, suchte die öffentliche Meinung in Frankreich die beiden Päpste zur Abdankung zu bewegen, und König Karl VI. von Frankreich schrieb in diesem Sinne an verschiedene deutsche Fürsten, insbesondere an die Erzbischöfe von Köln und Trier. Friedrich, in sein früheres Schwanken zurückfallend, scheint sich schon damals für die via cessionis als Mittel zur Beendigung des Schismas ausgesprochen zu haben. Zu der

fortdauernden kirchlichen Spaltung kam dann eine politische hinzu. Die geistlichen Kurfürsten versammelten sich mit anderen Fürsten und Herren am 11. August 1400 zu Oberlahnstein und sprachen die Absetzung über König Wenzel aus, begaben sich dann unverzüglich nach Rhense und wählten den Pfalzgrafen Ruprecht an Stelle des Entthronten zum deutschen Könige. Die Stadt Aachen indeß weigerte dem Neugewählten jedwede Anerkennung; daher führte Friedrich ihn in seine Metropole und krönte ihn daselbst am 6. Januar 1401 zur großen Freude des zahlreichen Volkes, das zu eben dieser Zeit wegen der Heiligthumsfahrt nach Köln gekommen war. Im Herbste zog Ruprecht in Begleitung Friedrichs nach Italien, um sich mit Bonifaz IX. zu verständigen. Seine Streitmacht und seine Geldmittel aber waren so gering, daß er unverrichteter Sache nach Deutschland zurückkehren mußte. Von diesem Feldzuge an datirte eine Entfremdung zwischen Ruprecht und Friedrich. Papst Bonifaz konnte sich lange nicht entschließen, der Absetzung Wenzels zuzustimmen, und nur die Furcht, daß Ruprecht und die geistlichen Kurfürsten von ihm abfallen würden, bewog ihn im October 1403 zur Anerkennung des neuen Königs. Die kirchlichen Verhältnisse gestalteten sich immer trostloser, als in Rom nach dem Tode Bonifaz' IX. zuerst Innocenz VII., dann Gregor XII. gewählt wurde, während Peter de Luna sich fortwährend für den rechten Papst ausgab. Die Mehrzahl der beiderseitigen Cardinäle drängte zur persönlichen Verständigung und beschloß, als diese nicht erreicht werden konnte, die Berufung eines allgemeinen Concils nach Pisa. Die Erzbischöfe von Mainz und Köln ordneten eine Gesandtschaft nach Pisa ab; ein Gleiches that die neu errichtete Universität Köln. Nur König Ruprecht blieb dem Papste Gregor treu und beklagte das Zustandekommen der Synode von Pisa, deren übles Ergebniß, die päpstliche „Trifaltigkeit", er klar voraussah. Die Synode sprach nicht bloß über Peter de Luna, sondern auch über den rechtmäßigen Papst Gregor Suspension und Excommunication aus und stellte ein neues Kirchenoberhaupt in der Person des Cardinals Philargi (Alexander V.) auf; diesem folgte 1410 Baltassar Cossa als Johann XXIII. In Deutschland starb der König Ruprecht, und die in zwei Parteien gespaltenen Kurfürsten erhoben einestheils den König Sigismund von Ungarn, Wenzels Bruder, anderntheils dessen Vetter, Jodocus von Mähren, auf den Thron, so daß, da König Wenzel noch immer nicht freiwillig der Krone entsagt hatte, auch das deutsche Reich gleichzeitig drei Oberhäupter besaß. Friedrich hatte seine Wahlstimme dem Markgrafen Jodocus gegeben. Dieser starb aber noch vor der Krönung im Januar 1411; Sigismund wurde darauf im Juli von Neuem und einstimmig von den Kurfürsten gewählt, bestätigte Friedrich alle seine weltlichen Rechte und berief mit Zustimmung des Anfangs widerstrebenden Baltassar Cossa eine sogen. allgemeine Synode nach Konstanz. Bevor dieselbe eröffnet wurde, starb Friedrich von Köln an den Folgen einer schmerzhaften Krankheit in seinem Schlosse zu Poppelsdorf am 8. April 1414.

Der Herzog Adolf von Berg suchte Einfluß auf das Kölner Domcapitel zu gewinnen und setzte bei einem Theile desselben die Wahl seines Bruders Wilhelm durch, der zugleich Erwählter für Paderborn war; die Mehrheit aber begab sich nach Bonn und wählte am 24. April den dortigen Propst 64. Dietrich von Mörs (1414—1463), einen Neffen des verstorbenen Erzbischofs Friedrich. Beide Parteien verstärkten sich durch Bundesgenossen und bemühten sich um die Bestätigung durch den Papst. Leider machte sich auch hier der Zweifel, wo das rechtmäßige Oberhaupt der Kirche zu finden sei, in schlimmer Weise geltend; denn als der Candidat der Majorität die Empfehlung des Königs Sigismund und des Erzbischofs Johann von Mainz erlangt hatte und auf Grund dieser Empfehlung von Johann XXIII. (Baltassar Cossa) unter dem 29. August ernannt war, legte der Gegenbischof Wilhelm Berufung an den Papst Gregor XII. und das Concil von Konstanz ein. Adolf von Berg verband sich mit dem Herzoge von Brabant, um die Krönung Sigismunds in Aachen zu verhindern. Mit großer Heeresmacht mußte der König nach Aachen kommen, wo am 8. November ihm und seiner Gemahlin von Dietrich, ehe er noch die bischöfliche Weihe empfangen hatte, die Königskrone aufgesetzt wurde. Dietrich hielt am 7. Februar 1415 seinen Einzug in Köln und verdrängte bald darauf seinen Rivalen auch aus Paderborn, wo das Capitel ihn zum Administrator wählte. Wilhelm, der ebenfalls die höheren Weihen noch nicht empfangen hatte, entsagte seinen Ansprüchen, als er Dietrichs Nichte, Adelheid von Teklenburg, sammt einer reichen Mitgift erhielt. Ein Streit mit der Stadt Köln fand seinen Abschluß durch die Sühne vom Mai 1419, in welcher der Stadt alle früher zuerkannten Rechte bestätigt wurden. Dietrich war mehr Soldat als Bischof. Die Kriegszüge gegen den Grafen von Berg und den Herzog von Cleve, sowie die große Soester Fehde belasteten das Bisthum mit vielen Schulden, welche durch den Erwerb von Kaiserswerth nicht aufgehoben wurden. Gleich unglücklich war er in den Hussitenkriegen, denen er 1421 und 1431 persönlich beiwohnte. Für die Opfer dabei suchte Papst Martin V. ihn durch Besteuerung des Kölner Clerus zu entschädigen und gab auch seine Zustimmung dazu, daß Paderborn vom Mainzer Verbande gelöst und mit dem Kölner Erzbisthume vereinigt werde. Auf den Protest der Betheiligten hob aber Eugen IV. diese Union wieder auf. Jetzt appellirte Dietrich an das Concil von Basel und trat auf dem Reichstage zu Frankfurt (17. März 1438) der Erklärung der übrigen Kurfürsten bei, daß sie vorerst in dem Streite zwischen Eugen und dem Baseler Concile strenge Neutralität beobachten wollten. Während aber König Friedrich III.,

welchen Dietrich am 17. Juni 1442 zu Aachen gekrönt hatte, immer mehr auf die Seite Eugens IV. sich neigte, wurde Dietrich ebenso, wie Jacob von Trier, durch Gnadenverleihungen und Versprechungen für den Baseler Gegenpapst Amadeus von Savoyen gewonnen. Eugen sprach daher über beide Erzbischöfe den Bann aus und vergab den Kölner Erzstuhl an Adolf von Cleve. Anfänglich vereinigten sich die übrigen Kurfürsten, aufgebracht über dieses Vorgehen des Papstes, zu einem erneuten Neutralitätsbunde gegen Eugen; allmälig aber gelang es dem König, diesen Bund zu zerreißen und, nachdem er selbst 1447 Papst Nicolaus V. als rechtmäßigen Papst anerkannt hatte, auch die beiden Erzbischöfe von Köln und Trier zur Obedienz zu bewegen. Dietrich erhielt sein Bisthum zurück. Seine verschiedenen Unternehmungen hatten das Finanzwesen derart zerrüttet, daß Pius II. ihm durch Bulle vom 20. Januar 1459 gestattete, die Gefälle sämmtlicher Beneficien der Diöcese auf fünf Jahre einzuziehen; zugleich erklärte er, daß viele der verpfändeten Schlösser von den Gläubigern zurückzugeben seien, weil der aus ihnen gezogene Nutzen die gemachten Darlehen längst überboten hätte. Dietrich starb am 14. Februar 1463 auf seinem Schlosse Zons. Alsbald traten das Domcapitel, die Ritterschaft und die Städte des Stiftsgebietes zu einer „Erblandsvereinigung" (26. März 1463) zusammen, welche seitdem die Grundlage der ständischen Rechte bildete und von jedem Erzbischofe beschworen werden mußte. Der Nachfolger wurde darin zur Abtragung der Schulden des Vorgängers verpflichtet, die Kriegsführung von der Zustimmung der Stände abhängig gemacht und alle Gerechtsame und verbrieften Forderungen der Stände anerkannt. Das Domcapitel wählte hierauf 65. den Prinzen Ruprecht von der Pfalz (1463—1480) zum Erzbischof. Papst Pius II. übersandte sogleich das Pallium, König Friedrich aber zögerte mit der Verleihung der Regalien bis 1471. Ruprecht, an das verschwenderische Leben des Pfälzer Hofes gewöhnt und nicht im Stande, vom verarmten Clerus die entsprechenden Beisteuern zur Schuldentilgung einzutreiben, berief mit Hintansetzung der beschworenen Erblandsvereinigung seinen Bruder Friedrich und ließ durch denselben einen großen Theil der verpfändeten Städte und Burgen mit Waffengewalt den Pfandbesitzern abnehmen. Daher sagte sich eine Versammlung der Landstände zu Köln am 24. März 1473 von Ruprecht förmlich los, wählte Hermann, den Bruder des Landgrafen von Hessen, zum Administrator des Kurstaates und übertrug ihm zugleich die Anwartschaft auf das Bisthum. Ruprecht rief Karl den Kühnen von Burgund zu Hilfe, und dieser belagerte 1474 Hermann in Neuß, bis Friedrich III. mit einem Reichsheere die Stadt entsetzte. Doch dauerte der Krieg im Oberstifte fort, bis Ruprecht 1478 gefangen wurde. Jetzt verzichtete er gegen eine Rente von 4000 Gulden auf das Erzbisthum, unter der Bedingung, daß der Papst den Vertrag genehmige und den Administrator Hermann als Bischof einsetze. Sixtus IV. zögerte mit der Genehmigung, und Ruprecht starb im Gefängnisse am 16. Juli 1480. Seine Leiche wurde im Cassiusstifte zu Bonn beigesetzt.

Einstimmig wählte am 11. August das Domcapitel den bisherigen Administrator 66. Hermann IV. von Hessen (1480—1508), vormals Propst zu Aachen und Dechanten von St. Gereon in Köln. Dieser arbeitete mit starker Hand an der Wiederherstellung der kirchlichen und staatlichen Blüte des Erzbisthums. Um den Haushalt in Ordnung zu bringen, verpfändete er selbst sein Silbergeschirr und seine Kleinodien und erhielt durch den Papst und die Landstände eine Bezehntung des Clerus und eine Landesbede bewilligt. Im December 1485 nahm er Theil an der Wahl des jungen Maximilian zum deutschen König und krönte ihn zu Aachen. Wie sehr aber auch Hermann den Beinamen des Friedfertigen verdiente, so war es doch bei dem noch unklaren Rechtsverhältnisse zwischen ihm und der Stadt Köln unausbleiblich, daß sich Differenzen bildeten und Mißhelligkeiten hervortraten, welche bisweilen einen kriegerischen Ausgang zu nehmen drohten. Eine friedliche Auseinandersetzung erfolgte im April 1506, indem die Rechtsgrenzen zwischen dem geistlichen und dem weltlichen Gerichte soviel als möglich festgestellt und nur für zweifelhafte Fälle die Entscheidung, ob eine Sache vor das eine oder das andere Gericht gehöre, den Doctoren beider Rechte an der Universität überlassen wurde. Auch die fortwährend feindselige Haltung der Stadt Soest, welche den Herzog von Cleve zu ihrem Protector gewählt hatte, kränkte den Erzbischof; jedoch wollte er die Stadt lieber unter Vorbehalt seiner Rechte dem unrechtmäßigen Besitzer einstweilen überlassen, als mit Anwendung von Gewalt zum pflichtmäßigen Gehorsam zurückführen. Ueberhaupt scheint er die schwierige Aufgabe, den Pflichten des bischöflichen und des kurfürstlichen Amtes gleichzeitig zu genügen, mit großem Glück gelöst zu haben. Die heiligen Handlungen, welche Andere durch ihre Chor- oder Weihbischöfe verrichten ließen, vollzog er häufig selbst; er weihte die Priester und das Chrisam, die Tempel und die Altäre. Im April 1483 hielt sein Official eine Diöcesansynode, auf welcher die Statuten der früheren Erzbischöfe von Engelbert II. an bestätigt und als bleibende Gesetze für die Geistlichkeit aufgestellt wurden. Durch die strenge Durchführung dieser Statuten bewirkte Hermann eine merkliche Besserung der bei einem großen Theile des Clerus durch Geiz und schlechte Sitten erschlafften Zucht. Als Simon von Paderborn 1496 wegen Krankheit resignirte, wurde Hermann einstimmig zum Administrator gewählt und als solcher von Papst Alexander VI. bestätigt; der Tod Simons 1498 machte ihn zum wirklichen Bischof von Paderborn. Er starb am 20. October 1508 auf seinem Schlosse in Poppelsdorf; seine Leiche

ward in feierlichem Zuge nach Köln in den Dom geleitet und dort, wie er es bei seinen Lebzeiten gewünscht hatte, unter einem schlichten Grabmal bestattet. Zu seinem Nachfolger wurde am 13. November einstimmig 67. Philipp II., Graf von Daun-Oberstein (1508—1515), bis dahin Domdechant zu Köln, der dem verstorbenen Erzbischof in schwierigen Fällen als treuer Rathgeber zur Seite gestanden hatte, erwählt. Papst Julius II. ertheilte ihm unter dem 31. Januar 1509 die Bestätigung; die Stadt Köln aber hielt den Augenblick für gekommen, um den Rest von Oberhoheit, welchen die Vorgänger Philipps noch ausgeübt hatten, dreist von sich abzuschütteln. Sie wandte sich, da Philipp in einem Schreiben an den Magistrat die Bewohner Kölns als „seine treuen Bürger" bezeichnet hatte, mit der Bitte an den Kaiser, er möge dem Erzbischof derlei Benennungen untersagen. Maximilian, den Kölnern von jeher gewogen, schien keine Lust zu verspüren, die längst verschollenen Hoheitsrechte des Erzbischofs über seine Metropolitanhauptstadt wiederherzustellen, so daß der feierliche Einritt Philipps gänzlich unterblieb. Dieser waltete indeß seines Amtes als Erzbischof und Kurfürst in so vortrefflicher Weise, daß er die Zufriedenheit aller Gutgesinnten erwarb. Er starb am 3. August 1515 zu Poppelsdorf und ward im Kölner Dom an der Seite seines Vorgängers begraben.

IV. Vom Ausbruche der Reformation bis zum Untergange der alten Erzdiöcese. Einstimmig wählte das Capitel den 38jährigen Grafen 68. Hermann V. von Wied (1516—1546; s. d. Art.); dieser erhielt am 26. April die Belehnung mit den Regalien und zwei Monate später die päpstliche Bestätigung. Da der unter seinem Vorgänger ausgebrochene Titelstreit mit Köln noch nicht beigelegt war, verzögerte sich sein Einzug in Köln bis zum Jahre 1522. Nachdem Papst Paul III. am 16. April 1546 über ihn wegen Apostasie den Bann ausgesprochen und ihn aller seiner Würden beraubt hatte, wurde 69. Adolf Graf von Schauenburg (1547—1556), bisher Coadjutor, als Erzbischof proclamirt und am 29. Juni 1547 consecrirt. Eingedenk des bei der Wahl gegebenen Versprechens, die katholische Religion im Erzstifte aufrecht zu erhalten bezw. wiederherzustellen, bemühte er sich, das Land von allen eingedrungenen Prädicanten zu säubern und dem Gottesdienste da, wo er Aenderungen erlitten hatte, die frühere Gestalt zurückzugeben. Dabei war er sich bewußt, daß einer Reformirung der kirchlichen Verhältnisse im lutherischen Sinne nur eine wahre Reformirung nach katholischen Grundsätzen dauernd entgegenwirken könne, und richtete daher sein Augenmerk vor Allem auf die Besserung des Clerus. Schon im September 1548 erließ er von Brühl aus ein strenges Mandat gegen die unenthaltsamen Geistlichen, und im folgenden Jahre veranstaltete er mit seinen fünf Suffraganbischöfen von Lüttich, Münster, Minden, Osnabrück und Utrecht eine Provinzialsynode zu Köln, deren treffliche Bestimmungen nicht wenig zur Läuterung und Hebung des kirchlichen Lebens beitrugen. In seinen Bestrebungen wurde er von dem bewährten Gropper (s. d. Art.), dem Weihbischofe Nopel aus Lippstadt und dem Carmeliten Eberhard Billick (s. d. Art.) unterstützt. Adolf, „eines längern Lebens würdig", wurde am 20. September 1556 zu Brühl von einem heftigen Fieber hingerafft. Schon am 26. October wurde sein Bruder 70. Anton von Schauenburg (1556—1558), bisher Propst zu Lüttich und Maastricht, Dechant von St. Gereon und Domherr zu Köln, einstimmig als Nachfolger gewählt. Nachdem derselbe die Rechte und Freiheiten der Stadt Köln mit seinem Familiensiegel bestätigt und durch eine vorläufige Inthronisation im Dome von dem Erzstifte Besitz ergriffen hatte, begann er seinen feierlichen Umzug durch das Land, wobei er die Huldigung der Stände entgegennahm. In dem durch Karls V. Thronentsagung entstandenen neuen Zerwürfnisse zwischen Deutschland und Rom stand Anton auf Seiten des apostolischen Stuhles. Erst nach längerem Widerstreben gab er dem Zureden der Kurfürsten von Mainz und Sachsen nach und huldigte im Februar 1558 auf dem Frankfurter Reichstage dem neuen Reichsoberhaupte Ferdinand I. Dieser belehnte ihn sofort mit den Regalien und ermächtigte ihn, noch vor dem Eintreffen der päpstlichen Bestätigung seinen Einritt in Köln zu halten. Anton aber starb, bevor er noch die Priester- und die Bischofsweihe erhalten hatte, am 18. Juni 1558 auf dem Schlosse Godesberg und ward an der Seite seines Bruders im Dome zu Köln beigesetzt. Zum Nachfolger wählte das Capitel 71. Johann Gebhard, Grafen von Mansfeld (1558—1562). Dieser hatte vor seiner Wahl die Propsteien in Utrecht und zum hl. Gereon in Köln, sowie ein Canonicat an der Domkirche inne. Ob er vor seinem Eintritt in den Clericalstand eine Zeitlang in legitimer Ehe gelebt, oder als Domherr ohne höhere Weihe ein unenthaltsames Leben geführt hat, ist ungewiß; genug, er war Vater mehrerer Kinder, für welche er sorgen mußte, und dieser Umstand scheint dazu beigetragen zu haben, daß Johann Gropper mit seinem Bruder Kaspar nach Rom ging und dort der Bestätigung Gebhards entgegenarbeitete. Umsonst verwandten sich das Domcapitel und König Philipp II. von Spanien für den Erwählten; so lange Paul IV. lebte, blieb demselben die päpstliche Bestätigung versagt. Auch der Kaiser Ferdinand bevollmächtigte ihn nur, die kurfürstlichen Gerichte in und außerhalb der Stadt zu besetzen und überhaupt das zur Ausübung der Rechtspflege Nöthige anzuordnen. Die Uebertragung der Regalien erfolgte erst, als Gebhard von Pius IV. unter dem 31. Januar 1560 die kirchliche Bestätigung erhalten hatte. Eine schon von Paul IV. auf den dringenden Wunsch Philipps II., der zugleich Herr der Niederlande war,

für letztere vorbereitete Neugestaltung der Diöcesanverhältnisse führte bald darauf zu einer Verengung des Kölner Metropolitanverbandes, indem das seit den ältesten Zeiten dazu gehörige Bisthum Utrecht zu einem selbständigen Erzbisthum erhoben ward. Der Kölner mochte einsehen, daß ein etwaiger Widerstand gegen diese Anordnung vergeblich sein würde; er fügte sich und wurde dafür vom Papste auch in der Würde eines geborenen Legaten des apostolischen Stuhles bestätigt. Je mehr übrigens Gebhard in seinen Lebensjahren vorrückte und von körperlichen Leiden heimgesucht ward, desto eifriger suchte er die Aergernisse seines frühern Wandels gutzumachen. Er zog sich häufig in die Einsamkeit der Karthäuser zurück, denen er besonders gewogen war. Dem Kaiser blieb er zu allen seinen Plänen willfährig, und eben sollte Ferdinands Sohn Maximilian zum römischen König erwählt werden, da starb Gebhard an den Folgen der Wassersucht auf seinem Schlosse zu Brühl am 2. November 1562; in dem Grabe der beiden Schauenburger, denen er ein prächtiges Denkmal errichtet hatte, fand auch er seine letzte Ruhestätte.

Die große Schuldenlast, unter welcher das Erzstift seit den Zeiten Dietrichs von Mörs seufzte, und die unter der Regierung des nicht gerade sparsamen Johann Gebhard noch größer geworden war, erforderte einen haushälterischen Nachfolger, und einen solchen glaubte das Domcapitel in der Person des Grafen 72. Friedrich IV. von Wied (1562—1567), Domdechanten und Propstes zu Lüttich, zu finden, dessen Erwählung bereits am 19. November erfolgte. Auf Wunsch des Kaisers Ferdinand begab sich der Neuerkorene sofort nach Frankfurt, um an der Wahl Maximilians II. zum Nachfolger im Reiche Antheil zu nehmen; die Krönung des Gewählten überließ Friedrich, weil er selbst bis dahin weder die päpstliche Bestätigung noch die höheren Weihen empfangen hatte, dem Erzbischof von Mainz. Hatte bei Johann Gebhard der Ruf seiner leichten Sitten und verschwenderischen Lebensweise die päpstliche Bestätigung eine Zeitlang aufgehalten, so glaubte der Papst bei Friedrich wegen dessen zweifelhafter Glaubenstreue mit der Uebersendung des Palliums zögern zu müssen. Seit den Zeiten Hermanns von Wied waren fast sämmtliche Glieder dieser Familie dem alten Glauben abtrünnig geworden, und über ihn selbst liefen Nachrichten ein, welche ihn als geheimen Freund der Wiedertäufer bezeichneten. Dazu kam, daß er die vorgeschriebene Taxe für die Bestätigung nicht zahlen konnte oder wollte. Auf den Wunsch des kaiserlichen Gesandten gab Pius IV. soweit nach, daß er sich mit einem Drittel der Gebühren begnügen wollte; aber kaum war diese Schwierigkeit beseitigt, so verweigerte Friedrich die eidliche Ablegung des tridentinischen Glaubensbekenntnisses, da ein ähnlicher Eid weder seinen Vorgängern im Erzbisthume noch auch anderen Kurfürsten oder Bischöfen jemals auferlegt worden sei; doch gab er wiederholt die Versicherung, daß er mit Hilfe Gottes bis zum letzten Athemzuge im Gehorsam gegen die heilige Kirche und den apostolischen Stuhl verharren werde. Pius IV. und sein Nachfolger Pius V. beharrten fest auf der Forderung der Eidesleistung, wie eifrig auch der Kaiser und die Erzbischöfe von Mainz, Trier und Salzburg sich für Friedrich verwendeten. Als dann der neue Kurfürst von Trier, Jacob von Elz, sich alsbald zur Beschwörung des Tridentinums bereit erklärt hatte, blieb dem Kölner nichts übrig, als entweder dasselbe zu thun oder abzudanken. Mißmuthig und von körperlichen Gebrechen heimgesucht, zog er sich am 24. October 1567 unter dem Vorbehalte einer jährlichen Pension in's Privatleben zurück und empfing ein freundliches Schreiben von Pius V. Er starb schon am 23. December 1568 zu Köln und wurde seiner letztwilligen Bestimmung gemäß ohne Pomp bei den Dominicanern begraben. Der Papst wünschte den Cardinal und Bischof Otto Truchseß von Augsburg auf den Stuhl von Köln erhoben zu sehen, das Domcapitel aber wählte am 23. December 1567 den Grafen 73. Salentin von Isenburg und Grenzau (1567 bis 1577), vordem Dechanten von St. Gereon und Domherrn zu Köln, auch Domscholaster und Custos in Straßburg. Pius V. ermahnte den Gewählten, sich baldigst die Priesterweihe und die bischöfliche Consecration ertheilen zu lassen; Salentin aber schob aus Rücksicht auf die Erbfolgefrage in seiner Stammgrafschaft den Empfang der höheren Weihen immer weiter hinaus. Seine kluge und sparsame Verwaltung ermöglichte die Wiedereinlösung vieler verpfändeten Besitzungen, Einkünfte und Rechte, so namentlich des seit den Zeiten Dietrichs von Mörs den Grafen von Schauenburg verpfändeten Recklinghausen. Dabei erübrigte er noch Geldmittel, um an den Schlössern zu Bonn, Poppelsdorf, Brühl, Kaiserswerth und Arnsberg stattliche Neubauten aufzuführen und einen ansehnlichen Vorrath von Werthsachen zu sammeln. Als im Sommer 1568 bei Gelegenheit der Rüstungen Wilhelms von Oranien gegen den Herzog von Alba oranisches Kriegsvolk das Kölner Oberstift belästigte, wußte Salentin mit ein paar hundert Reitern und Hakenschützen in kurzer Zeit den Streifzügen der auswärtigen Truppen ein Ziel zu setzen. Mit dem spanischen Oberfeldherrn schloß er Ende 1569 einen Vertrag, worin er sich verpflichtete, dem Könige Philipp II. gegen eine jährliche Pension von 4000 Thalern auf Verlangen jederzeit bis zu 3000 Reiter zur Verfügung zu stellen. Dieß hinderte ihn nicht, mehrere Jahre später mit einer gegen Oesterreich-Spanien gerichteten Coalition des Königs von Frankreich, des Kurfürsten von der Pfalz und zahlreicher protestantischen Fürsten und Grafen Mitteldeutschlands zu verhandeln, wobei es sich zuletzt herausstellte, daß Salentin, der auch von französischer Seite bedeutende Summen bezog, der überlistende Theil war. Sein Ansehen als tüchtiger Regent war unterdeß so hoch gestiegen

daß, nachdem die Hochstifte Münster, Paderborn und Osnabrück durch den Tod des Bischofs Johann von Hoya 1574 erledigt worden waren, das Domcapitel von Paderborn ihn einstimmig als Bischof postulirte. Der Papst gab seine Zustimmung zu einer vorläufigen Administration, und Salentin hielt am 9. December in voller Waffenrüstung und von 1000 Reitern begleitet seinen Einzug in die Paderstadt. Man pries in damaliger Zeit die Bisthümer glücklich, in welchen der katholische Glaube durch streng kirchliche, wenn auch kriegerisch angelegte Bischöfe aufrecht erhalten wurde. Ihm war es vor Allem zu verdanken, daß die protestantischen Stände mit ihren alten Forderungen hinsichtlich des geistlichen Vorbehaltes und der Declaration von 1555 auf dem Regensburger Wahltage 1575 nicht durchdrangen; ebenso ermuthigte er 1576 auf dem Reichstage zu Regensburg die katholische Partei, den Protestanten keine weiteren Zugeständnisse zu machen, obwohl Kurpfalz die Bewilligung der Hilfe gegen die Türken von der Erweiterung des Religionsfriedens abhängig gemacht hatte. Leider stand Salentin in seinem Privatleben durchaus nicht untadelhaft da. Der geistliche Stand blieb ihm fremd; er schmückte seine Zimmer mit Waffen und trug Ritterkleidung, ergab sich dem Trunke und führte eine rohe Sprache. Pius V. verweigerte ihm die päpstliche Bestätigung, so lange er nicht die höheren Weihen sich ertheilen lasse; erst Gregor XIII., der ihn auf einige Zeit noch vom Empfange der Priesterweihe dispensirte, gab ihm die Bestätigung, nachdem Salentin einen Eid auf die Beschlüsse des Concils von Trient abgelegt hatte, und gestattete ihm auch einen Weihbischof als vicarius in spiritualibus et pontificalibus. Ein bitterer Streit, in welchen sich Salentin wegen einzelner Pfandobjecte mit seinem Domcapitel verwickelte, brachte in ihm einen lange gehegten Entschluß zur Reife: er resignirte zunächst am 5. September 1577 als Administrator von Paderborn und acht Tage später in seiner Eigenschaft als Kurfürst-Erzbischof von Köln. Ungefähr drei Monate später vermählte er sich mit Antonia Wilhelma von Arenberg, ohne übrigens ein Wiederaufblühen seines Geschlechtes zu erreichen; denn von seinen beiden Söhnen starb der eine unvermählt, der andere kinderlos.

Die Wahlverhandlungen zogen sich drei Monate hin, und erst am 5. December gelang es einigen zweideutigen Elementen im Domcapitel, eine schwache Majorität der Stimmen auf 74. Gebhard II., Truchseß von Waldburg (1577—1583), zu vereinigen. In devoten Ausdrücken bat Gebhard den Papst um seine Bestätigung, sowie um einen Nachlaß an den Taxen. Er erinnerte an die Verdienste seines Oheims, des verstorbenen Cardinals Otto Truchseß von Augsburg, und fügte bei: „Ich werde, soweit als möglich, getreulich alles thun, was zur Erhaltung der wahren katholischen Religion und zur Wiederherstellung der *Kirche Gottes* gereichen kann, und werde mich bemühen, daß Ew. Heiligkeit von allem, was einem wahren und für die Würde des heiligen apostolischen Stuhles eifrigst bemühten Erzbischofe geziemt, nichts an mir vermissen soll." Sein ganzes Leben bewies die Lügenhaftigkeit dieser Worte (s. d. Art. Truchseß). Seine am 1. April 1583 erfolgte Absetzung und Excommunicirung durch Gregor XIII. hatte den sog. kölnischen oder truchsessischen Krieg zur Folge, der unsägliches Elend über das Erzstift brachte. An seine Stelle trat 75. Ernst, Prinz von Bayern (1583—1612), der schon nach der Abdankung Salentins in Frage gekommen war. Geboren am 17. December 1554 als der jüngste Sohn des Herzogs Albert V. von Bayern, hatte Ernst schon in seinem elften Lebensjahre ein Canonicat in Salzburg erhalten. Rasch nach einander erfolgten die Ernennungen zum Canonicus in Köln, Trier, Würzburg und die Erhebung auf den freigewordenen Stuhl von Freising. Da Pius V. den Knaben nicht als Bischof bestätigen wollte, so wurde der Ausweg gefunden, daß während seiner Minderjährigkeit dem Erwählten nur die Administration der Temporalien, dagegen dem Freisinger Domcapitel die geistliche Jurisdiction und dem dortigen Weihbischofe die Pontificalien übertragen wurden. Am 7. März 1573 postulirte das Domcapitel von Hildesheim den Prinzen als Bischof, und Gregor XIII. ertheilte die Bestätigung, damit das Stift „nicht in lutherischer Fürsten Hände käme", empfing auch den nach Rom Gekommenen mit großer Aufmerksamkeit und Herzlichkeit. Hatte indessen Ernst schon in der Heimat sich mehrfach gegen die Sittlichkeit vergangen, so erregte seine unenthaltsame Lebensweise in der Hauptstadt der Christenheit noch größern Anstoß, so daß sein Vater sich genöthigt sah, ihn nach Deutschland zurückzurufen. Hier postulirten ihn die Domherren von Lüttich am 30. Januar 1581 zu ihrem Oberhirten, und die Mönche von Stablo und Malmedy, welche einen neuen Abt zu wählen hatten, folgten ihrem Beispiele am 3. Februar. Der Papst bestätigte die Lütticher Wahl unter der Bedingung, daß der Gewählte binnen zwei Jahren auf eines seiner drei Bisthümer Verzicht leiste; statt dessen kam 1583 das Kölner Kurfürstenthum hinzu, welches allerdings erst in einem mehrjährigen Kriege erobert werden mußte. Nach Beendigung desselben gerieth Ernst in ein gespanntes Verhältniß zum Kölner Magistrate, der sogar den Pfarrherren verbot, irgendwelchen erzbischöflichen Erlaß, der nicht das Placet der Stadtobrigkeit erhalten habe, von der Kanzel zu verkünden, und der ein anderes Mal einen kurfürstlichen Beamten bei seiner zufälligen Anwesenheit in Köln ergreifen und hinrichten ließ. Ernst ertrug mit Unwillen derartige Uebergriffe, ohne es jedoch zum offenen Bruche mit der Stadt kommen zu lassen. Die Gefahren des truchsessischen Krieges mochten ihm zu lebhaft in der Erinnerung sein, als daß er sein behagliches Leben in Brühl, Bonn und Arnsberg durch neue poli-

tische Verwicklungen hätte stören lassen mögen. Wohl that er Manches, um die siegreiche katholische Richtung zu befestigen und zu fördern; er unterstützte die Jesuiten bei ihren Niederlassungen in Emmerich, Bonn, Neuß, Aachen, Hildesheim und Münster, öffnete den Kapuzinern den Weg nach Köln, hob den Mariencult und die Verehrung des hl. Hubertus und erließ strenge Edicte gegen Gotteslästerer und Wiedertäufer, geheime Conventikel und häretische Schriften. In Lüttich stiftete er ein Seminar für angehende Priester, in St. Trond ein gleiches für Knaben, und sein entschiedenes Auftreten auf dem Reichstage zu Regensburg 1594 verhinderte die Zulassung der protestantischen Inhaber deutscher Bisthümer auf der Fürstenbank. Doch alle diese Aeußerungen eines strengen, durch Erziehung und Familientradition befestigten Katholicismus reichten nicht aus, um Ernst einen geachteten Namen bei der Mit- und Nachwelt zu verschaffen. Einen großen Theil des Jahres verbrachte er auf seiner Burg zu Arnsberg inmitten fröhlicher und ergiebiger Jagden. Er blieb auch als Kurfürst von geschlechtlichen Ausschweifungen so wenig frei, daß Sixtus V. ernstlich besorgt war, es könnten sich die Aergernisse und Greuel der Gebhard'schen Regierung wiederholen. Mit größter Vorsicht gingen er und Clemens VIII. gegen ihn vor; er wurde zunächst erinnert, daß nach den Bestimmungen des Trienter Concils die Vereinigung verschiedener Bisthümer in der einen Hand des Kurfürsten, welcher 1585 auch noch Münster erhalten hatte, nicht ohne päpstliches Indult gestattet sei, und daß er nicht länger zögern möge, die bischöfliche Weihe zu empfangen. Ernst sandte den Canoniker Hartger Henot als seinen Vertheidiger nach Rom; doch die in Köln residirenden Nuntien Frangipani und Garzadori mochten längst erkannt haben, daß zur gründlichen und zugleich geräuschlosen Beseitigung der vielfachen Uebelstände und Aergernisse kein anderes Mittel übrig sei, als die stellvertretende Administration des Erzstiftes und Bisthums durch einen Coadjutor. Sie schlugen Ferdinand, den trefflichen und tugendhaften Neffen des Kurfürsten, vor, und dieser willigte ein. Auch das Domcapitel stimmte zu, als der Nuntius versicherte, der Coadjutor werde seinen Hofstaat aus eigenen Mitteln unterhalten, und seinem Vater, dem Herzog von Bayern, komme es auf eine erkleckliche Summe zur Tilgung der erzstiftischen Schulden nicht an. Die Wahl Ferdinands zum Coadjutor erfolgte am 29. April 1595; der Papst bestätigte dieselbe und ermäßigte die herkömmlichen Gebühren auf ein Viertel des Betrags. Ernst behielt sich außer einer angemessenen Pension die kurfürstlichen Rechte dem Reiche gegenüber vor, vermöge deren er 1611 auf dem Reichstage zu Nürnberg mit den übrigen Kurfürsten die künftige Kaiserwahl besprach. Diese sollte im folgenden Mai zu Frankfurt stattfinden; bevor aber Ernst die Reise dahin unternehmen konnte, starb er zu Arnsberg am 17. Februar nach reumüthigem Empfange der heiligen Sacramente. Seine irdische Hülle wurde nach Köln gebracht und am 8. März vor der Dreikönigenkapelle im Dome bestattet.

76. Ferdinand von Bayern (1612—1650) folgte seinem Oheim Ernst nicht bloß als Kurfürst von Köln, sondern auch als Bischof von Lüttich, Münster und Hildesheim. Er hatte schon als Coadjutor 1598 einer Diöcesansynode präsidirt, deren Beschlüsse und Reformen so sehr die Billigung Clemens' VIII. fanden, daß derselbe sich aus eigenem Antriebe zur Ertheilung eines Indults veranlaßt sah, wonach Ferdinand in seiner Eigenschaft als Erzbischof von Köln und Bischof von Lüttich für die nächsten fünf Jahre sämmtliche in den päpstlichen Monaten vacant werdenden Beneficien der genannten Diöcesen frei besetzen durfte. Im J. 1612 betheiligte er sich an der neuen Kaiserwahl, die auf Matthias, den Bruder Rudolfs II., fiel; die am Wahlorte Frankfurt stattfindende Krönung nahm der Erzbischof von Mainz unter der Assistenz der beiden anderen geistlichen Kurfürsten vor. Im jülich'schen Erbfolgekriege stand Ferdinand auf der Seite seines Schwagers, des Pfalzgrafen von Neuburg, und im 30jährigen Kriege auf derjenigen seines Bruders Maximilian und der katholischen Liga. Der Kaiser hatte dieses Bündniß katholischer Fürsten und Stände Anfangs ungern gesehen, weßhalb Ferdinand nicht sofort beizutreten wagte; später wurde er ein um so eifrigeres Mitglied derselben. Nach dem Tode des Kaisers setzte Maximilian von Bayern die Wahl des österreichischen Prinzen Ferdinand durch, dessen Salbung der Erzbischof von Mainz allein vornahm, während die Krönung von den geistlichen Kurfürsten gemeinsam vollzogen ward. Ein Jahr vorher war Ferdinand noch zum Bischof von Paderborn gewählt worden, und der Papst glaubte die außerordentliche Cumulirung von Bisthümern auf eine einzige Person auch dießmal genehmigen zu müssen, um den Fortbestand der geistlichen Fürstenthümer in Deutschland zu sichern. Die Persönlichkeit Ferdinands rechtfertigte mehr als sonst eine derartige Abweichung von den kirchenrechtlichen Bestimmungen. Er war ein edler, um die Wohlfahrt seines Staates eifrig besorgter Fürst, dabei ein sittenreiner und frommer Bischof, der die Pflichten seiner Doppelstellung nach Kräften zu erfüllen bemüht war. Er glaubte, daß die geistlichen Orden wegen ihres Eifers in der Seelsorge und ihrer ascetischen Lebensweise besonders fähig und geeignet seien, den religiösen Sinn des Volkes zu beleben und zu kräftigen; darum beschützte er die alten Orden und begünstigte die Niederlassung der neuen, namentlich der Jesuiten. Auf Antrag der letzteren befahl er, daß das Kölnische Brevier und Missale dem römischen Ritus angepaßt werde. Im J. 1627 begann er den Bau der Kirche auf dem Kreuzberge bei Bonn, und 1633 ließ er die Gebeine des hl. Engelbert aus dem bisherigen bleiernen in einen silbernen und vergoldeten Sarg legen. Aehnliches geschah zwei Jahre später unter

großer Feierlichkeit mit den irdischen Ueberresten des heiligen Abtes Poppo zu Stablo. Zum Zwecke der Heiligsprechung des Prämonstratensers Hermann Joseph ließ er dessen Lebensgeschichte schreiben und die an seinem Grabe geschehenen Wunder auf das Genaueste untersuchen. Ganz in der exclusiven Weise der damaligen Zeit und dem Versprechen gemäß, welches er als Knabe seiner Mutter schriftlich gegeben hatte, verhinderte er jede weitere Ausbreitung des Protestantismus in seinem Lande. Er befahl, daß im ganzen Erzstifte nur katholische Schöffen, Bürgermeister und Rathsdiener gewählt, nur katholische Schullehrer angestellt werden sollten. Die Pfarrer mußten fleißig die Schulen besuchen und dafür sorgen, daß die Lehrbücher nichts gegen die katholische Religion enthielten. Das Abhalten heimlicher religiösen Zusammenkünfte und das Lesen unkatholischer Schriften war verboten; auf die Uebertretung des Abstinenzgebotes und auf den unberechtigten Besuch einer protestantischen Kirche war eine Strafe von je sechs Goldgulden gesetzt. Wenn aber Ferdinand gehofft hatte, sein Erzstift auch nach Außen sicher stellen zu können, so war dieß seit dem Einfalle der Schweden nicht mehr möglich. Der 30jährige Krieg nahm seinen verhängnißvollen Verlauf, und Ferdinand erlebte die Greuel desselben. Bei Abnahme seiner Kräfte wünschte er 1642 die Anstellung eines Coadjutors; das Domcapitel wählte als solchen seinen Neffen Maximilian Heinrich von Bayern; Urban VIII. bestätigte die Wahl im December. Im J. 1649 sah Ferdinand sich genöthigt, gegen eine aufrührerische Bewegung in Lüttich einzuschreiten, und hielt, nachdem er den Aufstand glücklich bezwungen, eine Dankmesse. Im folgenden Jahre gedachte er die Bisthümer Münster, Paderborn und Hildesheim noch einmal zu besuchen, erkrankte jedoch auf der Reise zu Arnsberg und starb daselbst nach kurzem Leiden am 13. September 1650; seine Leiche wurde im Dome zu Köln neben derjenigen seines Oheims und Vorgängers beigesetzt. — Es folgte sein Neffe, der bayerische Prinz 77. Maximilian Heinrich (1650—1688). Dieser empfing nach frommer Vorbereitung die bischöfliche Consecration durch den Nuntius Fabio Chigi, den spätern Papst Alexander VII., am 8. October 1651 in der Münsterkirche zu Bonn. Nachdem auch in Lüttich das bischöfliche Amt auf ihn übergegangen, inaugurirte er dasselbe durch ein Pontificalamt in der dortigen Cathedrale am 1. November, und das ihm vom Papste zugesandte Pallium trug er zum ersten Male bei einem in Köln am 6. Januar des folgenden Jahres celebrirten Pontificalamte, wobei er das Glaubensbekenntniß des vordem protestantischen Fürstenpaares Ernst und Eleonore Maria von Hessen (s. d. Art. Ernst von Hessen) entgegennahm. Im J. 1653 betheiligte er sich zu Regensburg an der Wahl Ferdinands, des Sohnes Ferdinands III., zum römischen Könige, gerieth jedoch wegen des *Vorrechtes* der Krönung in Streit mit dem Erzbischof von Mainz und verließ, als der Kaiser zu Gunsten des Gegners entschieden hatte, unter Zurücklassung eines feierlichen Protestes die Stadt. Als aber König Ferdinand IV. noch vor seinem Vater gestorben war, begann um die Wahl eines Nachfolgers das Intriguenspiel der französischen und der schwedischen Gesandten, welche die Wahl auf Ludwig XIV. oder den bayerischen Kurfürsten lenken wollten. Nur den Bemühungen des Kurfürsten Friedrich Wilhelm von Brandenburg war es zu danken, daß des Kaisers zweiter Sohn Leopold, Thronfolger in den österreichischen Staaten, am 18. Juli 1658 zum Könige gewählt wurde. Maximilian Heinrich stimmte endlich bei, als ihm das Zugeständniß gemacht wurde, daß er unter Assistenz des Mainzer Kurfürsten die Salbung und Krönung vornehmen dürfe. Aber schon bald nach der Wahl schlossen die drei geistlichen Kurfürsten in Verbindung mit einigen anderen deutschen Fürsten zur Aufrechthaltung des westfälischen Friedens und der dem neuen König abgedrungenen Wahlcapitulation einen Bund, die Rheinische Allianz, welcher auch Schweden und Frankreich beitraten. Das öfter erneuerte Bündniß entfremdete den Kölner Kurfürsten immer mehr dem Hause Oesterreich und brachte ihn in völlige Abhängigkeit von Frankreich. Die im französischen Solde stehenden Brüder Franz und Wilhelm von Fürstenberg (s. d. Art.) überredeten den schwachen, aber auf seine Würde stolzen Fürsten, daß er mit Frankreichs Hilfe wieder in den Besitz der Festung Rheinberg gelangen und die katholische Religion im Niederstifte befestigen könne. Maximilian öffnete den Franzosen sein Land und erhielt allerdings Rheinberg, verlor aber 1673 seine Residenz Bonn, welche von den verbündeten Oesterreichern und Holländern bis 1678 besetzt wurde. Der Kurfürst flüchtete nach Köln und lebte dort bis 1684 wie ein Mönch in der Abtei St. Pantaleon. Freund und Feind verwüsteten gleichmäßig das Erzstift; auch von Lüttich, welches seine Neutralität bewahren wollte, wurden schwere Contributionen erhoben; nicht besser ging es dem Stifte Hildesheim. Kurze Zeit trat der Kurfürst dem Kaiser Leopold näher und sandte ihm 1685 Geld und Truppen zum Kampfe gegen die Türken. Bald aber wurde der Einfluß der beiden Fürstenberg, welche durch den Nymweger Frieden von der Reichsacht entbunden worden waren, wieder übermächtig, und Maximilian bemühte sich beim Capitel und beim Papste, daß Wilhelm von Fürstenberg, der inzwischen Cardinal und Bischof von Straßburg geworden war, ihm als Coadjutor beigegeben werde. Französischem Gelde und Einfluß gelang es, in Köln die Wahl durchzusetzen, doch Papst Innocenz XI. verweigerte die Confirmation. Nach schwerem Krankenlager starb der Kurfürst am 3. Juli 1688 zu Bonn und wurde in der Dreikönigenkapelle zu Köln begraben. In seinem Testamente setzte er seinen Neffen Joseph Clemens von Bayern, auf welchen sich schon bei der Coadjutorwahl die Blicke

der Minderheit gerichtet hatten, zum Universalerben ein.

Französischer Einfluß bewirkte neuerdings, daß der Straßburger Bischof Wilhelm von Fürstenberg bei der Wahl am 19. Juli 1688 dreizehn Stimmen erhielt, während auf den Gegencandidaten Joseph Clemens von Bayern neun Stimmen fielen. Fürstenberg nahm sogleich die kurfürstliche Residenz Bonn in Besitz und ließ sich von den Beamten huldigen; auch besetzte er Bonn, Rheinberg, Kaiserswerth und Neuß mit Soldtruppen. Da er aber bereits Bischof war, lag es in der Hand des Papstes, seine Postulation anzunehmen oder nicht. Auf Antrag des Cardinalscollegiums verwarf Innocenz XI. die Postulation und erließ am 30. September ein Breve, worin er aus päpstlicher Macht die Rechtsmängel, welche der Gültigkeit der Wahl von Seite der Minorität entgegenstanden, ersetzte und den bayerischen Prinzen 78. Joseph Clemens (1688—1723) anerkannte; zugleich bestellte er bis zur Großjährigkeit des neuen Kurfürsten den Weihbischof Johann Heinrich d'Anethan zum Coadministrator in spiritualibus. Da das Kurfürstencollegium der Entscheidung des Papstes beipflichtete, fügte sich auch die Majorität des Domcapitels, und Domherr v. Crop nahm im Namen des neuen Erzbischofs Besitz von allen Würden und Rechten. Noch mußten aber die Waffen zwischen den Nebenbuhlern entscheiden. Fürstenberg befestigte Bonn stärker und nahm ein französisches Hilfscorps von 15 000 Mann unter der Führung Asfelds auf. Doch siegten die kaiserlichen Truppen bei Neuß; ein brandenburgisch-holländisches Heer rückte vor Bonn, das nach hartnäckiger Vertheidigung im October 1689 eingenommen wurde. Fürstenberg flüchtete mit den Schätzen aus der kurfürstlichen Kammer nach Frankreich, und Joseph Clemens wurde vom Kaiser mit dem Kurstaate belehnt. Anfangs 1691 kam er zum ersten Male in's Erzstift und schrieb einen Landtag aus, um von den Ständen die Mittel zur Vertheidigung des Landes und zur Heilung der geschlagenen Wunden zu erlangen. Als es sich im J. 1692 um die Wahl eines Coadjutors für Hildesheim und eines Bischofs für Lüttich handelte, verwendete der Kaiser abermals seinen Einfluß für Joseph Clemens. Derselbe wurde von Innocenz XII. als Bischof von Lüttich unter der Bedingung bestätigt, daß er auf Regensburg und Freising resignire. Der Kurfürst that dieß und nahm am 24. October sein neues Bisthum Lüttich feierlich in Besitz. In Regensburg aber fiel die Wahl zum zweiten Male auf ihn, und der Papst bestätigte ihn jetzt auch für diesen Stuhl. Inzwischen dauerte der französische Krieg zu Gunsten Fürstenbergs fort, wobei es an verschiedenen Versuchen, den neuen Kurfürsten zu überfallen und nach Frankreich abzuführen, nicht fehlte. Erst 1697 bot Ludwig XIV., den neue, größere Pläne bezüglich der spanischen Erbfolge beschäftigten, dem Kaiser und seinen Bundesgenossen Frieden an. In dem Dorfe Ryswick bei Haag kam derselbe zu Stande, und Ludwig setzte es in einem besondern Artikel durch, daß sein Günstling Wilhelm von Fürstenberg wegen der Hinterlassenschaft des Erzbischofs Max Heinrich nicht zur Rechenschaft gezogen werden solle. Joseph Clemens fühlte sich durch diesen Ausgang des Krieges sehr unbefriedigt, schrieb denselben der wenig nachdrücklichen Verwendung des Kaisers zu und gerieth allmälig in eine von französischen Agenten alsbald bemerkte und genährte Mißstimmung, welche ihn im spanischen Erbfolgekriege eine reichsfeindliche Politik befolgen ließ. Er trat mit seinem Bruder Max Emmanuel von Bayern, der seinerseits Ansprüche auf die spanische Erbschaft erhob, zuerst geheim, dann offen gegen Leopold und dessen Bundesgenossen auf. Um seine angebliche Neutralität behaupten zu können, ließ er Truppen anwerben, die festen Plätze in Vertheidigungszustand setzen und mehrere französische Regimenter zuerst in das Fürstenthum Lüttich, dann auch in's Kölner Erzstift einrücken. Umsonst nahmen die Domcapitel von Lüttich und Köln eine seine Politik mißbilligende Haltung ein, umsonst mahnte ihn der Kaiser, seinen Pflichten als Reichsfürst getreu zu bleiben; er ließ die ihm gegebene Bedenkzeit verstreichen, worauf eine Abtheilung pfälzischer, brandenburgischer und holländischer Truppen in das Erzstift einfiel, das feste Kaiserswerth belagerte und es im Juni 1702 erstürmte. Joseph Clemens rächte sich durch eine furchtbare Verwüstung des bergischen Landes, wobei ihn der französische Feldherr Tallard unterstützte. Er rühmte sich, so gehaust zu haben, daß sich auf 20 Meilen weit kein Bauer mehr habe sehen lassen. Inzwischen aber zog sich ein neues Heer unter dem Namen kaiserlicher Hilfsvölker und Kreisexecutions-Armee bei Köln zusammen, und Joseph Clemens sah mit steigender Angst einer Belagerung seiner Residenzstadt Bonn entgegen. Die Städte Andernach, Linz und Remagen waren bereits verloren, da ahmte er das Beispiel Fürstenbergs nach und begab sich am 12. October mit dem Ausrufe, er wolle lieber der Sklave des Königs von Frankreich als der Diener des Domcapitels sein, unter starker Escorte in französischen Schutz. Seine Unterthanen wies er an, sich in geistlichen Angelegenheiten an den Generalvicar in Köln, in weltlichen an die Rathscollegien in Bonn zu wenden. Das Domcapitel aber verwarf die letztere Bestimmung und übernahm selbst die weltliche Regierung des Erzstifts. Im Frühjahre 1703 erfolgte zunächst die Eroberung von Rheinberg durch die mit dem Kaiser verbündeten Preußen, und nach kurzer Belagerung, bei welcher der englische Feldherr Marlborough selbst die Operationen leitete, auch die Einnahme von Bonn. Auf Joseph Clemens wirkte das fortgesetzte Mißgeschick so entmuthigend, daß er ernstlich daran dachte, allen seinen Bisthümern zu entsagen und in den Laienstand zurückzutreten. Es hätte dieß ohne Schwierigkeit geschehen können, da er mit päpstlicher, von Zeit zu Zeit erneuter Licenz den

Empfang der höheren Weihen stets aufgeschoben hatte. Nur dem eindringlichen Zureden seines Bruders Max Emmanuel und Anderer gelang es, ihn von seinem Vorhaben abzubringen und zum Empfange der Priesterweihe zu bewegen. Es war die höchste Zeit, denn in Köln machte man schon Anstalten, ein Generalcapitel aller Stände des Erzstifts zu berufen, welches, im Falle daß der Kurfürst die Weihen mit Ablauf des Jahres noch nicht empfangen hätte, ihm jedes Anrecht auf den Erzstuhl absprechen und den Tag einer Neuwahl anberaumen sollte. Zu Weihnachten 1706 ließ er sich in Lille zum Priester weihen, nachdem er sich unter der Leitung Fenelons in frommer Weise darauf vorbereitet hatte, und empfing am 1. Mai 1707 von Fenelon die bischöfliche Consecration. Der Papst übersandte ihm das Pallium nebst einer in Krystall gefaßten Partikel des heiligen Kreuzes. Inzwischen hatte das Kurcollegium der kaiserlichen Achterklärung wider die beiden Brüder Max Emmanuel von Bayern und Joseph Clemens von Köln zugestimmt, und in der Meinung, daß die erzbischöfliche Würde mit der kurfürstlichen stehe und falle, gebot der Kaiser den Domcapiteln zu Köln und Lüttich, neben der weltlichen auch die geistliche Verwaltung in die Hand zu nehmen. Papst Clemens XI. aber untersagte dieß auf das Entschiedenste mit der Erklärung: da der von Joseph Clemens eingenommene erzbischöfliche und bischöfliche Stuhl weder durch den Tod noch im Wege des canonischen Prozesses erledigt sei, so könne in die Befugnisse des rechtmäßigen Hirten nicht eingegriffen werden. Zwölf Jahre dauerte der herrenlose Zustand in der Erzdiöcese, während dessen Joseph Clemens zu Namur, zu Ryssel und auf dem Schlosse Raimes bei Valenciennes das Brod der Verbannung aß. Da löste sich das Bündniß zwischen England und dem Kaiser, und der Krieg endete 1713 im Frieden zu Utrecht zwischen Frankreich und England, 1714 in dem zu Rastatt zwischen Frankreich und dem Kaiser mit einem Ergebnisse, welches dem Verlaufe desselben wenig entsprach. Philipp, der Enkel Ludwigs XIV., wurde als König von Spanien anerkannt, der Kaiser erhielt nur die spanischen Nebenländer, die Kurfürsten von Bayern und Köln aber durften ihre Länder und Würden wieder einnehmen, wofern sie nur eine neue Belehnung bei dem Kaiser nachsuchen würden. So kam Joseph Clemens, nachdem er den Winter 1714 in Lüttich zugebracht hatte, am 23. Februar 1715 wieder nach Bonn, wo ihn die Bürgerschaft mit Jubel aufnahm. Er ließ am folgenden Tage in der Münsterkirche einen feierlichen Dankgottesdienst abhalten und sprach von der Kanzel seine Freude über die Rückkehr zu den Seinigen aus; freimüthig gestand er seine früheren Mißgriffe ein und gelobte, alle seine Kräfte aufzubieten, um die ihm entfremdeten Gemüther zu versöhnen, die begangenen Fehler wieder gut zu machen und das Glück seiner Unterthanen dauernd zu begründen. Gleichwie bei Max Heinrich die erste Hälfte seiner Regierung, so war jetzt bei Joseph Clemens die zweite der eifrigsten kirchlichen Fürsorge gewidmet. Dabei lagen ihm besonders die religiösen Bedürfnisse der unter preußischer Herrschaft stehenden Katholiken seiner weiten Diöcese am Herzen. Da es bezüglich der beim Gottesdienste vorkommenden Cerimonien an der nöthigen Einheit fehlte, so ließ er eine neue Ausgabe der Kölnischen Agende veranstalten und befahl der ganzen Geistlichkeit, sich streng danach zu richten. Eigenhändig und mit großem Fleiße schrieb er eine ausführliche Hof-Gottesdienst-Ordnung für das ganze Jahr. Damit die Seelsorger von Zeit zu Zeit die nöthigen geistig-sittlichen Kräfte für ihren verantwortungsschweren Beruf sammeln könnten, verordnete er die jährliche Abhaltung von Exercitien durch die dazu besonders geeigneten Väter der Gesellschaft Jesu, und um den Priestern zu gegenseitiger Belehrung und Aufmunterung Gelegenheit zu geben, befahl er die regelmäßige Abhaltung von Conferenzen und Decanatsversammlungen. Zu Ehren des hl. Michael hatte er schon 1701 eine Erzbruderschaft gegründet, und 1721 stiftete er unter dem Schutze desselben heiligen Erzengels den sog. Verdienstorden zur Vertheidigung der göttlichen Ehre. Hatte das Privatleben des Kurfürsten in seinen früheren Jahren, namentlich zur Zeit seines Aufenthaltes in Frankreich, großes Aergerniß erregt, so war der Papst doch von der Sittlichkeit desselben in den späteren Jahren derart überzeugt, daß er dem Nuntius Spada, der heftig gegen Joseph Clemens auftrat, Schonung und Mäßigung anempfahl. Als der Kurfürst sein Ende herannahen fühlte, nahm er von den Ministern, den Edlen und den Landständen rührenden Abschied und empfing die heiligen Sacramente. Er verschied, den Rosenkranz in den Händen haltend, am 12. November 1723 in seinem Schlosse zu Bonn. Schon im Mai 1722 hatte er seinen Neffen, den Sohn des verstorbenen Kurfürsten Max Emmanuel von Bayern, zum Coadjutor angenommen. Dieser Prinz, als Kölner Erzbischof 79. Clemens August I. (1723—1761), vereinigte in seiner Person eine Zahl von Kirchenämtern, wie sie bis dahin unerhört war. Seit 1719 war er Bischof von Münster und von Paderborn, seit 1723 von Köln, seit 1724 von Hildesheim, seit 1728 von Osnabrück; daneben war er seit 1724 Dompropst von Lüttich und seit 1732 Großmeister des Deutschordens. Nachdem er am 4. März 1725 die Priesterweihe empfangen hatte, hielt er unter großer Pracht am 13. Mai seinen Einzug in Bonn. Die Bischofsweihe ertheilte ihm Papst Benedict XIII. zu Viterbo am 9. November 1727. Der neue Kurfürst, der sich hauptsächlich um Jagden, üppige Feste und Prachtbauten kümmerte, wurde bald ein Spielball der großen Mächte. Zuerst stand er auf Seite Oesterreichs, dann wurde er 1734 für Frankreich gewonnen und krönte 1742 seinen Bruder Karl Albert, den Gegner Maria Teresia's, zum Kaiser, schloß sich aber bald an die Kaiserin an

und gab 1745 ihrem Gemahle Franz I. die Stimme zum Kaiserthume, um darauf wieder in Frankreichs Dienste zu treten und seinen Staat einem französischen Heere zu überlassen. Die Noth, welche über das Land hereinbrach, führte ihn zu Unterhandlungen mit den gegen Oesterreich und Frankreich sich verbündenden Engländern und Preußen. Von all' diesen Parteien nahm er große Hilfsgelder, die in kostspieligen Liebhabereien verschwendet wurden, während die Unterthanen unter den Drangsalen des Krieges seufzten. Seine Kassen waren vollständig erschöpft, selbst die gewöhnlichsten Bedürfnisse der Hofhaltung konnten nicht mehr bezahlt werden. Da glückte es ihm endlich, in Holland eine Anleihe zu machen; er wollte sie verwenden, um eine längst beabsichtigte Reise nach Bayern zu machen. Doch kam er nur bis Ehrenbreitstein; ein altes Herzleiden führte daselbst seinen schnellen Tod herbei am 6. Februar 1761.

Zum Nachfolger wählte das Capitel am 6. April 1761 den Reichsgrafen 80. Maximilian Friedrich von Königseck-Rothenfels (1761—1784), der im nächsten Jahre auch das Bisthum Münster erhielt. Er bemühte sich, eine bessere Finanzverwaltung einzurichten und der Verschwendung am Hofe Einhalt zu thun. In seiner kirchlichen Haltung wurde der Kurfürst leider von seinem Minister, dem Illuminaten und Josephiner Frhrn. von der Heyden, genannt Belderbusch, völlig beherrscht. Schon 1769 hielt er mit den beiden anderen geistlichen Kurfürsten zu Coblenz eine Zusammenkunft, auf welcher 31 Desiderien gegen angebliche Uebergriffe des Papstes an Kaiser Joseph gerichtet wurden; 1771 stiftete er in Bonn eine kurfürstliche Akademie (s. d. Art. Bonn n. III), um die noch streng katholische Universität Köln lahm zu legen. Seine Leutseligkeit aber erwarb ihm große Beliebtheit beim Volke, die namentlich bei dem Brande des Bonner Schlosses (15. Februar 1777) einen rührenden Ausdruck fand. Oeffentlich erschien er nur im geistlichen Kleide, meistens im Purpur eines apostolischen Legaten. Im J. 1780 ließ er eine neue, leider sehr verstümmelte Ausgabe des seit Jahrhunderten gebrauchten Kölnischen Breviers erscheinen. Er starb am 15. April 1784, nachdem er schon 1780 den jüngsten Bruder des Kaisers Joseph II., den Erzherzog Maximilian Franz, zum Coadjutor für Köln und Münster angenommen hatte. 81. Maximilian Franz von Oesterreich (1784—1801), in der Schule seines Bruders zum Regenten gebildet, führte alsbald die neuen Regierungsformen im Kurstaate ein. An Stelle der frühern Pracht trat am Hofe und im Staatshaushalte strenge Sparsamkeit, dem Adel wurden viele Vorrechte genommen, alle Sinecuren aufgehoben, der Kurfürst betrachtete sich als ersten Diener des Staates und nahm in der Kanzlei sein Arbeitspult ein, wie jeder andere Beamte; täglich ertheilte er öffentliche Audienzen und war bald einer der populärsten Fürsten seiner Zeit. Doch fühlte er sich viel zu wenig als Bischof und umgab sich mit Männern einer kirchenfeindlichen Denkungsart. Die Strömung der Zeit und das Beispiel seines Bruders trieben ihn zu sogen. kirchlichen Reformen, welche bis zur offenen Auflehnung gegen Rom gediehen und im Emser Congreß (s. d. Art.) ihren besondern Ausdruck fanden. Die letzten feierlichen Acte, welche er als Erzbischof von Köln vollzog, waren die Wahl und Krönung der beiden letzten römisch-deutschen Kaiser Leopold II. am 9. October 1790 und Franz II. am 14. August 1792. Zur Bekämpfung der französischen Revolution hatte er anfänglich die energischsten Maßnahmen vorgeschlagen, aber bald entsagte er, durch das frivole und übermüthige Betragen der französischen Emigrirten bewogen, jeder thatkräftigen Intervention zu Gunsten seines unglücklichen Schwagers Ludwig XVI. und verfiel jener kleinlichen Neutralitätspolitik, in welcher seine Vorgänger so oft die Ehre des Reiches und das Wohl der Kirche preisgegeben hatten. Die Jahre 1792 und 1793 gingen noch ohne eine besondere Gefahr für den Kurstaat vorüber; aber als die Schlacht bei Fleurus am 26. Juni 1794 mit dem Siege der Franzosen endigte, da befiel ein panischer Schrecken vor der Fremdherrschaft die Bevölkerung der rheinischen Kurfürstenthümer. Maximilian Friedrich verließ am 3. October mit weinenden Augen seine geliebte Residenzstadt Bonn und begab sich zunächst nach Münster, nahm darauf längern Aufenthalt in Mergentheim und Ellingen und lebte seit 1800 in Hetzendorf bei Wien. Schon vor ihm hatte sich der größere Theil des Kölner Domcapitels mit den Reliquien der hll. Dreikönige und anderen Schätzen in die Abtei Wedinghausen bei Arnsberg geflüchtet, und als im Verlaufe der Kriegsereignisse auch der westfälische Antheil des Erzstifts bedroht schien, beschloß man, die besten Sachen und Pretiosen nach Frankfurt und weiter nach Bamberg zu schaffen. Bei dem Vordringen der französischen Truppen am Main bot aber auch Bamberg keine genügende Sicherheit mehr, und das Capitel verfügte daher die abermalige Verlegung des Depots zum Theil nach Kassel, zum Theil nach Prag. Der Friede von Luneville führte jene allgemeine und definitive Säcularisation der geistlichen Fürstenthümer und Besitzungen herbei, welche mit einem Male dem deutschen Reiche ein ganz verändertes Aussehen gab und in dem Reichsdeputationshauptschlusse vom 25. Februar 1803 gesetzliche Geltung erhielt. Es war umsonst, daß die beiden Domcapitel von Köln und Münster nach dem am 27. Juli 1801 erfolgten Ableben des letzten Kurfürsten den jüngern Bruder des Kaisers, Erzherzog Anton Victor, einstimmig zum Oberhaupte wählten; die Fürsorge Oesterreichs für diesen vom Papste anerkannten, von Frankreich und Preußen aber ausdrücklich zurückgewiesenen Candidaten war ohne Erfolg; Anton Victor mußte auf den kölnischen und den münsterischen Stuhl Verzicht leisten.

Die Außengrenze der alten Erzdiöceſe, ſowie die inneren Grenzen ihrer Archidiaconal- und Decanatsbezirke hatten im Laufe der Jahrhunderte keine weſentliche Aenderung erlitten. Zum Archidiaconalbezirke des Dompropſtes gehörten das Kölner Stadtdecanat mit ſeinen 19 Haupt- und 8 Nebenpfarreien und die 8 Landdecanate Attendorn, Bergheim, Eſſen, Jülich, Medebach, Meſchede, Wattenſcheid, Wormbach. Der Propſt der Collegiatkirche zu den hll. Caſſius und Florentius in Bonn übte die Archidiaconalgewalt über die 4 Decanate Aargau, Bonn, Eifel, Siegburg und den größern Theil des Decanats Zülpich aus. Der Propſt der Collegiatkirche zu Soeſt beſaß dieſelbe Gewalt über das Soeſter Territorium und den ſogen. Haardiſtrict im Herzogthum Weſtfalen. Der Archidiaconalbezirk des Propſtes von Xanten beſtand bis zur Errichtung der Biſthümer Roermund und Herzogenbuſch im J. 1559 aus den 5 Decanaten Duisburg, Straelen, Süchteln, Xanten und Zyfflich (Nymwegen). Außer dieſen 4 Archidiaconi majores gab es noch 6 archidiaconi minores: den Domdecan zu Köln, dem das Decanat Neuß (ſpäter auch das von letzterem abgetrennte Decanat Düſſeldorf) unterſtellt war; den Stiftsdechant zur hl. Maria ad gradus in Köln mit den wenigen, nach der Kirchenſpaltung katholiſch gebliebenen Pfarreien des Decanats Dortmund; den Stiftsdechanten zum hl. Georg in Köln mit den zwei der Kirche treu gebliebenen Pfarreien des Lüdenſcheider Decanates Böle und Letmathe; den Prämonſtratenſerabt von Steinfeld, genannt archidiaconus minor Schleidanus, mit 22 Kirchen und Kapellen des Zülpicher Decanates; den Dechanten des letztgenannten Decanates mit dem in demſelben gelegenen ſogen. Oeſtlinger Diſtrict; den Stiftsdechanten zum hl. Kunibert in Köln mit den zum Deutzer Decanat gehörigen Pfarreien. Alle Decanate zuſammengenommen zählten ungefähr 900 Pfarreien; gegen 150 waren in die Hände der Proteſtanten gerathen. Unter ſämmtlichen Collegiatſtiften der Erzdiöceſe behauptete den erſten Rang das hohe Erzdomſtift zum hl. Petrus in Köln, deſſen Perſonal in zwei Abtheilungen, das obere und das niedere Stift, zerfiel. Das obere Stift bildeten außer dem Propſt und Dechanten die 24 wirklichen Domcapitulare (16 gräfliche und 8 Prieſter-Domherren) und ebenſo viele Domicellare, d. h. jüngere, noch nicht wahlfähige und wählbare Canoniker, welche nach dem Alter ihrer Aufnahme in die erledigten Capitularſtellen einrückten; zum niedern Stifte gehörten die Domvicare und Cantores, die Kapläne des Propſtes, Dechanten, Vicedechanten, Chorbiſchofes und Scholaſticus, ſowie die niederen Dombeamten. Außer dem hohen Domſtifte gab es in der Stadt Köln noch 10 und im übrigen Bereiche des Erzbisthums noch 21 Collegiatſtifte, deren Geiſtlichkeit eine mehr oder weniger ſtreng geregelte Lebensweiſe führte. Verſchieden davon war der zahlreiche *eigentliche Ordensclerus*. Der Orden des hl. Benedict beſaß die beiden Abteien St. Martin und St. Pantaleon in Köln und je eine in Brauweiler, Cornelimünſter, Deutz, Gladbach, Grafſchaft, Malmedy, Siegburg und Werden; der Ciſtercienſerregel folgten die 7 Abteien Altenberg, Bredelar, Düſſelthal, Heiſterbach, Kamp, Marienſtadt und Burtſcheid; den Prämonſtratenſern gehörten die 4 Abteien Hamborn, Knechtſteden, Steinfeld und Wedinghauſen. Im Range untergeordnet waren die ſonſtigen 18 Männer- und 38 Frauenklöſter, welche in der Erzdiöceſe zerſtreut lagen. Viele ſtammten aus alter Zeit und mochten ihre bewährte Benedictiner-, Ciſtercienſer- oder Prämonſtratenſerregel nicht aufgeben. Ungefähr 60 Männer- und 25 Frauenklöſter verehrten den hl. Franciscus von Aſſiſi als ihren Ordensſtifter und lebten nach einer der von ihm herrührenden oder nach ihm benannten Regeln. In 6 Männer- und 2 Frauenklöſtern herrſchte die Regel des hl. Dominicus, in 12 Manns- und 38 Frauenklöſtern die vielgeſtaltige Auguſtinerregel. Zehn Häuſer, je eines in den Hauptſtädten Köln, Bonn, Düſſeldorf, Eſſen, Düren, Jülich, Neuß, Münſtereifel, Xanten und Arnsberg, beſaßen die Väter der Geſellſchaft Jeſu. Dem Orden der beſchuhten und unbeſchuhten Carmeliter gehörten 2 männliche und 6 weibliche Klöſter an, die ſtrengen Karthäuſer wohnten in 3 Niederlaſſungen, die reichen Johanniter in 9, die Deutſchritter in 5 Häuſern. Sechs Niederlaſſungen hatte die Genoſſenſchaft der hl. Birgitta gefunden.

V. Von der Neugeſtaltung der Erzdiöceſe bis zur Gegenwart. Sobald die Truppen der franzöſiſchen Republik 1794 die Städte Aachen, Köln und Bonn eingenommen hatten, wurde jede politiſche und kirchliche Verbindung mit dem jenſeitigen Ufer für gelöst erklärt. Es bildete ſich demnach für beide Theile der alten Erzdiöceſe eine getrennte geiſtliche Verwaltung; für den rechtsrheiniſchen führte ſie der Freiherr Joh. Herm. Joſ. von Kaspers zu Weis, Anfangs als Generalvicar des Kurfürſten Maximilian Franz, ſpäter — mit päpſtlicher Beſtätigung — als Capitelsvicar; für den linksrheiniſchen der Generalvicar von Horn-Goldſchmidt und nach deſſen Ableben 1796 der Stiftsdechant Dr. Werner Marx. Durch die Circumſcriptionsbulle vom 29. November 1801, welche Pius VII. in Gemäßheit des mit dem erſten Conſul Napoleon Bonaparte vereinbarten Concordates erließ, wurde das Bisthum Aachen (ſ. d. Art.) errichtet und demſelben durch Erlaß des Cardinallegaten Caprara das Gebiet der beiden Departements Roer und Rhein-Moſel zugewieſen, d. h. die ganze Kölner Erzdiöceſe linken Ufers, nicht unbedeutende Theile der Diöceſen Lüttich, Roermond und Trier und ſpäter noch die Stadt Weſel mit ihrem Umkreiſe. Napoleon ernannte auf Grund des Concordates zum erſten Biſchofe der neuen Diöceſe den elſäſſiſchen Pfarrer und Landdechanten Marcus Antonius Berdolet. Art. 9 des Concordates hatte beſtimmt,

daß die französischen Bischöfe in ihren Diöcesen mit Zustimmung der Regierung eine neue Pfarreintheilung vornehmen und dem Cardinallegaten zur Bestätigung unterbreiten sollten. Demnach wurden durch Erlaß des Bischofs Berdolet am 9. März 1804 in dem Bisthum Aachen 79 Haupt- und 754 Hilfspfarreien errichtet, dazu so viele Kapellen und Annexkirchen, als das Bedürfniß erforderte. In Köln war es der verdienstvolle Professor Wallraf, der im Auftrage des Bischofs die neue Pfarreintheilung vornahm, wobei ein großer Theil der bisherigen Stiftskirchen an Stelle der baufällig gewordenen Pfarrkirchen trat. Es kamen auch allmälig die wichtigsten und werthvollsten Gegenstände des Kölner Domschatzes wieder in die Stadt zurück, so namentlich der Schrein mit den Reliquien der hll. Dreikönige, die Tumba des hl. Engelbert, die große Monstranz, die von Kurfürst Clemens August geschenkten Paramente ꝛc. Einen Theil der zurückgebrachten Schätze nahm der Bischof bei seiner Anwesenheit in Köln für seine neue Cathedrale zu Aachen in Anspruch. Da ein Consularbeschluß vom 9. Juni 1802 verordnet hatte, daß sämmtliche geistlichen Güter jeder Gattung unter die Hand der Nation gestellt und nur die nackten Gebäude der Cultstätten, Seminarien und geistlichen Wohnungen der Verfügung des Clerus überlassen seien, so war für den Unterhalt der Geistlichkeit schlecht gesorgt. Die vom Staate ausgeworfenen Gehälter waren die allerdürftigsten, und 152 Hilfspfarrer bezogen mehrere Jahre hindurch gar kein Gehalt. Die herrschende Unzufriedenheit ward vermehrt durch die etwas zweifelhafte Haltung, welche Berdolet dem päpstlichen Stuhle gegenüber einnahm. Er ließ mehrere Jahre verfließen, bevor er, wie es ihm vom Cardinallegaten ausdrücklich zur Pflicht gemacht worden, seine definitive Bestätigung nachsuchte, und scheint sich erst darum bemüht zu haben, als Pius VII. zur Krönung Napoleons nach Paris kam. Berdolet starb an den Folgen eines Blutsturzes am 13. August 1809. Sein Nachfolger wurde der bisherige Generalvicar der Diöcese Meaux, Johann Dionys Franz Le Camus, der wohl am 4. Januar 1811 unter großen kirchlichen und militärischen Feierlichkeiten seinen Einzug in Aachen halten, aber wegen des vom Kaiser mit den härtesten Mitteln gegen Pius VII. geführten Kampfes die päpstliche Bestätigung nicht erlangen konnte. Um daher „die canonischen Regeln mit dem Herkommen der gallicanischen Kirche und den nöthigen Rücksichten auf die Verhältnisse und das Wohl der Diöcese zu vereinigen, den Wünschen des Kaisers soviel als möglich nachzugeben und die Verdienste und Erfahrungen des Herrn Le Camus zu ehren", bildete man eine Art von Triumvirat, bestehend aus dem ernannten Bischofe als dem ersten Generalvicar und Administrator der Diöcese und den beiden bisherigen Generalvicaren Fonk und Klinkenberg, die unter gemeinschaftlicher Berathung die geistliche Verwaltung weiterführen sollten. Das Triumvirat dauerte indessen nur bis zum Sturze der Fremdherrschaft 1813. Le Camus verhehlte sich nicht, daß sein Schicksal mit dem des Kaisers unlösbar zusammenhing, und wartete die Ankunft der von dem Leipziger Schlachtfelde heranrückenden Heere nicht ab, sondern flüchtete mit dem französischen Präfecten nach Paris, wo er schon am 26. April 1814 starb. Die neue Regierung der verbündeten Deutschen und Russen führte in den kirchlichen Verhältnissen der linken Rheinseite vorerst keine Aenderung herbei, und nach wie vor besorgten Fonk und Klinkenberg gemeinschaftlich und nach des Letztern Tode Ersterer allein die kirchliche Verwaltung der Aachener Diöcese. Der bischöfliche Stuhl blieb unbesetzt, da man für die Unterhandlungen, welche zwischen Rom und Berlin über die Neugestaltung des rheinischen Kirchenwesens gepflogen wurden, freie Hand behalten wollte. — Im rechtsrheinischen Theile der alten Erzdiöcese war die Auctorität des Capitularvicars von Kaspers, der die geistliche Verwaltung führte, und des Weihbischofes von Merl, der die Pontificalien vornahm, fortwährend anerkannt worden, so daß dort die alte Decanatsverfassung erhalten und die Beaufsichtigung und Besetzung der Pfarrämter gesichert blieb. Für die Aspiranten des geistlichen Standes sollte eine besondere katholisch-theologische Lehranstalt im Großherzogthum Berg errichtet werden, was nicht geschah; erst kurz vor seinem Sturze erlaubte Napoleon den Candidaten, behufs ihrer praktischen Ausbildung in das zu Köln befindliche Seminar des Bisthums Aachen einzutreten. Da die Verhandlungen mit Berlin sich in die Länge zogen, so ermächtigte der Papst den Capitularvicar, sich für den Fall einer durch Krankheit oder Altersschwäche bewirkten Verhinderung einen Vertreter zu bestellen. Von Kaspers machte von dieser Befugniß Gebrauch und ernannte den Protonotarius Johann Wilhelm Schmitz, einen ehemaligen Benedictiner, zu seinem Beistande und Vertreter, und bevollmächtigte ihn als solchen auch für den Fall seines Todes unter der vom Papste ausdrücklich gemachten Voraussetzung, daß die noch lebenden Domherren des alten Kölner Erzstifts einen neuen Capitularvicar zu wählen außer Stande seien.

Am 16. Juli 1821 erschien die Circumscriptionsbulle De salute animarum, welche durch Cabinetsordre vom 23. August desselben Jahres die königliche Sanction erhielt und durch die Gesetzsammlung als preußisches Staatsgrundgesetz publicirt wurde. Dieselbe stellte das Erzbisthum Köln in einem besonders auf dem rechten Rheinufer verkleinerten Umfange wieder her, ordnete ihm die Diöcesen Trier, Münster und Paderborn als Suffraganbisthümer unter und ließ die von Napoleon errichtete Cathedrale der heiligen Jungfrau in Aachen nur als Collegiatkirche fortbestehen. Die Dotation war im Ganzen befriedigend; jedoch wurde das von der preußischen Regierung gegebene Versprechen, daß sie in liegenden Gütern bestehen solle,

nicht verwirklicht. Pius VII. hatte den Fürstbischof von Ermland, Joseph von Hohenzollern, zum Executor der Bulle ernannt, und dieser lud alsbald den Freiherrn von Kaspers sowie die übrigen noch lebenden Domherren des ehemaligen Kölner Kurfürstenthums ein, in dem neuerrichteten Domcapitel ihre Canonicate wieder einzunehmen. Kaspers starb aber schon im August 1822, und die Uebrigen lehnten das Anerbieten ab. Von den Aachener Domherren traten Fonk und Montpoint in das neue Domcapitel ein. Die Besetzung des erzbischöflichen Stuhles verzögerte sich noch bis zum 20. December 1824; Papst Leo XII. ernannte im Einverständniß mit der preußischen Regierung 82. Ferdinand August von Spiegel, Grafen zum Desenberg und Canstein, der, 1764 geboren, 1799 zum Priester geweiht, am 20. Mai 1825 die Verwaltung antrat. Zeitgenössische Berichte schildern die eindrucksvolle Scene des ersten oberhirtlichen Segens, welchen der neue Erzbischof am 11. Juni der zahlreichen, auf dem Domplatze und den einmündenden Straßen andächtig knieenden Volksmenge ertheilte. Er erwies sich als milden, verständigen Oberhirten, der die vielfachen, während der bischofslosen Zeit auf kirchlichem und socialem Gebiete eingerissenen Uebelstände wohl erkannte und abzustellen suchte, der unablässig darauf hinarbeitete, die Reste des französischen Radicalismus auszurotten, den kirchlichen Indifferentismus zu beseitigen, den Glauben zu befestigen, die Gottesfurcht zu fördern, den Clerus auf eine höhere Stufe der theologischen und allgemeinen Bildung zu erheben. In der Absicht, eine wirksamere, mehr in's Einzelne gehende Verwaltung der immer noch großen Erzdiöcese herbeizuführen, entschloß er sich, die altkölnischen Landdecanate, soweit sie noch zu seinem Sprengel gehörten, in der Art zu theilen, daß ihre Zahl auf 44 stieg, von welchen jedes zwischen 10 und 20 Pfarreien enthielt und nach dem Hauptorte benannt wurde. Im Mai 1829 machte er eine neue, mit der Staatsregierung vereinbarte und vom Papste genehmigte Festordnung bekannt, nach welcher in der Erzdiöcese außer den Sonntagen noch folgende 14 Feiertage öffentlich gefeiert werden sollten: Ostermontag, Pfingstmontag, Weihnachten, Beschneidung des Herrn, Erscheinung des Herrn, Christi Himmelfahrt, Frohnleichnam, Mariä Lichtmeß, Mariä Verkündigung, Mariä Empfängniß, Peter und Paul, Allerheiligen, Stephanus, Buß- und Bettag. Eine besondere Bewandtniß hatte es mit dem letztgenannten Tage, der am Mittwoch nach dem dritten Sonntage nach Ostern gehalten werden sollte. Dieser ursprünglich protestantische Feiertag war vom Ministerium ohne Wissen des Erzbischofs in die Reihe der beantragten Feste eingeschaltet, sodann in Rom zur Bestätigung vorgelegt und dort, wo man arglos meinte, es handle sich um ein örtliches katholisches Fest, ohne Weiteres anerkannt worden. Hatte der Erz*bischof durch stillschweigende* Annahme dieser eigenthümlichen Festordnung vielleicht schon eine zu weit gehende Nachgiebigkeit gegenüber der Staatsregierung an den Tag gelegt, so war dieß in Bezug auf die Behandlung der gemischten Ehen unläugbar der Fall. Er ließ sich zu einer geheimen Convention bewegen, welche der Staatsregierung in Sachen der gemischten Ehen dasjenige gewährte, was das Oberhaupt der Kirche nicht hatte zugeben können. Ohne seinen Fehler gesühnt, vielleicht ohne ihn erkannt zu haben, starb Ferdinand August am 2. August 1835 und ward im Dom begraben. Die Regierung seines Nachfolgers 83. Clemens August II. Freiherrn Droste zu Vischering (s. d. Art.), der am 1. December 1835 vom Domcapitel einstimmig gewählt und am 29. Mai des folgenden Jahres inthronisirt wurde, ist durch den heldenmüthigen Kampf um die Reinheit der katholischen Lehre gegenüber dem Hermesianismus (s. d. Art.) und um Aufrechthaltung des katholischen Eherechts gegenüber den Zumuthungen der preußischen Regierung weit über die Grenzen Deutschlands hinaus berühmt geworden. — 84. Johannes von Geissel (s. d. Art.) wurde im September 1841 Coadjutor, im October 1845 Nachfolger des Erzbischofs Clemens August II., im October 1856 Cardinalpriester unter dem Titel des hl. Laurentius auf dem Viminal. Er starb am 8. September 1864 und ruht im Dome zu Köln. — 85. Paulus Melchers, geboren zu Münster am 6. Januar 1813, zum Priester geweiht am 5. Juni 1841, als Bischof von Osnabrück präconisirt am 3. August 1857, wurde als Erzbischof von Köln präconisirt und mit dem Pallium investirt am 8. Januar 1866; er resignirte in die Hände des Papstes und ward zum Cardinalpriester unter dem Titel des hl. Stephanus auf dem Cölius ernannt am 27. Juli 1885. — 86. Philippus Krementz wurde geboren zu Coblenz am 1. December 1819, zum Priester geweiht am 27. August 1842, als Bischof von Ermland präconisirt am 20. December 1867, consecrirt zu Coblenz am 3. Mai 1868, inthronisirt und mit dem Pallium investirt in der Cathedrale zu Frauenburg am 24. Mai 1868, als Erzbischof von Köln präconisirt am 30. Juli 1885 und als solcher im Dome zu Köln inthronisirt am 15. December 1885. Ad multos annos!

Der 1888 erschienene Schematismus der Erzdiöcese enthält die Namen von 1557 Welt- und 23 Ordenspriestern, die in 45 Decanaten und 817 Pfarreien unter 1 937 439 Katholiken thätig sind, und ein Verzeichniß der 12 Männerklöster (3 Franciscanerklöster in Aachen, Düsseldorf und Hardenberg, 1 Dominicanerkloster in Düsseldorf, 1 Trappistenkloster in Mariawald, 4 Alexianerklöster in Aachen, Crefeld, M.-Gladbach und Lindenthal-Köln, 1 Kloster der armen Brüder nach der dritten Regel des hl. Franciscus in Aachen, 1 Kloster der barmherzigen Brüder aus dem Mutterhause zu Montabaur in Düsseldorf, 1 Kloster der barmherzigen Brüder vom hl. Johann von Gott in Bonn) und 183 Frauenklöster (1 Kloster der Bene-

dictinerinnen von der ewigen Anbetung, 1 Kloſter der Clariſſen-Coletinnen, 1 Kloſter der Carmeliteſſen, 1 Kloſter der Congregatio B. M. V. des ſeligen Peter Fourier, 1 Kloſter der Pönitenten-Recollectinnen vom hl. Franciscus, 4 Klöſter der Urſulinen, 3 Klöſter der Genoſſenſchaft vom armen Kinde Jeſu, 12 Klöſter der barmherzigen Schweſtern vom hl. Karl Borromäus, 2 Klöſter der Schweſtern von der chriſtlichen Liebe, 43 Klöſter der armen Dienſtmägde Chriſti aus dem Mutterhauſe zu Dernbach, 24 Klöſter der Armen-Schweſtern vom hl. Franciscus, 4 Klöſter der Franciscanerinnen von der heiligen Familie, 3 Klöſter der Franciscanerinnen aus dem Mutterhauſe zu Heythuizen, 5 Klöſter der Franciscanerinnen von den hll. Herzen Jeſu und Mariä, 2 Klöſter der Frauen vom guten Hirten, 6 Klöſter der Töchter vom heiligen Kreuz, 10 Klöſter der barmherzigen Schweſtern vom hl. Vincenz von Paul, 5 Klöſter der Eliſabetherinnen von der Regel des hl. Franciscus, 10 Klöſter der barmherzigen Schweſtern zur hl. Eliſabeth, 7 Klöſter der Cellitinnen zur heiligen Maria, 20 Klöſter der barmherzigen Schweſtern von der Regel des hl. Auguſtinus, 3 Chriſtenſerklöſter von der Regel des hl. Auguſtinus, 2 Klöſter der Cellitinnen zur hl. Gertrud nach der Regel des hl. Auguſtinus, 10 Klöſter der armen Franciscanerinnen von der ewigen Anbetung, je ein Kloſter der barmherzigen Schweſtern vom hl. Franciscus aus dem Mutterhauſe zu Münſter und demjenigen zu Waldbreitbach). Die Zahl der im Bereiche der Erzdiöceſe wohnenden Akatholiken beträgt 755 879, die der Israeliten 23 534. (Vgl. Mersaeus, De electorum eccles. archiepiscoporum ac episc. Colon. orig. et success., Colon. 1580 u. ö.; Moerkens, Conatus chronol. ad catal. archiepiscoporum Colon., Coloniae 1745; Binterim und Mooren, Die alte und neue Erzdiöceſe Köln, 2 Bde., Mainz 1828—1830; Caesar. Heisterb. et Levoldi a Northof Catal. archiep. Colon. im 2. Band von Böhmers Fontes rerum German., Stuttg. 1853; Ennen, Geſch. der Reformation in der Erzdiöceſe Köln, Köln 1849; Walter, Das alte Erzſtift und die Reichsſtadt Köln, Bonn 1866; Podlech, Geſch. der Erzdiöceſe Köln, Mainz 1879; Ley, Die Kölniſche Kirchengeſchichte im Anſchluſſe an die Geſchichte der Kölniſchen Biſchöfe und Erzbiſchöfe überſichtlich dargeſtellt, Köln 1883, wo ein großer Theil der einſchlägigen Literatur angegeben iſt; Dumont, Geſchichte der Pfarreien der Erzdiöceſe Köln, ſeit 1883 in einzelnen Bänden für je ein Decanat erſcheinend.) [Ley.]

C. Synoden. Die erſte Kirchenverſammlung, welche aus Köln berichtet wird, fand 346 ſtatt und ſprach die Verurtheilung und Abſetzung des zum Arianismus apoſtaſirten Biſchofs Euphrates aus (ſ. d. Art. Euphrates). Dieſelbe iſt ohne Zweifel die wichtigſte aller Kölner Synoden, nicht etwa wegen der Abſetzung des Biſchofs, ſondern weil die Acten derſelben den Beſtand ſämmtlicher, ſpäter ſo berühmten rheiniſchen Biſchofsſitze, ja faſt ganz Galliens, wie er im 4. Jahrhundert war, vorführen. Ihre Acten (Mansi II, 1371) ſind freilich von vielen Gelehrten der letzten Jahrhunderte als unächt verdächtigt, aber auch von ebenſo vielen als ächt vertheidigt worden. (Die Literatur ſ. bei Hergenröther, Handbuch der allgemeinen Kirchengeſchichte, 3. Aufl. I, 368.) Die älteſte Handſchrift der Acten exiſtirt, ſoviel Verfaſſer weiß, zu Brüſſel in der Burgundiſchen Bibliothek (Sammelband Manuſcr. Nr. 495—503) und gehört nach Profeſſor Floß dem 10., nach Dr. Nolte (Tübing. Quartalſchr. 1869, 586) dem 11. Jahrhundert an. Vollſtändig finden ſich die Acten zuerſt in den von Gilles d'Orval ca. 1240 geſchriebenen Zuſätzen zu Harigers Gesta pontif. Tungrens. (M. G. SS. XXV, 21). Uebrigens iſt die erſte Nachricht über die Apoſtaſie des Biſchofs Euphrates reſp. die Kölner Synode in der mittelalterlichen Literatur viel älter; die Tradition darüber reicht bis in's 8. Jahrhundert zurück. Zuerſt findet ſie ſich in der in dieſem Jahrhundert geſchriebenen Vita s. Maximini (Boll. Maii VII, 873); ſodann in der 839 von Lupus von Chalons (nicht von Servatus Lupus von Ferrières) überarbeiteten Vita s. Maximini, die auf verſchiedenen Quellen beruht. Ein drittes Zeugniß ſteht in der Vita s. Severini Colon. aus dem Ende des 9. oder Anfang des 10. Jahrhunderts, worin erzählt wird, daß Severin an Stelle des abgeſetzten Euphrates zum Biſchof von Köln erwählt worden ſei (Boll. Octob. X, 57). Ferner wird die Kölner Synode erwähnt in den Annal. Leodien. aus dem Anfang des 11. Jahrhunderts (M. G. SS. IV, 9), in der Vita s. Servatii von Jucundus aus dem Ende des 11. Jahrhunderts (M. G. SS. XII, 92), in den Gesta Trevirorum aus dem Anfang des 12. Jahrhunderts (M. G. SS. VIII, 153, c. 19) und in den Gesta Epp. Metens. aus der Mitte des 12. Jahrhunderts (M. G. SS. X, 536). Zwar haben die Gegner der Synode das Anſehen dieſer Zeugniſſe möglichſt tief herabzudrücken geſucht, allein es erhellt daraus jedenfalls, daß die Apoſtaſie des Euphrates und die Acten der Synode eine lange Tradition für ſich haben, und das iſt immerhin ein wichtiges Moment in der Sache. Was aber die Aechtheit der Acten ſelbſt anlangt, ſo läßt ſich dieſe nach den von den Bollandiſten (Boll. Octob. V u. XI), von Profeſſor Friedrich (K.-G. I, 277—300) und Pfarrer Diel (Der hl. Maximinus und der hl. Paulinus 114—144) geführten Unterſuchungen nicht mehr in Abrede ſtellen, wenn auch in einigen Punkten noch mehr Klarheit wünſchenswerth wäre.

Im Mittelalter haben in Köln viele Synoden ſtattgefunden, welche für die Geſchichte und Disciplin der Kölner Kirchenprovinz ſowie für die Culturgeſchichte manches Wichtige und Intereſſante enthalten; aber von allgemein hiſtoriſcher Bedeutung ſind ſie nicht. Nur die bedeutendſten können hier regiſtrirt werden. Das Nationalconcil vom Jahre

870 unter dem Vorsitz des Erzbischofs Liutbert von Mainz war auf Befehl des Königs Ludwig zusammenberufen worden und befaßte sich namentlich mit der kirchlichen Disciplin und dem Lebenswandel der Geistlichen. Die Acten sind zum Theil verloren gegangen, haben aber dem Historiker Aventin noch vorgelegen (Annal. IV, 258; Binterim, Deutsche Concilien III, 145 ff.). Unter dem Erzbischof Willibert wurden 2 Provinzialconcilien, 873 und 887, gehalten. Ersteres fand bei Gelegenheit der Einweihung der Domkirche statt und bestätigte die vom vorigen Erzbischof Gunthar getroffene Einrichtung, wonach die zur Domkirche bisher gehörigen Nebenklöster (Collegiatkirchen) nicht mehr, wie früher, ihre Quoten aus dem allgemeinen Kirchenfond beziehen, sondern fortan und für immer eigene Güter in eigener Verwaltung haben sollten. Dann wurde die Wahl des Obern freigegeben und dem Propste die Verwaltung seines Stiftes, jedoch ohne Beschränkung der Befugnisse des Bischofs und unter Beirath einsichtsvoller Brüder (Canonici), zugestanden. Auch wurde die Stiftung der neuen Frauenklöster Essen und Gerresheim gutgeheißen (Binterim a. a. O. III, 176 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. IV, 509). Das Provinzialconcil vom Jahre 887 bestätigte den neugewählten Bischof Drogo von Minden und traf verschiedene Anordnungen bezüglich der Kirchendisciplin. Die Synoden von 900—1250 waren meist durch politische oder kirchliche Ereignisse veranlaßt; es fehlen daher auch ausführliche Synodalbeschlüsse derselben. Bei Surius und Binius finden sich Statuten des Bischofs Konrad von Hostaden, welche nach deren Meinung auf einem Provinzialconcil zu Köln 1260 festgestellt sein sollen; dieselben haben aber keinen synodalen Charakter und sind, wie Binterim nachgewiesen (Deutsche Concilien V, 74), ohne Zuziehung der Suffraganbischöfe, ja selbst ohne Zuziehung des Diöcesanclerus vom Erzbischof für seine, durch die politisch-kirchlichen Wirren des 12. und 13. Jahrhunderts arg heruntergekommene Erzdiöcese verfaßt worden. Es sind 14 Statuten für die Collegiatstifte und 28 für die Abteien und Klöster. Die Diöcesansynode des Erzbischofs Engelbert vom Jahre 1266 mit ihren 45 Statuten gibt einen lichten Einblick in die Raubluft und Gewaltthätigkeit der Zeit, gegen welche die Synode die Geistlichen und Kirchen zu schützen suchte. Die betreffenden Statuten scheint man sehr geschätzt zu haben, da sie auf den Synoden der folgenden Jahrhunderte, z. B. 1317 und 1322, neuerdings eingeschärft werden. Im Jahre 1276 hielt Erzbischof Siegfried von Westerburg eine Diöcesansynode zu Köln (Schaten, Annal. Paderb. lib. 11 ad a. 1276), welche in 18 Kapiteln vornehmlich der Pfarrgeistlichkeit ihre Pflichten zu erfüllen anempfiehlt. Diese Synodalsatzungen wurden auch auf die Diöcesen Lüttich, Utrecht u. s. w. ausgedehnt (Binterim VI, 94 ff.), und es wurde in der Folgezeit nicht selten auf sie Bezug genommen. *An der Hand des* Gratianischen Decretes nahm das Synodalwesen im 14. Jahrhundert einen mächtigen Aufschwung; zu Köln wurden mehr als 30 Diöcesansynoden, aber nur 2 Provinzialsynoden gehalten. Die betreffenden Synodalsatzungen haben einen stark ausgeprägten gesetzgebenden Charakter, sind aber auch eine ergiebige Quelle, den Zustand der Erzdiöcese, das Leben der Geistlichen und Laien, den Gottesdienst in den Cathedral-, Pfarr- und Klosterkirchen, die Kirchenzucht, Sitten und Gebräuche kennen zu lernen. Das erste Provinzialconcil wurde 1310 gehalten, und zwar auf Befehl des Papstes, „um den Kirchen und dem geistlichen Stande Ruhe zu verschaffen und die Friedensstörer durch Furcht vor Strafe von ihren Verbrechen abzuhalten", speciell um mit den Suffraganen die Sache der Tempelherren, namentlich die ihnen zur Last gelegten Verbrechen zu untersuchen, dann aber auch die in der Christenheit herrschenden Uebelstände, Mißbräuche und Unordnungen zu notiren und diese Verhandlungen dem Apostolischen Stuhle, wie die der gleichzeitigen Synoden zu Mainz und Trier, als Voracten für das zu Vienne in Frankreich in Aussicht genommene Generalconcil einzuschicken (Raynald, Annal. ad a. 1308, nr. 9). Auf dieser Synode, welche 28 Satzungen aufstellte, wurde für die Kölner Kirche der Anfang des Jahres auf Weihnachten festgesetzt (Hartzheim, Conc. IV, 125), während man bis dahin das Jahr mit dem 25. März, und seit Konrad von Hostaden mit der Weihe der Osterkerze am Charsamstage begonnen hatte (Ennen, Quellen zur Geschichte der Stadt Köln III, 442). Das zweite Provinzialconcil des 14. Jahrhunderts fand 31. October 1322 statt. Es war die Zeit, wo die Partei Ludwigs von Bayern ihre Gegner, darunter den Erzbischof von Köln, in grausamster Weise verfolgte; daher erneuerte das Concil die strengen Statuten Engelberts gegen die Auffänger und Verfolger der Geistlichen und sprach deren Verpflichtung für die ganze Kölner Kirchenprovinz aus. Aber schon bald nachher, 1324, sah sich Erzbischof Heinrich, auf die Klagen der Kölner und die Vorstellungen des Papstes hin, genöthigt, dieselben auf einer Diöcesansynode zu mildern (Binterim VI, 130). Auch im 15. Jahrhundert wurden viele Diöcesansynoden, aber nur zwei Provinzialsynoden gehalten; von letzteren war die erste (1423) wieder durch den Befehl des Papstes veranlaßt, um, als Vorarbeit für das Pisaner Concil, über die Mißstände und Gebrechen der Kölner Kirchenprovinz zu berathen und geeignete Heilmittel vorzuschlagen. Die zweite fand 1442 unter dem Erzbischof Dietrich II. statt, wobei Cardinal Nicolaus von Cues präsidirte; die Beschlüsse waren meist Wiederholungen früherer Kölner Statuten und hatten die Hebung des kirchlichen Lebens und die Besserung verkommener Geistlichen zum Zweck. Im 16. Jahrhundert sind die beiden Provinzialconcilien von 1536 und 1549 besonders beachtenswerth. Das erste, dem fast alle Comprovinzialen beiwohnten, hatte den Zweck, den vielen Gebrechen im Leben der Geistlichen und Laien

und dem Eindringen der protestantischen Lehre entgegenzuarbeiten. Wie in anderen Diöcesen schon lange, so beobachtete auch diese Synode die Methode, zuvor präsumtive einen Entwurf heilsamer Beschlüsse anzufertigen und diesen den Berathungen zu Grunde zu legen. Der Entwurf, von Dr. Gropper angefertigt, wurde allgemein gutgeheißen, nach demselben wurden die betreffenden Entschlüsse gefaßt. Dieselben erschienen noch im nämlichen Jahre im Druck, verbunden mit einer Visitationsordnung, nach welcher sie ausgeführt werden sollten; das Enchiridion von Gropper ist als Anhang beigegeben. Wegen Abhaltung dieses ausgezeichneten Concils erhielt Erzbischof Hermann von Wied die rühmendste Anerkennung von Seiten des apostolischen Stuhles. Leider ließ er sich drei Jahre später mit den protestantischen Reformatoren ein, die ihn durch ihre Vorspiegelungen von der katholischen Kirche ganz abwendig machten. Nicht minder wichtig ist das Provinzialconcil unter Erzbischof Adolf 1549. Es hatte zunächst den Zweck, das Interim wie die Reformationsformel Karls V. als provisorisches Reformwerk in's kirchliche Leben einzuführen; aber es erließ auch sehr heilsame Canones gegen die herrschenden Irrlehren, gegen den schlechten Lebenswandel der Priester und für den Unterricht und die Bildung des Volkes. Es war die letzte Kölner Provinzialsynode im alten deutschen Reiche. Die letzte Diöcesansynode fand 1662 unter dem Erzbischof Max Heinrich statt. Sie ist unter allen Kölner Diöcesansynoden unstreitig die wichtigste; ihre Statuten sind noch heute als Specialrecht der Erzdiöcese in Geltung. Bei der Abhaltung stieß der vom Weihbischof Stravius (gest. 1661) gefertigte präsumtive Statutenentwurf auf großen Widerspruch; besonders die Archidiacone und Landdechanten protestirten gegen den ihnen gemachten Vorwurf, gewisse Vergehen und Mißbräuche in Schutz genommen zu haben. Infolge davon mußten die bereits gedruckten Exemplare eingestampft werden; doch hatte dieser Vorfall auf den Verlauf der Synode keine weiteren Folgen. Seit dieser Synode war in der Kölner Erzdiöcese und Kirchenprovinz, wie überhaupt in Deutschland, das Synodalwesen infolge des dem römisch-katholischen Glauben abgewendeten Zeitgeistes wie erstorben, bis es durch die berühmte Zusammenkunft der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zu Würzburg im Jahre 1848 wieder angeregt wurde und zu neuem Leben erwachte. Den Beschlüssen dieser Versammlung entsprechend, hielt der Cardinal und Erzbischof Johannes von Geissel unter Betheiligung sämmtlicher Suffraganbischöfe und anderer Kirchenfürsten zu Köln die Provinzialsynode von 1860 ab. Die promulgirten Decrete sind theils dogmatischen, theils disciplinaren Inhalts und in vortrefflicher Weise den in neuerer Zeit hervorgetretenen antireligiösen und antikirchlichen Richtungen entgegengestellt (Coll. Lac. V, 231 sq.). [Kessel.]

D. Aeltere Stifts- und Klosterschulen. Alles, was von Wissenschaft und Kunst aus den Stürmen der Völkerwanderung gerettet worden, fand bei den Franken in den Klöstern Aufnahme und Pflege, doch führte es hier lange Zeit nur ein stilles verborgenes Dasein. Erst zur Zeit Karls d. Gr., der sich die Wiederherstellung der antiken Cultur, aber auf christlicher Grundlage, angelegen sein ließ (Walafridi Praef. ad Einhardi Vitam Caroli, ed. Jaffé, Biblioth. IV, 507), lernte man allgemein den Werth wissenschaftlicher Bildung bei den Geistlichen sowohl wie bei den Laien schätzen. Es entstanden Schulen, welche in der Folge europäischen Ruf erlangten. Eine solche gründete Karls Hofkaplan, Erzbischof Hildebold, auch an der Domkirche zu Köln. Aus ihr sind die Bischöfe Hilduin (842—849), Gunthar (850 bis 863) und der Neffe des letztern, Bischof Radbod von Utrecht, hervorgegangen (Dümmler, Ostfr. II, 654). Viele Manuscripte der alten Domkirche, welche noch heute erhalten sind (s. Jaffé et Wattenbach, Eccles. metrop. Colon. Codd., Berol. 1874), auch die schon herausgegebenen Annales s. Petri Colon. (M. G. SS. XVI, 730) u. a. rühren ohne Zweifel von Vorstehern und Lehrern dieser Schule her. Bei der Zerstörung der Stadt durch die Normannen (881) ist dieselbe sicher kaum dem Untergange entronnen; aber danach erhielt sie neues Leben und eine neue bessere Organisation durch Erzbischof Bruno, Kaiser Otto's I. Bruder, der selbst in aller kirchlichen und profanen Wissenschaft bewandert war. Primicerius oder Studienmeister an der Domschule war damals Folkmar, der vertrauteste Freund Bruno's, der ihm auch auf dem erzbischöflichen Stuhle folgte (Ruotgeri Vit. Brun. c. 44). Nicht unwahrscheinlich ist es, daß ihm als Primicerius Ruotger folgte, dem Folkmar den Auftrag zur Abfassung einer Biographie des hl. Bruno ertheilt hatte. Aus dieser Brunonischen Schule sind die vielen Bischöfe hervorgegangen, welche Otto's Regierung so treu gestützt haben, wie die Erzbischöfe Heinrich und Ekbert von Trier, Dietrich von Metz, Gerard von Tull, Wikfrid von Verdun, Ebrachar von Lüttich u. s. w. (Pfeiffer, Beiträge zur Geschichte Bruno's, Aachen und Köln 1870, 35). In der Folgezeit tritt zwar der Einfluß und die Wirksamkeit der Kölner Domschule weniger hervor, aber sichere Spuren derselben lassen sich bis in's 14. Jahrhundert verfolgen. Hier studirte Reginald, Propst von Bonn (gest. um 1036), der sich durch Wissenschaft vor den meisten seiner Zeitgenossen auszeichnete (Ennen, Gesch. der Stadt Köln I, 296); hier legte Wolfhelm den Grund des frommen Lebens und reichen Wissens, wodurch er später ein so berühmter Klosterabt geworden (M. G. SS. XII, 180). Der Domscholaster Alexander, der vom hl. Bernhard auf den Weg der Tugend geführt wurde, stand wegen seiner Gelehrsamkeit in hohem Ansehen; man nannte ihn doctor famosissimus (Ennen I, 749). Der Kreuzprediger Oliverius war ebenfalls Scholaster der Kölner Domschule (Lersch, Niederrhein. Jahrb. 1843, 98).

Auch Franko, der berühmte Erfinder der Mensuralmusik und Verbesserer der Notenfiguren, bekleidete dieses Amt (Lacomblet, Urkundenb. II, 279. 314; Ennen u. Eckertz, Quellen zur Gesch. der Stadt Köln II, Köln 1862, 257); vorher war er Scholasticus an der Stiftskirche von St. Kunibert gewesen (Lacomblet, Archiv für die Gesch. des Niederrheins III, 414), so daß seine Wirksamkeit in Köln in den Jahren 1225—1245 urkundlich erwiesen ist. Wie die Domschule beschaffen gewesen, und welche Unterrichtsgegenstände an derselben gelehrt worden, darüber s. d. Art. Dom- und Klosterschulen III, 1965.

Außer der Domschule besaß die Stadt Köln in älterer Zeit auch noch andere hervorragende Stiftsschulen. Auf der Schule von St. Gereon wurde Herimann, später Bischof von Tull (1019 bis 1026), gebildet; er bewahrte seinen Lehrern stets ein dankbares Andenken (Auctar. hist. episc. Tullens. bei Calmet, Hist. eccl. et civ. de Lorrain, Nancy 1728, Preuves I, 166). Nach den alten Stiftsstatuten stellte diese Schule strenge Forderungen an ihre Zöglinge, namentlich an die jungen Domicellaren. Die dortigen Scholaster sind fast alle seit dem 12. Jahrhundert urkundlich documentirt. Manche waren Männer von hoher Tugend und Wissenschaft; Papst Honorius III. ernannte 1218 den Scholaster Heinrich daselbst wegen seiner ausgezeichneten Wissenschaft und Tugend zum Propst von St. Georg in Köln (Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein IX u. X, Köln 1861, 252). Auf der Stiftsschule von St. Kunibert erhielt der hl. Bruno, später Stifter des Karthäuserordens, seine Bildung, ehe er die höhere Schule zu Reims bezog. Cäsarius von Heisterbach (gest. um 1240) besuchte die Stiftsschule von St. Andreas, wo der Dechant Ensfrid sein Lehrer war. Hier absolvirte er sowohl die niederen als die höheren Klassen. Außerdem besuchte er die Domschule, wo der Scholaster Rudolf, ehedem Professor an der Pariser Universität, sein Lehrer war (Dial. 1, 32. 38; 4, 26). Was alles er gelernt, zeigt er am besten in seinem Dialogus miraculorum; denn er ist nicht bloß in den Kirchenvätern Hieronymus, Ambrosius, Augustinus, Gregorius d. Gr., sondern auch in den classischen Dichtern Virgil, Ovid, Seneca, Claudian und in der Philosophie des Boëthius vortrefflich bewandert. Auch hat er sich dort einige Kenntniß in der griechischen und hebräischen Sprache erworben. Selbst die Medicin, als zur Naturgeschichte gehörig, war vom Unterrichte der St. Andreasschule nicht ausgeschlossen; ihr Studium wurde fleißig betrieben (Dial. 1, 23). Da die Arzneikunde damals fast ausschließlich Domäne der Geistlichkeit war, so kann es nicht auffällig erscheinen, daß Geistliche dieselbe auch praktisch betrieben (Dial. 4, 98; 9, 56). Diese Stiftsschulen standen hinsichtlich ihrer Leistungen weithin in hohem Ansehen. Sogar Herzog Philipp von Schwaben, *später deutscher König*, wurde als Knabe der Stiftsschule von St. Andreas anvertraut; sein besonderer Pädagog war der dortige Scholaster Gottfried (Dial. 2, 16). Derselbe scheint ein angesehener Mann gewesen zu sein, da er häufig als Zeuge in erzbischöflichen Urkunden auftritt (Lacomblet, U. B. I, 488. 503). Hochbetagt trat er gleichzeitig mit Cäsarius zu Heisterbach in den Cistercienserorden (Dial. 4, 49).

Neben diesen Schulen hatte Köln frühzeitig auch namhafte Klosterschulen, nämlich an St. Pantaleon (Ennen, Gesch. der Stadt Köln I, 299), an Groß St. Martin (Kessel, Antiqq. monast. s. Martini maj. Colon., Col. 1862, 50. 78), im Hause der Abtei Kamp (Lacomblet, U. B. II, 809), bei den Carmeliten und Augustinern u. s. w.; doch traten dieselben neben ihren blühenden Mitschwestern weniger bemerklich hervor, da sie ausschließlich für die betreffenden Klosterleute bestimmt waren. Auch haben dieselben nie so großen Einfluß und Ruhm wie die Klosterschulen zu Fulda, Corvey, Weißenburg, St. Gallen, Prüm u. a. erlangt. Im 13. und im Anfange des 14. Jahrhunderts traten dann die Schulen der Dominicaner und Minoriten in's Leben, die durch ihre wissenschaftliche Bedeutung und große Frequenz schier alle anderen Schulen nicht bloß von Köln, sondern von ganz Deutschland verdunkelten. Die Dominicaner hatten sich bereits 1220 in Köln niedergelassen, doch war ihr Kloster 1232 noch beschränkt und arm (Lacomblet II, 189). Nachdem es ihnen 1228 gelungen war, auf der Pariser Universität die Erlaubniß zur Doction zu erlangen, waren sie bestrebt, auch in Köln durch Gründung einer höhern Schule ihr Kloster zu heben. Zu diesem Zwecke schickten sie 1233 den Bruder Albertus, der seit 1223 ihrem Orden angehörte, dorthin (s. d. Art.). Bald hatte derselbe eine große Anzahl wißbegieriger Schüler um sich versammelt. Unter diesen ragte Thomas von Chantimpré hervor, der sich später gerne rühmte, lange Zeit Alberts Schüler gewesen zu sein (Bonum univers. de apibus 2, 57). Petrus de Prussia sagt, Albert habe in Köln zweimal die Sentenzen gelesen, was einen Zeitraum von vier Jahren umfassen würde. Dann wurde er von seinen Oberen nach Paris geschickt, um im Wettkampfe mit den dortigen Gelehrten dem Lehrstuhle der Dominicaner größeres Ansehen zu verschaffen. Nachdem ihm dieses durch die Tiefe seiner Forschungen, durch die Universalität seiner Kenntnisse und den Glanz seiner Rede in hohem Maße gelungen war, kehrte er nach Köln zurück, um der dortigen Schule dauernd seine Kräfte zu widmen. Hier entfaltete er eine Thätigkeit, die bald seinen Namen in alle Welt trug. Sein berühmtester Schüler daselbst war Thomas von Aquin, der 1244 ankam. Als das Generalcapitel des Dominicanerordens im J. 1248 beschloß, in seinen verschiedenen Ordensprovinzen studia generalia zu errichten, wo die Dominicanerzöglinge alle ihre Studien absolviren und alle Ehrenstufen bis zum theologischen Doctorgrade durchlaufen

könnten, da wurde für Deutschland Köln bestimmt und zur Leitung dieser Anstalt der Lesemeister Albertus nebst seinem Schüler Thomas ausersehen. Im J. 1253 wurde letzterer nach Paris geschickt, um sich daselbst die theologische Doctorwürde zu erwerben und selbständig ein theologisches Lehramt zu übernehmen. Bruder Albertus wurde 1260 Bischof von Regensburg, entsagte aber zwei Jahre später diesem Amte und kehrte nach Köln zurück, übernahm sofort wieder die Leitung der Klosterschule und behielt sie bis zu seinem Tode 1280 bei. Thomas aber kehrte nicht mehr nach Köln zurück. Sein Lehrsystem, das er bis zu seinem Tode 1274 vervollkommnete und das als Ergebniß seiner und seines Lehrmeisters Albertus Forschungen betrachtet werden kann, wurde, wie bei den Dominicanern überhaupt, so auch auf den Universitäten Salamanca, Löwen, Padua, Douai, Avignon u. a. maßgebend. Der Kölner Dominicanerschule aber kam der Ruhm ihrer berühmten Begründer vortrefflich zu gute; sie blieb bis zur Gründung der Kölner Universität sehr frequentirt, was auch dem Kloster hohes Ansehen und reichen Gewinn brachte.

Die segensreiche wissenschaftliche Thätigkeit der Dominicaner verfehlte nicht, die übrigen Klöster in Köln zu einem regen Wettkampfe auf dem Gebiete des gelehrten Wissens anzuspornen. Namentlich war dieses bei den Minoriten der Fall. Diese hatten seit 1219 in Köln festen Fuß gefaßt und sich durch ihre demüthige Erscheinung und ihr eifriges Wirken in der Seelsorge große Anerkennung erworben, aber ihre Schule war gegen Ende des 13. Jahrhunderts noch unberühmt oder vielmehr kaum bekannt. Um derselben Ansehen und Frequenz zu verschaffen, beriefen sie 1301 den gelehrtesten und scharfsinnigsten Theologen, welchen ihr Orden damals besaß, Duns Scotus, mitten aus seiner Lehrthätigkeit auf der Pariser Universität nach Köln. Hier hatte damals die Secte der Begharden stark um sich gegriffen; Duns sollte ihnen mit den Waffen der Wissenschaft entgegentreten. In der That aber handelte es sich darum, der Minoritenschule daselbst Ansehen und Frequenz zu verschaffen, da die Dominicaner auf theologischem und philosophischem Gebiete die Herrschaft zu besitzen vermeinten. Wie zu Paris, so trat Duns auch zu Köln sofort als entschiedener Gegner des Thomistischen Lehrsystems auf; den gesammten traditionellen Lehrstoff der Theologie und Philosophie unterwarf er einer scharfen kritischen Untersuchung, wobei sein Gegensatz zum hl. Thomas an zahlreichen Stellen hervortrat (Bruckeri Hist. critic. philos., Lips. 1742—1767, III, 825). Bei dem hohen Ansehen der Thomistischen Lehre konnte es nicht fehlen, daß seine Vorlesungen Aufsehen und wegen ihrer dialektischen Schärfe Bewunderung erregten. Die großen Säle des Minoritenklosters reichten nicht aus, um seine zahlreichen Zuhörer zu fassen. In Köln aber war seine Wirksamkeit nur von kurzer Dauer; er starb, erst 34 Jahre alt, am 8. November 1308. Sein Lehrsystem behielten die Minoriten, so dunkel es auch in manchen Punkten war, bei und machten es gleichsam zur Ordenssache. Der Gegensatz zwischen Thomisten und Scotisten war in Köln das ganze 14. Jahrhundert hindurch ein schroffer, wobei den letzteren der Umstand günstig zu statten kam, daß ihr Lehrmeister entschieden für die Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä eingetreten war, während dieß bei Thomas von Aquin wenigstens zweifelhaft war (Cavellus, Apologia Scoti exam. 10). [Kessel.]

E. Universität. Zur Gründung einer Hochschule in Köln gab das unglückliche abendländische Schisma die Veranlassung. Bei Ausbruch desselben stellte sich nämlich Frankreich mit seinem König sofort auf Seite des Gegenpapstes. Die Universität Paris, die sich Anfangs noch ablehnend verhielt, wurde in ihren französischen Mitgliedern allmälig gleichfalls in das Schisma hineingezogen, während andere Nationen, wie die englische und deutsche, in Urban VI. fortwährend den rechtmäßigen Papst erkannten und lieber die ehrwürdige alma mater verlassen, als ihrer Ueberzeugung untreu werden wollten. So kehrten zahlreiche Deutsche, Lehrer wie Schüler, Paris den Rücken, um anderwärts einen neuen Wirkungskreis zu suchen. Nächste Folge dieser Auswanderung war ein rasches Aufblühen der erst kurz zuvor gegründeten Universität Wien; da jedoch dieselbe den westlichen deutschen Ländern zu fern lag, reifte in Bälde der Gedanke, für diese eine eigene neue Universität zu gründen. Als geeignetster Ort hierzu mußte sich fast von selbst das herrliche Köln darbieten, wo bereits reges wissenschaftliches Leben blühte. So entstand hier neben Heidelberg (s. d. Art. V, 1587) eine neue deutsche Hochschule. Das Gesuch der Stadt Köln um Errichtung einer solchen in ihren Mauern, das dieselbe durch Mendicanten an Urban VI. gelangen ließ (Chroniken der deutschen Städte XIV, 728), konnte unter den obwaltenden Umständen beim päpstlichen Stuhle nur eine günstige Aufnahme finden. Schon am 21. Mai 1388 stellte Urban zu Perugia die Stiftungsbulle aus (Consulum, Scabinorum, Civium et Communis Civitatis Coloniensis supplicationibus favorabiliter annuentes), derzufolge in Köln nach dem Muster der Pariser Universität ein studium generale für Theologie, canonisches und Civilrecht, Medicin und die freien Künste errichtet, mit den gleichen Privilegien, Freiheiten und Immunitäten, wie die Universität zu Paris, ausgerüstet werden sollte (die Bulle bei Bianco, Die alte Universität Köln I, Anh. 1; besser bei Schmitz, Programm des Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums zu Köln 1878, 4). Die Fundationsbulle wurde am 22. December desselben Jahres im großen Capitelssaale der Domkirche zu Köln in Anwesenheit der Stadtvorsteher und vieler anderen angesehenen Männer publicirt; von der Stadt ward der Vollzug derselben feierlich zugesagt. Die eigentliche Eröffnung wurde auf den 6. Januar 1389 angesetzt.

An diesem Tag eröffnete der Propst der Apostelkirche zu Köln, Gerhard von Calcar, die Festlichkeit mit einer Rede über Is. 60, 1: Surge illuminare, Jerusalem, quia venit lumen tuum etc. Daran schloß sich die erste feierliche Disputation, wobei Hartlenus de Marca die These vertheidigte: „Im Bereiche des Wißbaren stimmen die Wahrheiten der Theologie mit denen der Philosophie überein." Zum Schlusse wurde bekannt gegeben, daß sich alle Lehrer, die an dem neu errichteten Studium zu wirken gedächten und vom Rathe hiezu bereits berufen wären (quosque ipsi [scil. consules et majores Civitatis Coloniensis] jam providebant de solempnibus magistris et doctoribus . . .), am 8. Januar im Capitelshause von St. Andreas einfinden sollten. Daselbst zeichneten sich am genannten Tage 21 Magister ein; elf derselben waren von Paris, drei von Prag und drei von Montpellier gekommen, während der Propst Gerhard von Calcar, wie er in seiner Eröffnungsrede selbst bemerkte, von Wien nach Köln gekommen war (dimisit lecturam suam in Vienna); einer war zugleich baccalareus in legibus zu Orleans. Von diesen 21 inscribirten Lehrern war einer, Gerhard von Calcar, Professor der Theologie, zwei waren baccalarei formati in theologia, je einer Magister, Licentiat und baccalareus in medicina, einer baccalareus und einer scolaris in legibus; alle Uebrigen, wie auch die Genannten selbst, waren magistri in artibus. Weitaus die Mehrzahl derselben (16) war bereits in Köln bepfründet.

Die Magister versammelten sich am folgenden Tag zur Vornahme der Rectoratswahl, aus der als erster Rector der schon genannte Hartlenus de Marca hervorging. Die erste Wahl erfolgte auf ein halbes Jahr, allein bereits im ersten Jahre entstanden zwischen den vier Facultäten Mißhelligkeiten betreffs dieser Wahl, und es wurde nun nach längeren Berathungen am 7. Januar 1390 der einstimmige Beschluß gefaßt, daß jährlich viermal ein neuer Rector zu wählen sei, und zwar am Vorabend von Mariä Verkündigung bei den Carmeliten, am Vorabend von Peter und Paul bei den Dominicanern, am Vorabend von St. Dionysius (9. October) bei den Minoriten und am Vorabend von Thomas bei den Augustinern. Die Wahl selbst erfolgte in folgender Weise: Jede der vier Facultäten ernannte aus ihrer Mitte einen Wähler, gewöhnlich den Decan, und diese vier Wähler hatten den Rector mit Stimmenmehrheit zu creiren. Der Candidat war abwechselnd aus den verschiedenen Facultäten zu nehmen (ita ordinantes, quod rectoria non semper maneat in una facultate, sed quod transeat ad supposita diversarum facultatum, no. 38 der allg. Stat.). Nach der Wahl fand das prandium rectoris statt, dem außer den zwei Rectoren noch die vier Decane, die Bürgermeister der Stadt und die Weinmeister anwohnten. Der Rector war der ordentliche Vertreter und Leiter aller Universitätsangelegenheiten, zugleich judex ordinarius. Er führte den Titel Rector magnificus almae Universitatis ac generalis studii Coloniensis, judex ordinarius, juriumque ac privilegiorum conservator a sancta Sede apostolica specialiter deputatus. Während des Rectorats pflegte der Rector keine öffentlichen Vorlesungen zu halten (cum hoc non sit satis honorificum). Der Rector sollte dem ehelosen Stande angehören, mußte jedoch nicht Cleriker sein; so wurde im J. 1484 auf's Neue beschlossen, und erst seit dem 16. Jahrhundert wurde diese Bestimmung allmälig durchbrochen. Jeder der vier Facultäten stand ein Decan vor, welcher von den die Facultät bildenden ordentlichen Professoren durch Stimmenmehrheit gewählt wurde. Dem Decan stand die Leitung der Facultätsangelegenheiten zu, er berief die Magister zur Berathung, führte hierbei den Vorsitz, verwaltete das Vermögen und wachte über die Beobachtung der Statuten der Facultät. Der Decan der theologischen Facultät stand dem Rector am nächsten, weil die Theologie als die Königin der Wissenschaft galt, und hatte ihn im Verhinderungsfalle zu vertreten. Auf die theologische Facultät folgte die juristische, dann die medicinische und schließlich die der Artisten. Der doctor theologiae ging allen anderen vor, dann folgte der juristische, hierauf der medicinische, wie dieß 1644 auf's Neue eingeschärft wurde. Wie die Universität durch päpstliches Indult in's Leben gerufen war, so sollten die Angehörigen derselben in Lehre und Rechtgläubigkeit auch durch einen Stellvertreter des Papstes, den Kanzler, überwacht werden; außerdem hatte derselbe zu jeder Promotion die Genehmigung zu ertheilen. Mit dieser Würde wurde der jeweilige Dompropst von Köln, als erster der oben genannte Gerhard von Calcar, bekleidet; der Propst betraute jedoch gewöhnlich einen Stellvertreter, Prokanzler, mit Ausübung seiner Rechte. Hierzu durfte nur ein Domherr bestellt werden, der zugleich Mitglied der Juristenfacultät sein mußte. Von Seite der Stadt wurden vier Provisoren bestellt, die einerseits die städtischen Interessen der Universität gegenüber zu wahren, anderseits für Erfüllung der von der Stadt eingegangenen Verpflichtungen zu sorgen hatten. Als Conservatoren wurden von Bonifaz IX. unter dem 9. November 1389 bestellt der Abt von St. Martin in Köln und die Decane von St. Paul in Lüttich und von St. Salvator in Utrecht. Dieselben hatten die der Universität vom päpstlichen Stuhle verliehenen Rechte, Freiheiten und Immunitäten zu schützen und gegen jedermann zu vertheidigen; zugleich waren sie ordentliche Richter in allen die Universität betreffenden Angelegenheiten. Zu ihnen kam von Anfang an als weiterer richterlicher Factor der Rector, der als solcher aber erst von Julius II. 1507 bestätigt wurde. In wichtigeren Fällen ging die Berufung an den Rector mit den vier Facultätsdecanen, und letzte Instanz bildete die ganze Universität, repräsentirt in einer eigenen

hierzu bestellten gerichtlichen Commission. Zu den untergeordneten Beamten der Universität gehörten der Syndicus, der zugleich Professor der Juristenfacultät war und alle die Universität betreffenden Prozesse zu führen hatte; zugleich mußte er jedem akademischen Bürger auf Verlangen den nothwendigen Rechtsbeistand leisten. Dann kam der Quästor, der die Universitätseinkünfte zu verwalten hatte; endlich die Pedelle, welche übrigens andere Rangverhältnisse einnahmen, als die Pedelle der modernen Universitäten. Sie waren Männer von Bildung und Ansehen und wurden nicht selten mit wichtigen Aufträgen an hohe Personen betraut, weßhalb sie magistri in artibus und unverheiratet sein mußten. Sie waren zugleich die Notare der Universität und versahen in gewissem Sinne die Functionen eines heutigen Universitätssecretärs. Als erster Pedell wurde 1390 Wilhelm de Wye bestellt, clericus dioec. Trajectensis, dem man 1392 zugleich die Notariatsstelle übertrug; 1393 erhielt die Juristenfacultät ihren eigenen Pedell, und 1431 einigten sich alle vier Facultäten dahin, künftig zwei Pedelle gemeinschaftlich zu halten. Ueber die Wahl der Pedelle wurden 1465 anläßlich von Streitigkeiten Vereinbarungen dahin getroffen, daß im Falle der Erledigung einer Pedellenstelle die vier Facultäten je eine Stimme abgäben und durch Stimmenmehrheit den neuen Pedellen bestimmten. Bei Stimmengleichheit (zwei gegen zwei) entschied der Rector. — Die erste Aufgabe der neu constituirten Universität war der vollständige Ausbau der innern Verfassung. So wurden denn in erster Linie allgemeine Statuten entworfen, berathen und am 6. December 1392 in 61 Artikeln feierlich sanctionirt. Hierauf folgten die Statuten der einzelnen Facultäten, die der medicinischen 1393, die der theologischen, der juristischen und der Artistenfacultät 1398; die letztgenannten wurden 1457 reformirt. Der Wortlaut sämmtlicher Statuten, die uns ein klares Bild von dem Leben und der Verfassung einer mittelalterlichen Universität geben, findet sich bei Bianco, Die alte Universität Köln I, Anh. 6—78 und in deutschem Auszug I, 94 ff.; die Generalstatuten besser bei Schmitz, Programm des K.-Wilh.-Gymn. zu Köln 1879, 25 ff. Diese Statuten mußten jährlich einmal feierlich verkündigt werden, und wer vollberechtigtes Mitglied der Universität sein wollte, mußte sich eidlich zur Beobachtung derselben verpflichten. Außerdem mußte ein solcher durch den Rector gegen Erlegung einer bestimmten Taxe in die Matrikel eingetragen werden.

An der neuen Universität entwickelte sich alsbald ein reges wissenschaftliches Leben; schon 1398 wirkten daselbst 32 ordentliche Professoren an den vier verschiedenen Facultäten, neben ihnen noch mehrere Baccalaren und Licentiaten. Schon im ersten Jahre zeichneten sich 737 Mitglieder in die Matrikel ein, während die Mitgliederzahl im ersten Jahrhundert sich durchschnittlich auf 2000 belief, welche außer der Erzdiöcese Köln der Mehrzahl nach den Diöcesen Lüttich, Münster, Utrecht, Bremen, Trier und Mainz angehörten. Von der an anderen Universitäten, wie Paris und Prag, üblichen Eintheilung nach Nationen findet sich an der Universität Köln keine Spur. Die an den Ordenscollegien Studirenden schlossen sich der Universität bald nach deren Errichtung an; so incorporirten sich ihr schon im J. 1391 gemäß Beschluß des Generalcapitels der ganze Convent der Augustinereremiten, und ihnen folgten noch im nämlichen Jahre die Carmeliten. Eine den mittelalterlichen Universitäten eigenthümliche Einrichtung sind die Disputationen, die in hervorragender Weise zu wissenschaftlichem Streben und Ringen anregten. Dieselben waren sozusagen eine Unterbrechung des wissenschaftlichen Alltagslebens und bildeten sich nach und nach zu eigentlichen Universitätsfestlichkeiten aus. Eine besondere Art dieser geistigen Turniere waren die sogen. disputationes quodlibeticae, die nach den Statuten der Artistenfacultät an ihr alljährlich um das Fest der hl. Lucia (13. December) stattfinden mußten (vgl. Schmitz, Die quodlibetischen Disputationen an der Universität Köln, im Progr. des K.-Wilh.-Gymn. zu Köln 1886, 58 ff.). Solch eine quodlibetische Disputation des Jahres 1522, vom 15.—19. December dauernd, ist uns, nach Verlauf und Inhalt aufgezeichnet, noch erhalten. Dabei wird als besonders auffallend bezeichnet, daß sich keine Mönche betheiligten, und daß einer der Consuln dem ganzen Verlauf anwohnte, weil man befürchtete, es möchten hierbei lutherische Ansichten vertreten werden. An der Disputation betheiligten sich Angehörige aller vier Facultäten (s. K. Krafft, Mittheilungen aus der niederrheinischen Reformationsgeschichte, in Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins VI, 1869, 212 ff.). Außer den genannten fanden Disputationen, aber in kleinerem Umfange, noch statt an allen Samstagen, dann in der Fastenzeit und bei besonderen Universitätsfestlichkeiten. Zu letzteren zählten vor Allem die feierlichen Promotionen. Einen modus procedendi für Erlangung des theologischen Doctorgrades aus den Jahren 1631—1640 hat uns Bianco mitgetheilt (I, Anh. 78 ff.), deßgleichen die Beschreibung eines Doctorrittes der juristischen Facultät aus dem Jahre 1773 (I, 141).

Was die Besoldung der ordentlichen Professoren anlangt, so war sie, selbst für die damaligen bescheidenen Verhältnisse, vielfach eine überaus kärgliche zu nennen; sie betrug anfänglich zwischen 15 und 100 Gulden, wozu die mäßigen Honorargelder und ein Antheil an den verschiedenen Sportelbezügen kam. Bei diesen oft recht ungenügenden Einkünften rechnete man in erster Linie wiederum auf die Hilfe der Kirche. So gewährte Bonifaz IX. am 9. November 1389 allen Inhabern kirchlicher Beneficien, solange sie Docenten oder Scholaren an der Kölner Universität wären, auf Ansuchen der letzteren und des dortigen Rathes Dispens von der Residenzpflicht bei vollem Bez

des Pfründeerträgnisses. Im J. 1394 ertheilte derselbe Papst der Juristenfacultät das Privilegium, je 20 Cleriker aufzunehmen, welche für zehn Jahre ohne Residenz den vollen Genuß ihrer Beneficien haben sollten. Im September desselben Jahres wurden sodann der Universität zu Gunsten ihrer Professoren elf Präbenden an Kölner Stiftungen incorporirt (praebendae primae gratiae). Diese wurden 1437 auf abermaliges Ansuchen um weitere elf vermehrt (praebendae secundae gratiae). Ebenso wurde der Universität das Recht eingeräumt, für ihre Angehörigen beim Papst sogen. rotuli für vacante Kirchenstellen einzureichen. Schon gleich im J. 1389 übergab die Universität dem Papst durch vier Delegirte einen Rotulus und konnte sich betreffs des Erfolges rühmen, daß sie gratias largiores erhalten habe, quam alicui studio temporibus praeteritis sint concessae. Ein zweiter Universitätsrotulus, der 1403 nach Rom ging, enthielt die Namen von 123 unterstützungsbedürftigen Universitätsangehörigen. Aber auch staatlicherseits wurde die Kölner Universität durch Gunsterweise ausgezeichnet; so wurde ihren Angehörigen von Herzog Wilhelm von Geldern 1396 und von Kaiser Friedrich III. 1442 Freiheit von Steuern, Zöllen und anderen Lasten, sowie volle Sicherheit der Person und Habe zugesichert. — Für einen großen Theil der Scholaren entstanden auch in Köln, wie an anderen Universitäten, in Bälde sogen. Bursen (s. d. Art.), die erste im J. 1416. In denselben erhielten zunächst diejenigen Studirenden, welche sich zum Eintritt in die Artistenfacultät vorbereiten wollten, theils unentgeltlich, theils gegen mäßige Entschädigung Wohnung und Verköstigung. Bald aber wurden auch in ihnen bestimmte Fachstudien getrieben (vgl. hierüber Bianco a. a. O. I, 253 ff. und II, welcher Band ausschließlich den Kölner Studienstiftungen gewidmet ist). Betreffs der Stellung und des Verhältnisses von Lehrern und Studenten, der jeweiligen moralischen Verfassung der letzteren und ihrer oft blutigen Streitigkeiten mit der Bürgerschaft u. s. w. theilte die Kölner Universität so ziemlich die Schicksale ihrer übrigen Colleginnen.

Was endlich das Ansehen und die einflußreiche Stellung der neuen Universität im europäischen Gelehrtenareopag betrifft, so gelangte Köln in Bälde zu hervorragendem Ansehen in der katholischen Welt, wie denn seine eigentliche Blütezeit gleich in das erste Jahrhundert seines Bestandes, in das 15. Jahrhundert, fällt. Schon im J. 1394 wußte sich die junge Hochschule so gefestigt, daß sie es wagen konnte, an die große Pariser Universität ein Mahnschreiben zu richten und dieselbe zur Mitthätigkeit für Hebung des Schismas aufzufordern. Ein Beweis des hohen Ansehens, das Köln damals genoß, zeigt sich auch darin, daß die Universität bei anderen obwaltenden Streitigkeiten als Vermittlerin auftrat. So übernahm sie im J. 1453 in dem Zwiste der Stadt Münster mit ihrem Bischof Walram die Vermittlerrolle (Bianco I, 259); 1450 berichtet die Reichsstadt Nürnberg an die Universität über den Ausgang der Friedensunterhandlungen mit dem Markgrafen von Brandenburg (Bianco I, 262); ja die hervorragendsten deutschen Gerichte bestellten die Universität Köln oft in den verwickeltsten Materien als Schiedsrichterin. Die Kurfürst-Erzbischöfe nahmen gewöhnlich aus ihren Doctoren die Weihbischöfe und Generalvicare, die benachbarten Fürsten ihre Räthe und Aerzte. Ein besonderes Zeichen hoher Achtung und einflußreicher Stellung liegt auch darin, daß viele Päpste der Universität ihre Erhebung eigens anzeigten. So schrieben anläßlich der Wahl Gregors XII. der Papst und die Cardinäle 1406 an sie, um ihr das freudige Ereigniß und die daran sich knüpfenden Friedenshoffnungen mitzutheilen; auch Nicolaus V. schickte 1447 ein solches Schreiben, und Pius II. richtete seine berühmte Retractationsbulle an Rector und Universität zu Köln (Raynald 1463, n. 114). Ebenso waren auf den Reformationsconcilien des 15. Jahrhunderts immer auch Vertreter der Kölner Universität thätig. Köln entsandte auf specielle Einladung Johannes' XXIII. vier Professoren nach Konstanz, welche daselbst drei Jahre verweilten und an den Concilsverhandlungen thätigen Antheil nahmen. Unter ihnen war Dietrich von Münster, welcher als Mitglied der Glaubens-Commission die hussitische Lehre zu prüfen hatte. Auch auf dem Basler Concil waren als Kölner Universitätsdeputirte der Vicekanzler Heimericus de Campo und der doctor decretorum Lambert van Langenhoven. Als es daselbst zum Bruch kam, gaben sich der Papst wie das Concil alle Mühe, die Universität für sich zu gewinnen. Während diese anfangs noch auf Seite Eugens IV. gestanden zu sein scheint, vertrat sie später den Grundsatz der Basler, concilium esse supra papam, und in diesem Sinne traten dann ihre acht Vertreter auf dem Nürnberger Reichstag vom Jahre 1444 für Felix V. ein. Nach dem Tode Eugens IV. schloß sich jedoch die Universität mit der Mehrzahl der deutschen Fürsten an Nicolaus V. an.

Die Vorgänge an der Prager Universität im Anfange des 15. Jahrhunderts und die sich daran knüpfende hussitische Bewegung hatten ihre Rückwirkung auch auf die Kölner Universität. Voll Besorgniß, jene häretischen Erscheinungen könnten die Folge der herrschenden Lehrmethode sein, wandten sich nämlich die rheinischen Kurfürsten 1425 an die Universität zu Köln mit dem Verlangen einer Reform der Lehrmethode; letztere aber wies in einem eingehenden Gutachten dieses Ansinnen ganz entschieden ab. So begründet auch ihre Ausführungen sein mochten (s. Bianco I, 238 ff.), so wäre es ihr vielleicht doch von Vortheil gewesen, wenn sie sich jener Mahnung gegenüber weniger schroff ablehnend verhalten und wenigstens in etwas den Forderungen der Zeit Rechnung getragen hätte, ohne deßhalb im breiten Strom des Humanismus zu schwimmen. Der Streit mit

Reuchlin (s. d. Art.) und den Humanisten wäre der Universität dann wohl nicht so verhängnißvoll geworden, wie dieß thatsächlich der Fall gewesen. Der Kernpunkt jenes erregten Kampfes betraf nämlich nicht so fast die Bedeutung der Judenbücher, als vielmehr die Geistesrichtung einer neu anbrechenden Zeit. Es war ein geistiger Kampf, in welchem das Mittelalter und ein neu erwachender Zeitgeist sich zum ersten Male gegenüberstanden, und in welchen schließlich das ganze gebildete Europa bis zu Kaiser und Papst hinauf verwickelt wurden. Was der Humanismus in erster Linie bekämpfte und mit beißendem Spotte verfolgte, das war die alte Lehrmethode, welche die beiden mittelalterlichen Geistesheroen Albert den Großen und Thomas von Aquin mit den philosophischen Schriften des Aristoteles in Verbindung setzte, weil diese Schriften in formaler wie in sachlicher Hinsicht alles zur geistigen Ausbildung Nothwendige enthielten. Dieß ist die Bedeutung der humanistischen Verspottung der Kölnischen Lehrbücher, die den Titel copulata führten; dieß die Hauptsentenz der Epistolae obscurorum virorum, wodurch die Kölner Universität und ihre Vertreter für alle Zeit gebrandmarkt werden sollten. Thatsächlich versetzte dieser unglückliche Streit mit dem Reformationssturm, der unmittelbar darauf folgte, dem Ansehen und der Frequenz der Kölner Hochschule einen Schlag, von welchem sich diese nie mehr völlig zu erholen vermochte. Köln, das bisher als eine der ersten Universitäten Deutschlands und Hauptsitz der Gelehrsamkeit für Niederdeutschland neben zahlreichen deutschen Jünglingen auch Schüler aus der Schweiz, Holland, Schottland, Norwegen, Dänemark, Schweden, Preußen, Livland und Polen zu seinen Füßen sah (für Norwegen s. d. Schrift Matrikel over Nordiske Studerende ved Universitetet Köln i det sextende Aarhundrede ved L. Daae, Kristiania 1875), verlor von da an seine Anziehungskraft. Der Besuch fremder Studenten nahm in rascher Progression ab; während man 1513 deren noch 365 zählte, waren ihrer 1520 nur noch 234 und 1524 gar nur 188. Alle Versuche und Anstrengungen, die Frequenz wieder zu heben, erwiesen sich als erfolglos (s. Ennen, Gesch. der Stadt Köln IV, 210 ff. 667—719). Daß übrigens das Bild, welches sich aus den Epistolae virorum obscurorum von der wissenschaftlichen Verfassung der Kölner Universität ergibt, nicht der Wahrheit gemäß gezeichnet, sondern ein Product des Hasses ist, das beweisen hinlänglich die zahlreichen und hervorragenden Gelehrten, welche gerade damals in Köln wirkten, sowie die Thatsache, daß viele der hervorragendsten Streiter im unmittelbar folgenden heißen Religionskampf aus dieser Schule hervorgegangen waren. Unter letzteren waren auch manche der sogen. Reformatoren, wie Melanchthon, Bullinger u. A. (Vgl. hierüber viele interessante Angaben in den Ausführungen von Krafft, Briefe und Documente aus der Zeit der Reformation im 16. Jahrhundert nebst Mittheilungen über Kölnische Gelehrte und Studien, Elberfeld 1875, namentlich 118 ff.; dann Mittheilungen aus der niederrheinischen Reformationsgeschichte in der Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins VI, 1869, 193 ff.)

Es ist von selbst klar, daß ein Musensitz, wie das damalige Köln, wo vor allem die theologische Wissenschaft sorgsame Pflege fand, von den Reformationsstürmen des 16. Jahrhunderts nicht verschont bleiben konnte. Einen kleinen Begriff, welch leidenschaftliche Erregung auch hier geherrscht haben muß, mag uns die eine Thatsache geben, daß der Rector der Universität am 13. October 1522 auf offener Straße überfallen und thätlich mißhandelt wurde, und zwar, wie sich aus Universitätsaufzeichnungen ergibt, infolge des Kampfes der neuen gegen die alte Richtung (s. obengenannte Zeitschrift 212 f.). Uebrigens blieb die ganze Universität mit nur wenigen Ausnahmen der alten Kirche treu, und manche ihrer Söhne finden wir zeitweilig unter den hervorragendsten Streitern für sie. Wie die dortige theologische Facultät als eine der ersten schon am 30. August 1519 einstimmig ihr Verdammungsurtheil über Luthers Sätze aussprach, so traten nicht wenige Lehrer der Kölner Hochschule muthig für die katholische Sache ein sowohl auf den zahlreichen Kölner Localsynoden des 16. Jahrhunderts (ein Verzeichniß bei Bianco I, 364 ff.), als auch auf dem allgemeinen Concil zu Trient. Die Beschlüsse des letztern theilte Pius IV. der Stadt und Universität Köln feierlich mit, und letztere gelobte treues Festhalten an denselben. Diese religiösen Kämpfe hatten für die Universität freilich eine nachtheilige Folge, insofern man durch dieselben noch mißtrauischer gegen alle Reformen geworden war, und sich gegen dieselben, als die vermeintlichen Ursachen des kirchlichen Abfalls, noch ängstlicher abschloß als zuvor. Die nothwendige Folge hiervon war das vollständige Scheitern aller Reformversuche, die seit 1527 durch das ganze 16. Jahrhundert hindurch fortwährend gemacht wurden, um das gesunkene Studium wieder zu heben und die Frequenz zu steigern. Statt dessen ging letztere immer noch mehr zurück, und in den Jahren 1529—1543 schwankten die jährlichen Immatriculationen zwischen 36 u. 99; an der philosophischen Facultät war die bursa Corneliana ganz eingegangen, und die drei noch übrigen, die Montaner-, Laurentianer- und Kronenburse, fristeten nur noch ein kümmerliches Dasein. Erst durch die Uebernahme der letztern von Seiten der Jesuiten im J. 1556 kam dieselbe wieder etwas in Blüte. Die Theologie war ganz vernachlässigt; 1546 klagen die Professoren, „daß die studia an dieser löblichen Universität durch Mangel und Gebrech guter Professoren schier verfallen sind, besonders in facultate theologica"; und auf einer Provinzialsynode vom Jahre 1549 äußert sich der Carmelitenprovinzial Eberhard Billick dahin, daß die einst so blühende Universität in gänzlichen Verfall gerathen sei, in der theologischen Facultät werde

gar nicht mehr gelesen. Aehnlich lautet ein Bescheid vom Jahre 1555. In der juristischen Facultät wurden die Institutionen eine lange Reihe von Jahren gar nicht mehr gelesen. Die vorhandenen Professoren wurden vom Rathe für Gesandtschaften und anderweitige Rechtsgeschäfte verwendet und gewöhnten sich allmälig daran, die Vorlesungen als Nebensache zu betrachten und sich mit anderen, einträglicheren Geschäften zu befassen. Auch die medicinische Facultät verwaiste nach und nach gänzlich; der einzige Ordinarius, der noch vorhanden war, starb 1557. Große Schädigung erlitt die Universität auch 1553, als „die Herren doctores und ordinarii lectores des Sterbens halber" aus der Stadt flüchteten. Auch die Ferien hatten nach und nach eine unverhältnißmäßige Ausdehnung angenommen, insofern die öffentlichen Vorlesungen an 228 Tagen des Jahres ausgesetzt wurden. Dazu kam noch eine solche Unbotmäßigkeit und Ausgelassenheit der Studenten, daß sie durch die ordentlichen akademischen Gesetze nicht mehr zu bändigen waren (dießbezügliche Schilderungen bei Höhlbaum, Das Buch Weinsberg, Kölner Denkwürdigkeiten aus dem 16. Jahrh., 2 Bde., Leipzig 1886 u. 1887). Rath und Universität fühlten wohl das Trostlose dieses Zustandes, auch war man allgemein von der Ueberzeugung durchdrungen, daß eine blühende Universität zu Köln eine Hauptstütze für die katholische Religion am Niederrhein sein würde; allein den richtigen Weg zu einer erfolgreichen Neuorganisation wußte niemand zu finden. Allgemein war man der Ansicht, daß es vor Allem nothwendig wäre, den akademischen Lehrern eine auskömmliche Besoldung zu verschaffen und ihnen damit eine sorgenfreie Stellung zu sichern. Es wurde daher einerseits vom Rath das Gehalt einzelner Lehrer aufgebessert, andererseits suchte man wieder durch kirchliche Intercession Abhilfe zu schaffen. Wiederum ging ein Gesuch an Papst Paul IV., der 1558 durch ein indultum tertiae gratiae, das bis 1577 von drei zu drei Jahren erneuert wurde, die in den päpstlichen Monaten, März, Juli und November, vacant werdenden Stellen an den Stiften der Stadt den Professoren der Artistenfacultät zuwies. Allein hierin konnte nicht das Rettungsmittel liegen; dieß beweist der Umstand, daß die bisherigen Inhaber von Universitätspfründen ihren Verpflichtungen gar nicht mehr nachkamen. Weit wichtiger wäre es gewesen, die bereits vorhandenen Stellen nicht nach Gunst und Familienrücksichten, sondern an tüchtige, würdige und gewissenhafte Männer zu vergeben. Zu den genannten, sozusagen inneren ungünstigen Verhältnissen der Kölner Universität kamen dann auch noch andere äußere mißliche Vorkommnisse, die nachtheilig auf sie einwirken mußten: so die widerlichen Vorkommnisse mit den Erzbischöfen Hermann von Wied (1515—1547) und Gebhard Truchseß (1578—1583), der 30jährige Krieg, die französischen, spanischen und niederländischen Kriegsunruhen u. s. w., lauter Ereignisse, welche einem neuen wissenschaftlichen Aufblühen einer Hochschule nicht förderlich sein konnten. So rief z. B. Herzog Alba, Statthalter der Niederlande, 1570 alle niederländischen Studenten von auswärtigen Hochschulen zurück, eine Verordnung, von welcher Köln große Schädigung befürchtete, und gegen welche es sogar die Intercession des Papstes anrief (s. Weinsberg a. a. O. II, 205). Daß übrigens, trotz aller Bemühungen für Hebung der Universität, dieselbe unaufhaltsam ihrem völligen Verfall entgegenging, dafür haben wir ein sprechendes Beispiel auch aus dem 18. Jahrhundert, in der 1756 beim Rath von Köln eingereichten Beschwerde der Medicin Studirenden, daß sie nun bereits zwei Jahre, aber stets vergeblich, auf Vorlesungen an ihrer Facultät warteten. Beschleunigt wurde dieser Verfall der Hochschule durch die vom Kurfürst-Erzbischof Max Friedrich 1777 in bewußtem Gegensatz zu Köln erfolgte Gründung der Akademie zu Bonn (s. d. Art. II, 1096), als einer Hochburg des Illuminatenthums und Febronianismus, gegenüber der streng kirchlichen Richtung der Kölner. Trotz aller Gegenbemühungen der Kölner wurde Bonn 1786 vom Kurfürst-Erzbischof Max Joseph zu einer förmlichen Universität erhoben, infolge dessen die Frequenz Kölns selbstverständlich noch mehr sinken mußte. Es ist darum fraglich, ob letztere Universität den Wettkampf mit der von allen Seiten begünstigten jüngeren Schwesteranstalt in Bonn siegreich würde bestanden haben, wenn ihr auch der Alles verheerende französische Revolutionssturm nicht ein so jähes Ende bereitet hätte. Am 6. October 1794 zogen nämlich die französischen Truppen unter General Jourdan in Köln ein, und die Universität wurde sofort auf den Aussterbeetat gesetzt. Noch zwei Jahre fristete sie unter französischer Herrschaft ein kümmerliches Dasein, bis sie am 6. Floréal (26. April) 1796 auch formell aufgehoben wurde.

Ein Verzeichniß der hervorragendsten Gelehrten, die in Köln gewirkt oder dort ihre wissenschaftliche Ausbildung erhielten, findet sich außer in den schon oben genannten Schriften bei Hartzheim in seiner Bibliotheca Coloniensis, Coloniae 1747; nach ihm bei Frz. Jos. v. Bianco, Die alte Universität Köln I, Köln 1855, 611—618. Ein schematisches, freilich durchaus unvollständiges und überaus lückenhaftes Verzeichniß der Universitätsacte enthält: Hartzheim, Prodromus Historiae Universitatis Coloniensis, Coloniae 1759. Ein Verzeichniß der in Köln noch vorhandenen Acten der ehemaligen Universität gibt Höhlbaum, Mittheilungen aus dem Stadtarchiv von Köln III, Köln 1886, 105; dann Wilhelm Schmitz, Mittheilungen aus Acten der Universität Köln (erste Matrikel 1389—1425), in den Programmen des Kaiser-Wilhelm-Gymnasiums zu Köln in den Jahren 1878, 1879, 1882 und 1883. Vgl. auch Bianco, Versuch einer Geschichte der ehemaligen Universität und der Gymnasien der Stadt Köln ꝛc. von ihrem Ursprung bis auf die neueste

Zeit (1832), Köln 1833; Denifle, Die Entſtehung der Univerſitäten des Mittelalters bis 1400, I, Berlin 1885, 387—403; L. Ennen, Die Univerſitäten Köln und Bonn, in der Kathol. Zeitſchrift, Münſter 1852; v. Ennen, Geſchichte der Stadt Köln, meiſt aus den Quellen des Kölner Stadtarchivs, III u. IV, Köln und Neuß 1869 und 1875, V, Düſſeldorf 1880; Quidde, Deutſche Zeitſchrift I, (1889), 152. [Knöpfler.]

Könige, Bücher der, heißen in der Vulgata vier hiſtoriſche Bücher, welche die Geſchichte des israelitiſchen Volkes vom Ende der Richterzeit bis zum Untergange ſeiner Selbſtändigkeit darſtellen. Im hebräiſchen Originaltext ſind dieſelben unter zwei Titel vertheilt, indem die beiden erſten Bücher Samuels und nur die beiden letzten Bücher der Könige heißen. Einen gemeinſchaftlichen Namen tragen ſie jedoch ſchon in der Septuaginta, welche ſie als vier βίβλους Βασιλειῶν, wofür in der Itala quatuor Libri Regnorum ſteht, zuſammenfaßt; es iſt dabei an die zwei Reiche Juda und Israel gedacht. Den Ausdruck der alten Ueberſetzung hat der hl. Hieronymus geändert und rechtfertigt dieß im Prologus galeatus mit den Worten: Melius multo est, ... Regum, quam... Regnorum dicere; non enim multarum gentium regna describit, sed unius Israelitici populi. Von den beiden Bücherpaaren bildete indeß urſprünglich jedwedes ein einziges Ganze, deſſen Theilung in zwei Hälften überhaupt nicht über die Entſtehung der Septuaginta und für den hebräiſchen Text nicht über das 16. Jahrhundert hinauf geführt werden kann. Origenes (Eus. H. E. 6, 25), Cyrill von Jeruſalem (Cat. 4, 35), Hieronymus (Prol. gal.) geben ausdrücklich an, daß die Juden zu ihrer Zeit nur Ein Buch Samuels und Ein Buch der Könige kannten; erſt die Aufnahme der modernen Kapiteleintheilung brachte in die hebräiſchen Bibeldrucke, nicht in die Handſchriften, auch die angegebene Büchertheilung. Der ältern Benennung trägt auch noch die Vulgata Rechnung, indem die Ueberſchriften der einzelnen Bücher lauten: Liber I. Samuelis, quem nos Primum Regum dicimus etc.; Liber Regum tertius, secundum Hebraeos Primus Malachim etc. Da die Anführung 1 Kön. und 2 Kön. durch die zweifache Benennung doppelſinnig wird, haben die Katholiken ſich gewöhnt, 1 Sam. und 2 Sam., dagegen 3 Kön. und 4 Kön. zu citiren, während die proteſtantiſchen Schriftſteller nach Luthers Vorgang bei 1 Kön. und 2 Kön. für die beiden letzten Bücher bleiben.

I. Die beiden erſten Bücher der Könige oder die Bücher Samuels enthalten denjenigen Abſchnitt der Offenbarungsgeſchichte, welcher durch die Ausbildung des Königthums bezeichnet iſt. Daher ſchließen ſie mit dem Bericht über eine Volkszählung, welche dem Bewußtſein einer dauernd gegründeten Königsgewalt entſprach. Die ganze Entwicklung knüpft ſich für dieſen Geſchichtsabſchnitt an drei Namen. David iſt es, der die Königsgewalt endgültig befeſtigt, nachdem Saul gezeigt, wie ſie nicht befeſtigt werden konnte; zur Einſetzung des Königthums überhaupt aber haben diejenigen Ereigniſſe geführt, welche ſich an Samuel als Mittelpunkt anreihen. Das ganze Geſchichtswerk zerfällt demnach in drei Abtheilungen; a. Geſchichte Samuels, I, 1—12; b. Geſchichte Sauls, 13—15; c. Geſchichte Davids, I, 16 bis II, extr. Offenbar aber iſt die letztgenannte Perſönlichkeit diejenige, welche das Hauptintereſſe des Verfaſſers in Anſpruch nimmt, und das ganze Buch kann wohl als Nachweis angeſehen werden, auf welchem Grunde das Königthum Davids und ſeiner Familie beruhe. Dieß dient der Ausführung des höhern Gedankens, daß dem Volke Israel nur durch die Treue gegen ſeine theokratiſchen Einrichtungen der gewünſchte Beſtand und die von Gott zugeſicherte Entwicklung erhalten bleibe. Hierin berührt ſich das Buch Samuels mit dem Richterbuch, welches für eine andere Zeit die nämliche Wahrheit nachweiſt, und offenbar hat der Verfaſſer auch im Anſchluß an dieſes ſchreiben wollen. Daher fehlt z. B. (im Gegenſatz zu den Angaben über Saul 1 Sam. 9, 1) Davids Genealogie, offenbar weil ſie in dem zum Richterbuch gehörigen Buch Ruth 4, 18 gegeben iſt, und es werden in den erſten acht Kapiteln alle Zuſtände, welche im Richterbuch angegeben ſind, einfach als fortdauernd vorausgeſetzt. Nur iſt das ſpätere Geſchichtswerk formell vollendeter als das frühere. Das Buch der Richter vereinigt eine Reihe vorhandener Aufzeichnungen mit ſo geringer Ueberarbeitung, daß noch die dialektiſchen Eigenthümlichkeiten der urſprünglichen Berichte erkennbar ſind. Die Bücher Samuels aber ſind, was Sprache und Ausdruck betrifft, von Anfang bis zu Ende aus Einem Guß. Gleichwohl muß der Inhalt auch hier aus vorhandenen Darſtellungen geſchöpft ſein, weil Ein Verfaſſer über ſo viele nach Zeit und Raum auseinandergelegene Dinge nicht als Augenzeuge berichten konnte. Solche geſchichtliche Quellen nennen die Paralipomena auch für die hier behandelte Zeit 1 Par. 27, 24; 29, 29. Daß der Verfaſſer aber auf Grund ſchriftlicher Nachrichten ſein Werk abgefaßt hat, iſt um ſo eher anzunehmen, weil er erſt geraume Zeit nach den Begebenheiten lebte. Aus 1 Sam. 9, 9 verglichen mit 1 Par. 9, 22; 26, 28; 29, 29 geht hervor, daß er geraume Zeit nach Samuels Tode ſchrieb, und die Bemerkung 1 Sam. 27, 6 führt in die Zeit, da die beiden Königreiche Juda und Israel neben einander beſtanden. Sehr lange kann dieſe Zeit bei Abfaſſung des Buches noch nicht gedauert haben, da die Sprache der beiden Bücher keine Spur von der während jener Periode eingetretenen Verſchlechterung zeigt; Unterſuchungen über die Perſon des Verfaſſers ſind nutzlos.

Der Verfaſſer hat ſeine Quellen verſtändig benutzt und ſie nicht einfach compilirt, ſondern bearbeitet. Die Glaubwürdigkeit ſeiner Darſtellung iſt durch eine ſolche Entſtehung von vornherein

gesichert; sie wird, innerlich betrachtet, um so einleuchtender durch die große psychologische Wahrheit, womit die in dem Geschichtswerk auftretenden Gestalten dargestellt sind. Mit Unrecht hat man darin Wiederholungen und Widersprüche aufgesucht, um das Werk seiner Glaubwürdigkeit zu entkleiden. Solche Wiederkehr ähnlicher Berichte, wie 1 Sam. 18, 10 und 19, 9; 23, 19 und 26, 1; 24, 4 und 26, 7 ist durch die Thatsachen bedingt, und die Aehnlichkeit der Vorgänge beruht auf der Fortdauer einer und derselben Gesinnung bei den leitenden Personen. Anderwärts bedingt es die Anlage des Buches, daß ein schon erzählter Vorfall zum zweiten Mal erwähnt werden muß, 1 Sam. 16, 5 ff. und 17, 12; 25, 1 und 28, 3. An der Stelle 1 Sam. 19, 24 aber hat nur die unzutreffende Uebersetzung der Vulgata den Gedanken an eine irrige Wiederholung von 10, 12 möglich gemacht; nach dem Grundtext ward bei der zweiten Begebenheit das Sprichwort schon angewendet, das bei der ersten entstanden war. Was die Widersprüche betrifft, welche protestantische Gelehrte aufgedeckt zu haben glauben, so wären diese bei weniger gutem Willen, Verschiedenheit der Quellen nachzuweisen, nicht gefunden worden. Nach 1 Sam. 16, 21 hatte David von Saul den Titel, aber nicht den Dienst eines Waffenträgers erhalten und brauchte daher nicht um die Person Sauls zu sein. Dieß hat der Verfasser 17, 20 nicht vergessen, wenn er David durch Isai in's Lager schicken läßt; denn V. 15 ist angegeben, daß David von Saul zu seinem Vater zurückgekehrt war. Gewiß aber wäre der Verfasser aus der Rolle gefallen, wenn 17, 55 ff. weder Saul noch Abner als mit David bekannt dargestellt wären; indeß ist hier bloß die Rede von den Familienverhältnissen Davids als eines künftigen Schwiegersohnes, über welche Saul vorher sich nicht hatte zu unterrichten brauchen. (Vgl. Himpel, Ueber Widersprüche und verschiedene Quellenschriften der Bücher Samuels, Tübinger Quartalschrift 1874.) Wie daher die Glaubwürdigkeit dieser Bücher innerlich unantastbar erscheint, so ist dieselbe auch äußerlich durch parallele Angaben der heiligen Schrift wohl bezeugt. Die Paralipomena wiederholen den Hauptinhalt der Bücher Samuels, und außer den Ueberschriften der Psalmen 3. 7. 17. 33. 50. 53. 56. 58. 62. 141. 142. 143 zeigen die Stellen Ps. 77, 70; 98, 6. Is. 28, 21. Eccli. 46, 16. 1 Mach. 2, 57; 4, 30. Matth. 12, 3. Marc. 2, 25. Luc. 6, 3. Apg. 7, 46; 13, 22, daß das in den Samuelsbüchern Berichtete immer als historische Thatsache im Bewußtsein des jüdischen Volkes gelebt hat.

Allerdings aber enthält der heutige Text der beiden Bücher eine Anzahl von Unrichtigkeiten nicht der Darstellung, sondern der Abschrift; besonders sind hierbei, wie gewöhnlich, die Zahlangaben vertreten; vgl. z. B. nur 1 Sam. 13, 1, wo unius statt triginta unius steht. Hier ist die Kritik am Orte und ist auch schon vielfach geübt worden (*Thenius*, Die Bücher Samuels erkl., 2. Aufl. 1869; Wellhausen, Der Text der Bücher Samuels untersucht, Göttingen 1872; Lagarde, Gött. Gel. Anz. 1885, 2, 14 ff.; Hummelauer, Comm. in Lib. Sam., Paris. 1886, passim). Sehr viele Verstöße im masorethischen Texte würden durch die Septuaginta oder die Vulgata ihre Correctur finden können, wenn diese beiden Texte nicht auch gerade in den Büchern Samuels sehr entstellt wären. Besonders häufig sind in beiden die Doppelübersetzungen Einer Stelle, z. B. LXX 1 Sam. 2, 24; 5, 4. 6. 2 Sam. 5, 14—16; Vulg. 1 Sam. 9, 25; 2 Sam. 1, 18. Außerdem hat die Vulgata mancherlei Zusätze aus der Itala beibehalten, z. B. 1 Sam. 4, 1; 5, 6 (s. Vercellone, Varr. Lect. II, p. IX. Weiteres bei Kaulen, Einl. § 227).

Die Commentare zu den Büchern Samuels umfassen auf katholischer Seite in alter wie in mittlerer und neuerer Zeit zugleich die Bücher der Könige, s. u. Für die Bücher Samuels allein ist nur zu nennen: Hummelauer, Comm. in Lib. Sam., Par. 1886. Von protestantischer Seite sind erschienen: Keil, Bibl. Comm. über die prophet. Geschichtsbücher des Alten Testaments. Zweiter Band: Die Bücher Samuels, Leipzig 1864; der betr. Band in Lange's Bibelwerk von Erdmann, Bielefeld und Leipzig 1873; Hervey (in The Speakers Bible), London 1878; Spence and Exell (in The Pulpit Comm.), 1. Buch, Lond. 1880.

II. An die Bücher Samuels schließen sich unmittelbar, aber als selbständiges Werk die Bücher der Könige an. Der Verfasser nimmt den Faden da auf, wo das frühere Geschichtswerk ihn abgebrochen hat, und setzt zuerst die Geschichte Davids bis zu dessen Tode fort. Dann führt er die alttestamentliche Geschichte weiter bis zum Untergang der jüdischen Selbständigkeit und zwar für die Periode des getheilten Königthums in synchronistischer Darstellung. Das Ganze zerfällt also, wenn der Bericht über Davids Tod als Einleitung gilt, in drei Theile: a. Geschichte des ungetheilten Reiches unter Salomon, 3 Kön. 1—11; b. Geschichte der Reiche Israel und Juda bis zum Untergange des erstern, 3 Kön. 12 bis 4 Kön. 17; c. Geschichte des Reiches Juda bis zur babylonischen Gefangenschaft, 4 Kön. 18—25. Der selbständige Charakter dieser Darstellung scheint zu der Zeit, da man die vier Bücher unter Einem Titel vereinigte, nicht erkannt worden zu sein, vermuthlich weil der Anschluß der Königsbücher an die Bücher Samuels ein unmittelbarer ist. Allein die Selbständigkeit des spätern Geschichtswerkes und dessen Verschiedenheit von dem frühern tritt an sehr bestimmten Kennzeichen zu Tage, und diese finden sich auch schon in Kap. 1 und 2, so daß die Meinung ausgeschlossen ist, es sei der über David handelnde Abschnitt etwa durch bloße Bücherabtheilung aus dem ältern Geschichtswerk herübergenommen. Zu den in Rede stehenden Eigenthümlichkeiten gehört, daß die handelnden Personen, auch diejenigen, welche dem Leser der Bücher Samuels hinreichend bekannt sind, durch Standes-

bezeichnungen kenntlich gemacht werden. So steht im ersten Kapitel achtmal „König David“, ebenso oft „Nathan der Prophet“; viermal „der Prophet Abiathar“. Eine andere Eigenthümlichkeit ist, daß die Königsbücher sehr oft, statt Weiteres zu berichten, auf andere Quellen verweisen (3 Kön. 11, 41; 14, 19. 29 u. s. w.), während die Bücher Samuels ausführlich erzählen, ohne je eine Quelle namhaft zu machen. Die Königsbücher geben auch genaue Zeitbestimmungen (z. B. 3 Kön. 15, 1. 2. 9. 10) im Gegensatz zu den Büchern Samuels, welche nur mit runden Zahlen rechnen (z. B. 1 Sam. 4, 18. 2 Sam. 2, 10). Die Königsbücher beziehen sich oft auf das mosaische Gesetz (z. B. 3 Kön. 2, 3), das in den Büchern Samuels nur sehr selten (z. B. 2 Sam. 22, 23) genannt wird. Trotz dieser charakteristischen Verschiedenheit führen die Königsbücher doch einen Gedanken durch, welcher sie mit den Büchern Samuels und durch diese mit dem Richterbuch in nahe Verwandtschaft bringt. Der Verfasser will nämlich darlegen, daß das Geschick des jüdischen Volkes nur durch sein Verhalten zu der geoffenbarten Religion bestimmt worden ist. Aus dieser leitenden Absicht erklärt sich die relative Unvollständigkeit seiner Darstellung. Für ganze Reihen wichtiger äußerer Begebenheiten verweist er auf die vorhandenen Quellen (z. B. 3 Kön. 15, 7. 23. 31); andere, wie Zara's Feldzug gegen Jerusalem, Josaphats Kriege mit Moab, Ammon und Edom, Manasses' Gefangenschaft in Babylon, übergeht er mit Stillschweigen. Dagegen werden sämmtliche Könige genau nach ihrem religiösen Verhalten charakterisirt (z. B. 3 Kön. 11, 6; 15, 3), und über diejenigen, welche dem Gedeihen des religiösen Lebens besonders förderlich oder hinderlich gewesen (Salomon, Jeroboam, Achab, Joram, Ezechias, Josias), werden ausführliche Berichte gegeben. Neben den Königen stehen die Propheten als die Wächter über die Beobachtung des Gesetzes im Vordergrunde der Darstellung. Der Verfasser vergißt auch nicht, sein Thema wiederholt (z. B. 3 Kön. 9, 3—9; 11, 12. 33. 38) hervorzukehren, und gegen Ende des Werkes (4 Kön. 17, 7—23) legt er dasselbe in einem Ueberblick über Israels Geschichte, welcher dem Abschnitt Richt. 2, 7—23 durchaus analog ist, vollständig dar.

Außer den Quellen, welche der Verfasser gelegentlich nennt, haben demselben offenbar noch andere Geschichtsbücher, namentlich die in den Paralipomena (2 Par. 9, 29 ꝛc.) genannten Aufzeichnungen der Propheten zu Gebote gestanden. Seine Vorlagen hat er an vielen Stellen wörtlich benutzt. Dieß zeigt besonders der Abschnitt 4 Kön. 18, 13 bis 20, 9, der aus Is. 36—39 genommen ist. Wegen eines solchen Gebrauchs passen einzelne Ausdrücke des Buches nicht in den Mund eines Schriftstellers, welcher den Untergang Jerusalems und des Tempels erzählt (z. B. 3 Kön. 8, 8. 4 Kön. 14, 7), und nur als Wiederholung der Quellen kann 4 Kön. 18, 5 neben 23, 25 stehen. Auch die dialektischen Formen, welche in einzelnen Erzählungen (z. B. in der von der Sunamitin 4 Kön. 4, 8 ff.) vorkommen, sind jedenfalls aus den vorliegenden Berichten unverändert herübergenommen.

Der Abfassungszeit nach stammen die Königsbücher aus der Mitte der babylonischen Gefangenschaft. Die letzte Begebenheit, welche in den Königsbüchern erzählt wird, ist Joachins Befreiung aus der Gefangenschaft durch Evilmerodach im 27. Jahre nach seiner Wegführung (4 Kön. 25, 27—30). Demnach ist das ganze Werk erst nach dem 35. Jahr der babylonischen Gefangenschaft geschrieben; denn die Annahme, der Schluß sei etwa erst später zu der fertigen Schrift hinzugefügt worden, ist durch die Gleichheit der Sprache ausgeschlossen. Nun bildet gewiß nach dem leitenden Gedanken des Verfassers Joachins Freilassung einen bedeutsamen Schluß; allein als solcher wäre das Ende des Exils doch noch viel bedeutsamer gewesen, und wenn der Verfasser dieses nicht erwähnt, so hat er es offenbar nicht erlebt. Die Entstehung des Werkes ist also in die Zeit zwischen dem 35. und dem letzten Jahr der babylonischen Gefangenschaft zu verlegen. Hierzu berechtigt auch die Beschaffenheit des sprachlichen Ausdruckes, welcher ganz mit dem der exilischen Schriftsteller übereinstimmt. In dieser Zeit dürfte die Abfassung des Buches niemandem mit größerer Wahrscheinlichkeit zugeschrieben werden, als dem Propheten Jeremias, dem von Gott eine schriftstellerische Wirksamkeit angewiesen war (Jer. 30, 2; 36, 2), und dieser ist wohl mit Sicherheit als Verfasser der Königsbücher zu bezeichnen. Die Person desselben war in die Begebenheiten, welche den letzten Abschnitt der hier erzählten Geschichte bilden, so eng verflochten, daß es höchst auffallend erscheint, warum neben so vielen anderen Propheten von minderer Bedeutung der große Dulder nicht genannt wird. Dieß ist, wie in dem analogen Fall bei den Evangelien, nur dadurch zu erklären, daß Jeremias selbst diese Bücher verfaßt hat. Bei der Geschichtserzählung der Königsbücher werden daher auch gerade diejenigen Vorfälle hervorgehoben, auf welche sich Jeremias' prophetische Thätigkeit bezog (vgl. z. B. 4 Kön. 24, 1 und Jer. 25, 1 ff.; 2 Kön. 24, 7 und Jer. 46, 2 ff. u. s. f.). Aus Jeremias' persönlicher Sympathie erklärt sich dann auch die häufige Anführung der Propheten in der Geschichtserzählung. Ferner ist der wehmüthige Ernst, welcher die Königsbücher durchzieht, ganz dem Charakter von Jeremias' Weissagungsbuch entsprechend, und es ist wiederholt nachgewiesen worden, daß der sprachliche Ausdruck in ersteren die nämlichen Eigenthümlichkeiten besitzt, wie der in letzterem (s. Hävernick, Einl. II, 1, 171 ff.). Endlich enthalten Jeremias' Weissagungen als letztes Kapitel einen Abschnitt, der aus 4 Kön. 24, 18 ff. hergenommen ist. Diese Thatsache beweist, falls der Abschnitt nicht von Jeremias selbst hinzugefügt sein sollte, daß man schon zu alttestamentlichen Zeiten beide Bücher von dem nämlichen Verfasser herleitete. Wenn nun Jeremias den Schluß des Königsbuches (4 Kön. 25, 27—30)

geschrieben hat, so muß er freilich damals schon 90 Jahre alt gewesen sein; allein dieß ist gewiß kein Hinderniß für die obige Annahme. Auch kleine sprachliche Verschiedenheiten, welche zwischen den beiden genannten Abschnitten aufgesucht worden sind, können gegen die Identität des Verfassers nicht sprechen. Als positiver Zeuge schreibt der Talmud (Babâ bathrâ 15, 1) bestimmt dem Propheten Jeremias die Abfassung der Königsbücher zu, und diese Annahme wird immer mehr unter den Exegeten zur allgemeinen. (Vgl. Smith, A concise Dictionary of the Bible, Boston, 441.)

Die Glaubwürdigkeit der Königsbücher ist, innerlich betrachtet, ihres quellenmäßigen Charakters wegen über allen Zweifel erhaben und wird dadurch besonders gestützt, daß der Inhalt der Bücher, die meisten Wunder mit eingeschlossen, öffentlicher Natur ist und durch zahlreiche Zeugen controlirt werden konnte. Daß den Königen nicht auf Kosten der Wahrheit geschmeichelt worden ist, zeigt der erste Blick auf die freimüthige Darstellung, und die psychologische Wahrheit alles Erzählten ist einleuchtend. Nicht sogleich einleuchtend sind die inneren Gründe für einzelne der erzählten Wunder, z. B. 4 Kön. 1, 9 ff.; indeß wird man hier annehmen müssen, daß in der knappen Erzählung Manches als selbstverständlich vorausgesetzt ist, wovon wir keine Kenntniß haben. Ein Zweifel an der Wirklichkeit des Geschehenen wäre um so weniger berechtigt, weil kaum Ein altes Geschichtsbuch so viele äußere Bestätigungen gefunden hat, wie die Königsbücher. Schon in der heiligen Schrift geben die ganz selbständig und quellenmäßig abgefaßten Paralipomena sowie die Schriften der meisten Propheten Zeugniß von der Wahrheit des in den Königsbüchern Enthaltenen. Wie die alten Geschichtschreiber Berosus, Manetho, Menander, Dius dieß gethan, haben schon Josephus und Eusebius gezeigt. Einen Schatz solcher Beglaubigungen hat dann in den letzten Jahren die neue Kenntniß der alten ägyptischen, moabitischen und assyrischen Denkmäler geliefert. Die einzige Angabe über einen assyrischen König Phul, welche bisher noch nicht mit zweifelloser Sicherheit aus assyrischen Quellen bewahrheitet werden konnte, darf nach dem jetzigen Standpunkt der Wissenschaft auch nicht mehr als unrichtig bezeichnet werden (s. den betr. Art.). Die große Glaubwürdigkeit, welche nach allem diesem für die Königsbücher in Anspruch genommen werden muß, wird dadurch nicht aufgehoben, daß die chronologischen Angaben in denselben zum großen Theil unhaltbar sind. Die Abweichungen in der Synchronistik zwischen den Königen der beiden Reiche springen so in die Augen, daß sie von einem zu geschichtlicher Darstellung befähigten Verfasser nicht herrühren können; hier ist das Verderbniß, welchem der heilige Text in Bezug auf Namen und Zahlen durch die Abschreiber unterlegen ist, gar zu offenbar. Indeß fehlen bis jetzt die Mittel, eine richtige Zeitrechnung *für den Inhalt der Königsbücher* herzustellen, und so haben auch die mannigfachen Versuche, den Text der beiden Bücher in dieser Hinsicht zu corrigiren, noch keinen allgemein überzeugenden Erfolg gehabt.

In Bezug auf die Commentare zu den Königsbüchern ist das Nämliche zu sagen, wie bezüglich der Bücher Samuels. Außer den patristischen Commentaren von Ephräm und Theodoret und den älteren lateinischen Erklärungen von Cornelius a Lapide, Sanctius (mit Paralip.) 1625, Bonfrere 1643, Serarius (mit Paral.) 1617 sind auf katholischer Seite der Commentar von Dereser, 2. Aufl. Frankf. 1827, und Bayle, Les Livres des Rois, Paris 1879, 2 vols., zu nennen. Von protestantischer Seite erschienen, zum Theil in den bekannten Sammelwerken, zu den Königsbüchern allein Commentare von Keil, Moskau 1845 und Bibl. Comm. III, Leipzig 1864; [v. Schlüsser] u. d. T. Einl. in die BB. der Kön., Halle 1861; Bähr, Bielefeld 1868; Thenius, 2. Aufl. Leipzig 1868; G. Rawlinson in The Speakers Bible 1872; Lumby, London 1886. 1887; zu Samuel und den Königen in Spence's and Exell's Pulpit Commentary und von Klostermann in Strack und Zöcklers Kurzgef. Commentaren, Nördlingen 1887. [Kaulen.]

Königgrätz, Bisthum in Böhmen. Das befestigte Königgrätz, Hauptstadt des nach ihm benannten Kreises im Königreich Böhmen, liegt an der Mündung der Adler in die Elbe und hat 5700 Einwohner. Unter den vier Kirchen ragt die 1655 erbaute Cathedrale zum heiligen Geist hervor. Außer dem Diöcesan- und Knabenseminar, sowie einer theologischen Lehranstalt enthält es noch ein Obergymnasium, eine Realschule und eine Hauptschule mit Lehrerbildungsanstalt, drei Spitäler und ein Armeninstitut. Diese Stadt, Geburtsort von zwei berühmten böhmischen Gelehrten, Bohuslav Aloys Balbinus S. J. und Stanislaus Wydra (ersterer, geb. 1621, gab heraus: Epitome rer. Bohemic., Prag. 1673—1677, 2 foll.; Miscell. hist. regni Bohem., 3 foll., ib. 1679—1687; Bohemia docta, ib. 1676—1680, 3 voll.), wurde gegen Ende des 8. Jahrhunderts durch den Wladiken Dobroslaw erbaut; die Königin Elisabeth, Wittwe Rudolfs I., ließ sie mit Mauern umgeben, und von ihr erhielt sie den Namen Hradec Kralowe, d. i. Königin Gradetz (Hradium oder Gradium Reginae, Reginaegradecium, Gradecium), abgekürzt Königingratz und noch mehr abgekürzt Königgrätz. Als Kaiser Karl IV. den Bischofssitz in seiner geliebten Hauptstadt Prag zur Metropole erhob, wünschte er dieser zu ihrem höhern Glanze auch mehrere Suffraganate unterzuordnen. Daher stiftete er zu dem alten Suffraganbisthum Olmütz im J. 1354 ein neues in Leitomyschl (Litomislium), indem er den dortigen Prämonstratenserabt zum Bischof und die Canoniker des Stifts zu Domherren ernannte. Diese fromme Stiftung verfiel in den Hussitenstürmen den wüthenden Taboriten (1425), nachdem der Bischof und die Stadt lange treuen Wider-

stand geleistet. Von da an war das Bisthum Leitomyschl, dessen Besitzungen in die Hände weltlicher Herren gekommen waren, der Schauplatz fürchterlicher Verheerungen (s. d. Art. Husitenkriege); später wurde es der Sitz der böhmischen oder mährischen Brüder (s. d. Art.), welcher Name in neuerer Zeit durch den fanatischen Prager Pastor Kosfuth wieder neu aufzuleben droht. Kaiser Ferdinand III., der 1655 das Bisthum Leitmeritz (s. d. Art.) errichtete, unternahm es auch, die ehemalige Diöcese Leitomyschl wieder herzustellen; allein dieß war erst seinem Nachfolger, Leopold I., im J. 1664 auszuführen vorbehalten. Uebrigens wurde jetzt nicht mehr Leitomyschl, sondern Königgrätz zum Sitz des Bischofs auserwählt. Der Kaiser ernannte schon 1660 den Prager Benedictinerabt Matthäus Ferdinand Sobek von Bilenberg zum ersten Bischof; derselbe wurde jedoch erst 1664 präconisirt, wie auch die Erectionsbulle erst unterm 10. November 1664 erlassen wurde. Seine Nachfolger waren: Johann Friedrich von Waldstein (1673 bis 1675); Johann Franz Milcin von Talmberg (1676—1698); Godefredus von Kapoun und Svojkova (1699—1701); Tobias Johannes Becker (1702—1710); Johann Adam Graf Wratislaw von Mitrowitz (1711—1721); Wenceslaus Franz Karl von Kossin (1721—1731); Moritz Adolf Karl, Herzog von Sachsen-Zeitz (1732—1733); Joseph Graf Wratislaw von Mitrovitz (1733 bis 1753); Anton Petrus Prichovsky (1754—1763); Hermann von Bluemegen (1764—1774); Johann Andreas Kaiser (1775—1776); der fromme und freigebige Joseph Adam von Arco (1776—1780); Johann Leopold von Hay (1780—1794). Unter letzterem wurde dieses Suffraganbisthum der Metropole Prag, das ursprünglich nur aus den zwei von der Prager Erzdiöcese ausgeschiedenen Kreisen Königgrätz und Bidschov oder 8 Decanaten und 243 Pfarreien bestand, vergrößert, indem gemäß Anordnung Kaiser Josephs II. die Kreise Chrudim und Czeslau, beide gleichfalls bisher zur Erzdiöcese gehörig, dazu geschlagen wurden. Sein josephinisch gesinnter Nachfolger Maria Thaddäus von Trautmansdorff (1795—1815) wurde nachmals Erzbischof von Olmütz und Cardinal. Der fromme, gelehrte und wohlthätige Aloys Joseph Krakovsky von Kolowrat (1815—1831) wurde auf den fürsterzbischöflichen Stuhl von Prag erhoben. Sein Nachfolger Dr. Karl Borromäus Hanl, geb. 1782, consecrirt 1832, der Senior des österreichischen Episcopats, der am 7. October 1874 in einem Alter von 92 Jahren starb, war gleich musterhaft als Staatsmann wie als Diener Gottes. Zwei Jahre vor seinem Tode wendete er dem Knabenseminar die Summe von 20 000 Gulden zu und trug zur Renovirung der alterthümlichen Cathedrale 10 000 Gulden bei. Letztere wurde schon 1864 bei Gelegenheit der 200jährigen Jubelfeier der Errichtung dieses Bisthums (10. November) mit einer Auslage von etwa 45 000 Gulden einer Restauration unterworfen. Der gegenwärtige 18. Bischof ist Dr. Joseph Johann Ev. Hais, geb. 1829, präconisirt 5. Juli und consecrirt 8. October 1875. Er erwarb sich besonders viele Verdienste um die Aufnahme des Vereins der beständigen Anbetung des allerheiligsten Altarssacraments und um die Ausstattung armer Kirchen in seiner Diöcese mit Culterfordernissen. Seine Mensa in Gütern beträgt etwa 20 000 Gulden, Kammertaxe 445 flor. aur. Sein Sprengel zählt auf 218 Quadratmeilen 1 480 300 Katholiken und 54 500 Andersgläubige; 1875 waren darin 16 052 Protestanten, 14 059 Juden und 75 Confessionslose. Für die Katholiken bestehen 1 Erzdecanat, 34 Vicariatsbezirke (Decanate), 426 Curatbenefícien und 312 Kaplan- und Cooperator-Stationen. Ganz deutsche Stationen gibt es 93, ganz böhmische 326; die übrigen sind gemischt. Das Domcapitel zählt 3 Dignitäten, darunter einen infulirten Decan, 6 Canoniker und 6 Ehrencanoniker. Sein geringes Einkommen bezieht das Capitel gleichfalls aus Gütern. Weltpriester sind in der Diöcese 854, Ordenspriester 96; im J. 1873 waren ihrer noch 828 und 114. Erzogen werden die Priester im Knabenseminar, an der theologischen Lehranstalt und am Priesterseminar; letzteres, erst 1803 errichtet, hat 66 Alumnen. Oeffentliche Schulen bestehen gegen 600, daneben 18 Privatschulen. An Orden und Congregationen finden sich: Benedictiner in Braunau, Augustiner in Hohenelbe, Prämonstratenser in Seelau, Piaristen in Leitomyschl und Reichenau, Franciscaner in Arnau, Kapuziner in Chrudim und Opocno, Redemptoristen in Ketzelsdorf und Grulich, barmherzige Brüder in Kukus und Neustadt a. M.; dann weibliche: Ursulinen in Arnau, Kuttenberg, Böhm. Skalice und Grulich, Schulschwestern de N. D. in Königgrätz und sechs anderen Orten, barmherzige Schwestern 1. vom hl. Karl Borromäus in Sloupnice und Obora, 2. vom allerheiligsten Erlöser in Zleb. (Vgl. Bienenberg, Gesch. von Königgrätz; A. Frind, Kirchengeschichte Böhmens II, 110—117; Moroni XXXVII, 46 sqq.; G. Petri II, 126; Gams, Ser. Epp. 282. 286; Catalogus Cleri Dioecesis Reginae Hradensis.) [Neher.]

Königthum bei den Israeliten. Die Regierungsform, welche dem Volke Israel durch das Gesetz bestimmt wurde, war Theokratie (θεοκρατία, zuerst bei Josephus, C. Apion 2, 16): Gott selbst war sein König und Herrscher (vgl. Deut. 33, 5. Ex. 19, 5 ff.), und in ihm ruhte alle weltliche Machtfülle, die regierende, die gesetzgebende und die richterliche Gewalt. Diese Grundbestimmung schließt aber nicht aus, daß auch ein sichtbares, das unsichtbare repräsentirende Königthum bestehe, und das Gesetz hat nicht unterlassen, darüber das Nothwendige festzusetzen (Deut. 17, 14—20). Nur sollte diese Bestimmung nicht sofort zum Vollzug gebracht werden, damit durch die Vorstellung von einem endlichen und menschlichen Königthum die lebendige Idee des un

baren nicht getrübt oder gar verdrängt würde. Um diese künftighin bei der wirklichen Constituirung des irdischen Königthums zu wahren, bestimmt das Gesetz, zum König des Volkes dürfe nur der gesetzt werden, den Gott wählen werde; er müsse aus der Mitte der Brüder und dürfe kein Ausländer sein, weil ein solcher kein Bewußtsein von seiner Stellung im Volke Gottes haben konnte. Daß er aber mit diesem Bewußtsein erfüllt sein müsse, ist schon an sich klar und wird durch eine weitere Bestimmung ausdrücklich verlangt: „Wenn er sitzet auf dem Throne seines Königreiches, so lasse er sich eine Abschrift dieses Gesetzes machen und nehme dazu das Exemplar, das bei den Priestern aus dem Stamm der Leviten ist. Dieß habe er bei sich und lese darin alle Tage seines Lebens, damit er lerne den Herrn seinen Gott fürchten und alle seine Worte und Satzungen, welche im Gesetz befohlen sind, beobachten, und sein Herz erhebe sich nicht über seinen Bruder, und er weiche nicht weder zur Rechten noch zur Linken ab, damit er selbst, wie seine Söhne, auf lange über Israel herrsche." Durch diese Stelle ist zugleich das Verhältniß genau bestimmt, das der irdische König gegen das Gesetz und Gott den Herrn einzunehmen hat; er darf kein neues Gesetz geben, das von Gott gegebene hat ewige Geltung; er ist nur Vasall Gottes und Verwalter von dessen Königthum (ὑπηρέτης τῆς αὐτοῦ βασιλείας, Weish. 6, 4). Das sichtbare Königthum ist sonach durch das Gesetz nicht bloß möglich gemacht, sondern eventuell schon geordnet und normirt; näher betrachtet hat es eine Institution, deren Ausgestaltung schon in der Bestimmung des Volkes lag, nur geregelt. Das Königthum bildete ja einen Gegenstand der Verheißung an die Patriarchen (vgl. Gen. 17, 6. 16; 35, 11). In der Weissagung Jacobs (Gen. 49, 10) ist die Spitze aller Segnungen in ein glanzvolles, ewiges Königthum Juda's gelegt; die Institution erscheint schon hier wie vielfach bei den späteren Prophetien als Typus des messianischen Reiches. Es ist darum irrig, zu behaupten, Moses habe in dem Königthum nur ein nothwendiges Uebel erkannt, durch dessen Anordnung er den gänzlichen Abfall von Gott habe hindern wollen, sein Wunsch sei aber sicherlich die beständige Erhaltung der Republik gewesen (vgl. Michaelis, Mos. Recht I, § 54); oder das Königsgesetz sei geradezu unverträglich mit den übrigen staatsrechtlichen Bestimmungen Moses' (Kalthoff, Hebr. Alterthümer, Münster 1870, 296), so daß die Stelle Deut. 17, 14 bis 20 nicht von Moses herrühren könne. Als Hauptgrund hierfür wird das Betragen Samuels und des Volkes bei der ersten Königswahl (1 Sam. 8) angegeben. „Samuel hätte durch das Verlangen der Aeltesten nicht so in Unwillen gerathen können, wären sie durch eine schon von Moses gegebene Bestimmung dazu berechtigt gewesen." Das Wahre hingegen ist längst (z. B. von Calmet zu Deut. 17, 14) bemerkt worden. Samuel war nicht gegen *das Königthum an sich*, sondern gegen die Gesinnung, mit welcher dasselbe vom Volke verlangt wurde. Dieses wollte einen König statt des von Gott bestellten Richters; darin lag ein Unrecht gegen Samuel, sowie eine Sünde gegen den Herrn, der diesen gesandt. Das Begehren entsprang weiter dem sündigen Wahne, Gott sei ohnmächtig, ihnen zu helfen, und ihr Unterliegen sei nicht Folge des Abfalls von dem unsichtbaren König, sondern der mangelhaften Verfassung. Nach dieser Meinung sollte das Königthum eine Hilfe neben Gott werden (vgl. 1 Sam. 8, 5. 7. 8). (Vgl. Welte, Nachmosaisches 208 ff.; Hengstenberg, Beiträge ꝛc. III, 246 ff.) Die wiederholt gemachte wörtliche Rückbeziehung auf das pentateuchische Königsgesetz (1 Sam. 10, 24. 25), die eindringliche Hinweisung, daß Gott es sei, der ihnen den König gegeben, daß sie nur dann, wenn sie und der über sie herrschende König in treuem Gehorsam gegen Gott verharren, sich seiner Hilfe erfreuen werden (1 Sam. 12, 13—15), zeigt deutlich, wie Samuel sein Verfahren in Uebereinstimmung mit dem Gesetze wußte, sowohl wenn er das sündlich motivirte Verlangen mißbilligte, als wenn er das Verlangte gleichwohl bewilligte.

Die zwei ersten Könige, Saul und David, wurden durch göttliche Wahl zu ihrer Würde berufen (1 Sam. 9. 10. 16. 1 Par. 11). Dem Geschlecht Davids wurde die Herrschaft für alle Zeit zugesichert (2 Sam. 7, 12—16), und so ward im Reich Juda das Königthum erblich. Hatte der König mehrere Söhne, so ernannte er selbst aus diesen seinen Nachfolger (3 Kön. 1, 17 ff. 2 Par. 11, 22); gewöhnlich war dieß der Erstgeborene (2 Par. 21, 3). Auch im Reiche Israel, wo der erste König durch einen Propheten gewählt wurde (3 Kön. 11, 29 ff.), erscheint die Thronfolge erblich (4 Kön. 3, 1). Diese Ordnung wurde freilich, besonders in den Zeiten des staatlichen Verfalls, mannigfach gestört von Innen und von Außen (4 Kön. 21, 24; 23, 30. 34; 24, 17 u. a.). Wie die Priester, so wurde auch der König bei der Thronbesteigung feierlich gesalbt, bald vom bisherigen Herrscher, bald von den Aeltesten, bald von dem Hohenpriester im Tempel (1 Sam. 10, 1; 16, 13. 2 Sam. 5, 1—3. 3 Kön. 1, 39. 4 Kön. 11, 12). Die Salbung war ein Symbol, daß er Stellvertreter Gottes sei; er heißt daher der Gesalbte, der Gesalbte Jehova's, מְשִׁיחַ יְהוָה, מְשִׁיחַ (1 Sam. 24, 7. 11. 2 Sam. 1, 14. 16. Ps. 2, 2. Klagel. 4, 20 u. a.). Diese Salbung fand nicht bloß bei den „nicht exceptionsfreien Thronfolgern" (Winer), sondern sicherlich bei jedem Regenten statt, wenn sie gleich nur bei einigen (Saul, David, Salomon, Joas, Joachaz und im Reiche Israel von Jehu) ausdrücklich erwähnt wird. Bei der Salbung wurde ohne Zweifel das Diadem, נֵזֶר (2 Sam. 1, 10. 4 Kön. 11, 12), um das Haupt gebunden, die Krone, עֲטָרָה (2 Sam. 12, 30. Cant. 3, 11. Ez. 21, 26 u. a.), aufgesetzt und das Scepter, שֵׁבֶט, übergeben. Die übrigen Insignien der königlichen Würde waren der Thron, כִּסֵּא

(Spr. 16, 12, beschrieben 3 Kön. 10, 18 ff. 2 Par. 9, 17), und die prachtvolle Königstracht mit reichem Schmuck (Armbändern, 2 Sam. 1, 10, in späterer Zeit der Purpurmantel, 1 Mach. 10, 20. 62; 14, 43). Von anderen bei der Königsweihe üblichen Feierlichkeiten werden erwähnt das freudige Rufen des Volkes: „Es lebe der König!" (יְחִי הַמֶּלֶךְ, 1 Sam. 10, 24. 3 Kön. 1, 25. 34. 39 u. a.), Freudenmusik (3 Kön. 1, 40), Dankopfer (1 Sam. 11, 15. 3 Kön. 1, 25), Darbringung von Geschenken (1 Sam. 10, 27), das Setzen auf das Prachtpferd (3 Kön. 1, 38. 44), der Huldigungskuß (1 Sam. 10, 1). Nach einer durch Michaelis (Mos. Recht) aufgestellten und seitdem ziemlich allgemein gewordenen Ansicht hätte der König bei der Besteigung des Thrones eine Wahlcapitulation beschwören müssen, wodurch ihm von Seite des Volkes eine Beschränkung seiner königlichen Macht auferlegt worden sei. Diese, den modernen Staatsverhältnissen entnommene Theorie kennt aber die Bibel nicht; die dafür allegirten Stellen sind nicht beweisend. Der Bund, den David (2 Sam. 5, 3) mit den Stämmen bei ihrer Huldigung vor Gott schließt, ist ebenso wenig eine die königliche Macht beschränkende Wahlcapitulation, als der Bund, den der Hohepriester Jojada (4 Kön. 11, 17) bei der Salbung des Königs Joas zwischen Gott dem Herrn, dem Könige und dem Volke herstellt (vgl. Keil, Bibl. Comm. über das A. T. II, 3, 270). Die nöthige Beschränkung der Gewalt des theokratischen Königthums war durch die Natur der Sache selbst gegeben. Der König war ja nur Stellvertreter, Vasall Gottes, und das Königsgesetz (Deut. 17, 14 ff.) hatte auf positive Weise die Herrschergewalt geregelt. Dem Königthum stellte sich gleich im Beginn das Prophetenthum als Controle zur Seite. Saul war abhängig von Samuel; als er sich unabhängig machte, wurde er verworfen. Mit demselben Nachdruck, wie Samuel, verwalteten die späteren Propheten (z. B. Nathan, Isaias) ihr Mittleramt zwischen Gott und König und Volk; so lange daher und soweit der theokratische Herrscher ein lebendiges Bewußtsein seiner Würde und seiner Stellung hatte, war Despotismus nicht möglich. In der Wirklichkeit verlor sich allerdings dieses Bewußtsein häufig, wie die Geschichte der Könige in beiden Reichen zur Genüge zeigt.

Die Könige, als Träger der höchsten Gewalt, übten die Richterwürde in letzter Instanz (2 Sam. 15, 2. 3 Kön. 3, 16 ff.), das Begnadigungsrecht (2 Sam. 14), das Recht, Krieg und Frieden zu beschließen (1 Sam. 11, 5 ff.), und waren gewöhnlich Anführer im Kriege (1 Sam. 8, 20). Als Statthalter Gottes wollten sie auch Schutzherren und Förderer der Religion und des Cultus sein; so besonders David (2 Sam. 6, 1 ff.; 7, 1 ff.), Salomon (3 Kön. 5, 1 ff.; 8, 1 ff.), später Joas (4 Kön. 12, 4 ff.), Ezechias (4 Kön. 18, 4 ff.) und Josias (4 Kön. 23, 1 ff.). Nie aber war in der vorexilischen Zeit die priesterliche mit der königlichen Würde in Einer Person vereinigt (wie z. B. Justin [36, 3] behauptet: Mos apud Judaeos fuit, ut eosdem reges et sacerdotes haberent, quorum justitia religione permixta incredibile quantum coaluere, auch de Wette, Archäologie § 146); nur infolge außerordentlicher Verhältnisse ward dieß in den Zeiten der Machabäer möglich.

Der hohen Würde entsprechend war die Achtung, welche den Königen gezollt wurde: „Fürchte Gott", hieß es, „und den König" (Spr. 24, 21). Man näherte sich ihm unter tiefer, bis zur Erde gehender Verbeugung (1 Sam. 24, 9; 25, 23. 2 Sam. 9, 6; 19, 18. 3 Kön. 1, 16), stieg bei Begegnung mit demselben vom Reitthiere (1 Sam. 25, 23) und begrüßte ihn mit Segenswünschen (Dan. 2, 4; 3, 9; Joseph., Bell. Jud. 2, 1, 1). Die Lästerung des Königs galt als Gotteslästerung und ward wie diese mit dem Tode bestraft (3 Kön. 21, 10). Das Gedächtniß der guten Regenten blieb in Ehren; diese wurden in Jerusalem in den „Gräbern der Könige von Israel" beigesetzt (3 Kön. 2, 10; 11, 43; 14, 31); anderen widerfuhr diese Ehre nicht (2 Par. 28, 27; 26, 25). Den Todestag der Könige beging man mit Klaggesängen (vgl. 2 Par. 35, 25). Die israelitischen Könige waren aber auch ihrerseits nicht durch so schroffe Schranken vom Volke geschieden, wie dieß sonst im Alterthume der Fall war; sie zeigten sich oft unter dem Volke (2 Sam. 18, 4; 19, 8) und waren für jedermann leicht zugänglich (3 Kön. 3, 16; 20, 39. Jer. 38, 8 ff.).

Von den Personen des königlichen Hofstaates und der Beamtung sind als die bedeutendsten folgende zu nennen: 1. Der Reichsverweser oder Stellvertreter des Königs bei dem Volke (חֹכַן, welches Wort in der Beamtenliste Salomons, 3 Kön. 4, 2, ebenso wenig die Bedeutung „Hoherpriester, Priester" hat, wie die כֹּהֲנִים, 2 Sam. 8, 18, „Haus- oder Palastpriester, Hofkapläne oder geistliche Räthe" sind, sondern, wie die Chronik [1 Par. 18, 17] paraphrasirt, die Ersten zur Hand des Königs; vgl. Movers, Krit. Untersuchungen über die bibl. Chronik 301 ff.). Dieser ist als erster Beamter der geborene Freund und Rathgeber des Königs (רַב הַמֶּלֶךְ, 3 Kön. 4, 5) und sitzt ihm (nach orientalischer Sitte) wegen seiner Würde zunächst (vgl. Esth. 1, 14; 3, 1 u. a.). 2. Der Haushofmeister oder Minister des königlichen Hauses (אֲשֶׁר עַל הַבַּיִת oder נָגִיד עַל הַבַּיִת, 3 Kön. 4, 6; 16, 9. 4 Kön. 18, 18. Is. 22, 15). 3. Der Feldherr (שַׂר הַצָּבָא, אֲשֶׁר עַל הַצָּבָא, 2 Sam. 8, 16; 20, 23. 3 Kön. 4, 4. 1 Par. 27, 34), welcher bisweilen zugleich der Oberste der Leibwache ist (vgl. 2 Sam. 8, 18 mit 3 Kön. 4, 4). 4. Der Reichsannalist, Kanzler (מַזְכִּיר, 2 Sam. 8, 16; 20, 24. 3 Kön. 4, 3. 4 Kön. 18, 18. Is. 36, 3). 5. Die königlichen Secretäre (סֹפְרִים, Schreiber, 2 Sam. 8, 17; 20, 25. 3 Kön. 4, 3. 4 Kön. 12, 10; 19, 2; 22, 3 ff.), welche nicht in der Zeit Davids und Salomons (wie Michaelis, Mos. Recht III, § 176, und Studer, Zum Buch der

Richter 5, 14 annehmen), sondern erst unter Sedecias als Militärbeamte aufgeführt werden (vgl. Keil a. a. O. II, 2, 266). 6. Der Frohnmeister (אֲשֶׁר עַל הַמַּס, 2 Sam. 20, 24. 3 Kön. 4, 6; 12, 18). 7. Die Verwalter der königlichen Domänen, welche die verschiedenen Vorräthe, die Heerden u. s. w. unter Aufsicht hatten (1 Par. 27, 25—31). 8. Die zwölf über ganz Israel gesetzten Präfecten (נְצָבִים), welche die königliche Hofhaltung mit Lebensmitteln versorgten (vgl. 3 Kön. 4, 7 bis 19). 9. Der Kleidermeister (אֲשֶׁר עַל הַמֶּלְתָּחָה, 4 Kön. 10, 22). 10. Die königliche Leibwache, die Crethi und Plethi (σωματοφύλακες, Jos. Antt. 7, 5, 4), welche die Palastwache zu versehen hatten, aber zugleich die Execution der Todesurtheile und die Verbreitung der königlichen Befehle in den Provinzen besorgten (vgl. 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7. 23. 3 Kön. 1, 38. 44. 1 Par. 18, 17). Die Einkünfte der hebräischen Könige waren die Erträgnisse der Domänen, bestehend in Ackerland, Weinbergen, Oelgärten, Weidetriften u. a. (1 Sam. 8, 14. 1 Par. 27, 25—31. 2 Par. 26, 10. Ez. 45, 7); Regalien (nach Amos 7, 1 gehörte dem Könige die erste Schafschur); die ordentlichen Abgaben, vorzüglich die Zehnten (1 Sam. 8, 15; 17, 25; s. d. Art. Abgaben bei den Hebräern); Geschenke der Unterthanen, die im Orient häufig und reichlich gegeben wurden (1 Sam. 10, 27; 16, 20. 3 Kön. 10, 25; vgl. Herod. 3, 89). Den Königen mußten Frohndienste geleistet werden (1 Sam. 8, 12. 3 Kön. 5, 13); unter Umständen wurden außerordentliche Steuern erhoben (4 Kön. 23, 35. Kopfsteuer, 4 Kön. 12, 4); von der im Kriege gemachten Beute blieb dem Könige ein großer Theil (2 Sam. 8, 2 ff.), und ebenso gehörten ihm die confiscirten Güter (2 Sam. 16, 4. 3 Kön. 21, 16). [König.]

Koheleth, s. Ecclesiastes.

Kohlbrügge, Hermann Friedrich, Gründer der niederländisch-reformirten Gemeinde in Elberfeld, wurde am 15. August 1803 in Amsterdam geboren. Anfänglich gehörte er dem lutherischen Bekenntnisse an und wurde Hilfsprediger der in seiner Vaterstadt wiederhergestellten lutherischen Gemeinde. Bald aber überwarf er sich mit seinem rationalisirenden Pastor und mußte, weil „seine Anschauungen zu schwärmerisch seien", seine Stelle aufgeben. Er ging nun nach Utrecht, erlangte daselbst den Doctorgrad der Theologie und widmete sich längere Zeit dogmengeschichtlichen Studien. In ihrem Verlauf gelangte er allmälig zur calvinischen Abendmahlslehre und zu einer Auffassung der Prädestination im Sinne der Dordrechter Synode (s. d. Art.); doch wurde seine Bitte um formelle Aufnahme in die reformirte Kirche abgeschlagen. Auf einer Reise kam er 1834 nach Elberfeld, predigte öfter in den religiös bewegten Gemeinden des Wupperthales und gewann nicht unbedeutenden Anhang, bis die preußische Regierung ihm die Kanzel verbot. Er kehrte nun nach Utrecht zurück, *blieb aber mit den deutschen* Freunden in Verbindung und ermunterte sie in ihrem Widerstande gegen die ihnen aufgedrungene neue preußische Kirchenordnung und Agende. Als nun 1845 ein Theil der Reformirten aus der Landeskirche ausgetreten war, kam Kohlbrügge wieder nach Elberfeld und vereinigte die Separirten zu einer mit den Reformirten der Niederlande in Verbindung stehenden „niederländisch-reformirten Gemeinde". Diese erhielt 1847 auch die staatliche Anerkennung. Als Bekenntnißschriften derselben wurden der Heidelberger Katechismus und die Confessio belgica (s. d. Art.) angenommen; die Verfassung der Gemeinde ruht auf rein presbyterialer Grundlage ohne jegliche Beziehung zu einem staatlichen Consistorialwesen. Das Presbyterium ordinirte 1848 den Stifter zum Pastor. Kohlbrügge leitete die Gemeinde in strenger Abgeschlossenheit von den übrigen Secten des Wupperthales bis zu seinem Tode, welcher am 5. März 1875 erfolgte. (Vgl. Histor.-pol. Blätter XLII, 449 ff.; Herzogs Realencykl. f. protest. Theol., 2. Aufl. VIII, 110 ff.; Allg. deutsche Biogr. XVI, 432 ff.) [Streber.]

Kohler, Hieronymus, ein Schwärmer aus Brügglen im Canton Bern, Stifter der Brüggler Secte, wurde den 16. Januar 1753 auf Befehl des Schultheißen, des Kleinen und des Großen Raths von Bern öffentlich hingerichtet, und zwar an einem Pfahle erwürgt und dann verbrannt „als Verführer, Betrüger und abscheulicher Gotteslästerer". Das Todesurtheil hebt folgende sieben Punkte als die Hauptverbrechen des Schwärmers hervor: „1. Daß er sich eines außerordentlichen Berufs und Erleuchtung, wie auch sonderlicher hohen Offenbahrungen, und unmittelbahren Umgangs mit Gott und unserem Heyland berühmet. 2. Sich und seinen Bruder Christian Kohler, vor die zwey Zeugen der Offenbahrung Joh. Cap. 11 ausgegeben. 3. Gottes Gerichte und der Welt Ende etliche mahl auf Zeit und Tage vorgekündet, mit Beyfügen, daß er alsdenn Gott werde helffen die Welt richten. 4. Daß er gelehret: Wer nicht ihn und seine Lehre annehme, werde nimmermehr seelig werden. 5. Daß die Sünden wider den Sohn Gottes können Vergebung erlangen, was aber wider sie, Kohler und die Elßbet Kißling, geredet werde, könne in Ewigkeit nicht vergeben werden. 6. Das Lesen, Beten und andere Christliche Uebungen taugen nichts; das Predigtgehen sey auch nichts werth, zumal die Predicanten nur Schriftgelehrten seyn, aber kein Leben haben, ja alle die, so in die Kirche gehen, seyn verdammt. 7. Hingegen können die Begnadeten ohne Abbruch ihrer Seeligkeit thun, was sie wollen. Unter andern gehe das Verbot der Hurerei nur die an, so annoch unter dem Gesetze seyn, diejenigen aber nicht, so unter der Gnade stehen." Kohlers Anhänger, insbesondere die vielen von ihm verführten Frauenspersonen, erwarteten zuerst seine Auferstehung am dritten Tage, dann verehrten sie ihn als seligen Martyrer. (Vgl. Neue Beiträge von theologischen Sachen. Auf das Jahr 1753 [Leipz.], 848 ff. Auf d. Jahr 1754, 130 ff.) [Fritz.]

Kollonitsch (Kollonich, Collonics), ein österreichisches Adelsgeschlecht, erstand im 13. Jahrhundert in Croatien und schloß sich im 16. Jahrhundert der Reformation an. Ein Glied dieses Geschlechtes, Ernst Freiherr von Kollonitsch, der tapfere Vertheidiger der Festung Komorn, trat 1621 infolge einer wunderbaren Heilung, welche er in der Wallfahrtskirche Hoheneich in Niederösterreich erlangt hatte, zur katholischen Kirche zurück. Wegen seiner militärischen Verdienste wurde er 1637 in den Grafenstand erhoben. Sein Tod erfolgte 1639 zu Wien. Von seinen Söhnen und Enkeln sind hier zu nennen:

1. Leopold Karl, Cardinal und Primas von Ungarn, geb. zu Komorn am 26. October 1631 als Sohn des genannten Ernst aus dessen zweiter Ehe mit Anna Elisabeth, Freiin von Kuefstein. Leopold besuchte die Universität Wien und wurde Edelknabe am Kaiserhofe, trat dann in den Johanniterorden und nahm an den Türkenkriegen Theil. Er zeichnete sich in einer Seeschlacht bei Candia aus, wo er als der Erste auf ein türkisches Schiff sprang und die christliche Fahne aufpflanzte. Ebenso that er sich 1655 in den Dardanellen hervor. Trotz seiner Jugend wurde er zum Castellan von Malta befördert, erhielt dann 1656 die Ordenscommenden Mailberg in Niederösterreich und Eger in Böhmen; an Stelle der letztern trat später Michalup in Böhmen. Als er 1657 in seine Heimat zurückkehrte, wurde er kaiserlicher Kämmerer und Landstand für Niederösterreich. Nach einigen Jahren wünschte Kaiser Leopold I. seine Talente für Ungarn zu verwenden und trug ihm 1666 das Bisthum Neutra an. Leopold studirte nun Theologie und empfing 1668 die Priesterweihe und einige Monate später vom Nuntius Pignatelli die Bischofsweihe. Die politischen Zustände Ungarns veranlaßten ihn, sein Bisthum Neutra schon 1670 mit der Diöcese Wiener-Neustadt zu vertauschen; doch blieb er den ungarischen Verhältnissen nicht ferne und versah eine Zeitlang die Stelle des Präsidenten der ungarischen Kammer (Finanzministers). Als Bischof zeigte er sich voll apostolischen Eifers, predigte gerne, war Tag und Nacht bereit, den Sterbenden beizustehen, und brachte Hilfe und Trost im Pestjahre 1679. Seine größten Verdienste erwarb er sich, als die Türken 1683 Wien belagerten. Er hielt den Muth der Soldaten aufrecht, sorgte für die Verwundeten und Ruhrkranken in den Spitälern, trat der wucherischen Preissteigerung der Lebensmittel entgegen und setzte, indem er seine eigenen Güter und die nach Wien geflüchteten Kirchenschätze verpfändete, den Commandanten Starhemberg in die Lage, den Sold an die Truppen zu entrichten. Als Kara Mustapha von der Thätigkeit des Bischofs hörte, schwur er, nach der Einnahme der Stadt ihm eigenhändig den Kopf abzuschlagen. Freilich kam die Sache anders, und Kollonitsch erhielt später den Kopf des erdrosselten Großveziers zugesandt. Als dann nach der Flucht der Türken ihr reiches Lager von den Siegern geplündert wurde, eilte auch Kollonitsch hinaus, um die eines Bischofs würdige Beute zu machen. Er sammelte in den Zelten eine Menge kranker und hungernder Kinder, welche ohne ihn dem Tode verfallen wären. Lange wurden sie durch ihn verpflegt und dann theils in Bürgerhäusern untergebracht, theils in Studienanstalten erzogen. Auch später wurde er nicht müde, von den Kriegsschauplätzen Kinder zu sammeln und zu erziehen. Papst Innocenz XI. unterstützte ihn in diesem Werke mit Hilfsgeldern. Im J. 1685 wurde Kollonitsch Bischof von Raab und Cardinal, 1689 zugleich Erzbischof von Kolocza, dann 1695 Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn. Auch in dieser Stellung bewies er eine unbegrenzte Mildthätigkeit gegen die Opfer des Krieges und eine überaus große Sorge für die Soldaten. Er baute Spitäler in Preßburg, Raab, Komorn, Gran und Ofen, immer vom Papste und von ungarischen Bischöfen reichlich unterstützt. Ebenso förderte er den Orden der Trinitarier zur Loskaufung der christlichen Gefangenen und sammelte persönlich Almosen für diesen Zweck. Nicht wenig sorgte er auch für eine Neuordnung aller Verhältnisse in den ungarischen Gebieten, welche aus der Herrschaft der Türken befreit worden waren. Seine Denkschrift „Das Einrichtungswerk des Königreichs Ungarn“ (1689) bezweckte eine Hebung der wahrlosten Rechtspflege, Colonisation des Landes, Gründung von Schulen und Ordnung der Finanzen. Er wurde aber theils wegen des ausgesprochen katholischen Charakters, den sein Entwurf trug, theils wegen Beschränkung adeliger Vorrechte von den ungarischen Magnaten auf's Heftigste verfolgt und sah in dem von Frankreich angestifteten Aufstand der Ungarn 1701 einen Theil seines Wirkens wieder vernichtet. Doch waren durch seine Bemühungen wenigstens Hunderttausende von Griechen in Ungarn zur Union mit Rom gebracht worden. Kollonitsch starb zu Wien, wo ihn seine Stellung als Staats- und Conferenzminister festgehalten hatte, am 20. Januar 1707 und wurde in der Jesuitenkirche zu Preßburg beigesetzt. (Vgl. Wurzbach, Oesterr. Biogr. XII, 362 ff.; F. Maurer, Cardinal Leopold Graf Kollonitsch, Primas von Ungarn, sein Leben und sein Wirken, Innsbruck 1887.)

2. Sigismund, Erzbischof von Wien, ein Neffe des Vorigen, war der Sohn des Grafen Sigismund Kollonitsch und der Freiin Elisabeth von Speidel. Er wurde am 30. Mai 1676 geboren und von seinem Oheim den Jesuiten zu Neuhaus in Böhmen anvertraut. Die Theologie vollendete er in Rom, erhielt 1699 die Priesterweihe, wurde Domherr in Gran und 1708 Bischof von Waitzen. Er bemühte sich, in seiner Diöcese die Nachwehen der Türkenkriege zu beseitigen, stiftete ein Piaristencollegium und ein Seminar zur Heranbildung des Clerus, vermehrte die Zahl der Domherren und verbesserte die Einkünfte derselben. Im J. 1716 berief ihn Karl VI. als Fürstbischof nach Wien. Schon längst hatte das Kaiserhaus gewünscht, daß

Wien zum Erzbisthume erhoben werde. Durch die Bemühungen des neuen Bischofs kam die Angelegenheit zur Ausführung; Innocenz XIII. erhob durch eine Bulle vom 10. October 1722 Wien zum Erzbisthume und unterstellte ihm Wiener-Neustadt als Suffraganbisthum. Kollonitsch erhielt 1727 das Cardinalat und nahm 1730 und 1740 am Conclave Theil. Gleich seinem Oheime übte er unausgesetzt Werke der Barmherzigkeit, so daß er selbst seinen Garten den Armen überließ; er stiftete ein Piaristencollegium auch auf seinem Privatgute Freiberg in Steiermark, sorgte für würdige Gottesdienstordnung und Einhaltung der Sonntagsruhe. Nach einem segensreichen und frommen Leben verschied er am 12. April 1751 und wurde im Stephansdome begraben. (Vgl. X. Schier, Die Bischöfe und Erzbischöfe von Wien, Graz 1786, 109 ff.)

3. Leopold Ignaz, ein Bruder des Genannten, trat in den Carmelitenorden, wurde Missionar in Indien und als solcher Titularbischof von Anastasiopolis.

4. Ladislaus, Erzbischof von Kolocza, war der Sohn des Freiherrn Ladislaus von Zay und der Gräfin Maria Eleonora von Kollonitsch. Sein Vater wurde von seinem Schwiegervater, dem Grafen Sigismund Kollonitsch, adoptirt und nahm nun den Namen dieser Familie an, der auch auf den Sohn überging. Dieser wurde am 7. December 1736 geboren. Er widmete sich dem geistlichen Stande, wurde Domherr in Olmütz, 1774 Bischof von Siebenbürgen, 1781 von Großwardein, 1788 Erzbischof von Kolocza. Seine Mildthätigkeit gegen die Armen und die Klöster erwarb ihm den Namen des Almosenpflegers. Ebenso opferwillig zeigte er sich dem Kaiserhause gegenüber, als die Kriege gegen Napoleon die Kassen erschöpft hatten. Er starb am 23. April 1817. (Vgl. Ehrentempel der kath. Geistl., Wien 1845, 129.) [J. Maurer.]

Kolluthianer, eine Secte, welche sich während der arianischen Wirren in Alexandrien bildete. Kolluthos, ihr Urheber, hatte unter Bischof Alexander auf der gegen Arius 320 oder 321 gehaltenen Synode als der erste der alexandrinischen Presbyter in die Verurtheilung des Arianismus feierlich eingestimmt (Migne, PP. gr. XVIII, 577), trennte sich aber, nachdem der hl. Athanasius 328 Bischof geworden war, von seinem neuen Oberhirten und bildete eine besondere Partei. Er ging so weit, daß er, obwohl er selbst nicht Bischof war, viele seiner Anhänger zu Priestern weihte, unter ihnen den berüchtigten Ischyras. Zur Zeit, als der hl. Athanasius seine Apologie gegen die Arianer schrieb, war Kolluthos bereits gestorben. Der Heilige erwähnt aber die noch bestehende Partei der Kolluthianer und erzählt, daß er die angeblich geweihten Priester in den Laienstand zurückgewiesen habe (Apol. c. Arian. c. 12. 75). Ueber den Lehrinhalt der Secte berichtet der hl. Epiphanius nur, daß die Kolluthianer Falsches und *Verkehrtes lehrten* (Haer. 69, 2); Philastrius (Haer. 31) und nach ihm der hl. Augustin (Haer. 65) erwähnen, sie hätten gesagt, Deum non esse factorem malorum. Demnach scheinen sie dem altägyptischen Dualismus gehuldigt und die mannigfachen Uebel und Leiden, welche den Menschen treffen, auf ein böses Princip zurückgeführt zu haben. (Vgl. Gotti, Veritas relig. christ. II, Ven. 1750, 248 sq.; Natal. Alex., Hist. eccl., Bingii 1787, VII, 100 sq.) [Streber.]

Kollyridianer, s. Antidikomarianiten.

Kolocza, Kirchenprovinz in Ungarn, umfaßt außer dem im Süden Ungarns gelegenen Erzbisthum gleiches Namens die im südöstlichen Ungarn gelegenen Bisthümer Csanád und Großwardein, weiter das Bisthum Siebenbürgen im gleichnamigen Großfürstenthum, endlich das (Titular-) Bisthum Knin oder Tinia. — 1. Erzdiöcese Kolocza-Bacs (Colocensis et Bacsiensis). Die am linken Ufer der Donau gelegene Stadt Kolocza (auch Kalocsa, Colocza, Colocia, Coloza, ad Statuas Colossas, Colossae. Statuae) erhob der heilige König Stephan im J. 1000 zum Sitz eines Bischofs und baute daselbst eine großartige Cathedrale zu Ehren der Himmelfahrt Mariä. Als ersten Bischof ernannte er Anastasius oder Astericus, den einstigen Mönch von St. Alexius zu Rom und ersten Abt des Benedictinerstiftes St. Martinsberg; derselbe holte für ihn die heilige Krone vom Papst Sylvester II. ein und ward bei dieser Gelegenheit zu Rom zum Bischof geweiht. Astericus erlangte später als Verweser des Erzbisthums Gran den Titel eines Erzbischofs und kommt als solcher 1007 auf dem Frankfurter Concil vor, hat aber diese Würde auf seine Nachfolger nicht vererbt. Der ursprüngliche Sprengel wurde schon 1094 geschmälert durch die Ausscheidung des Erzbisthums Bacs und dann abermals 1229 durch die Gründung des Syrmier Bisthums (s. d. Art. Agram). Bacs, Bač, Bacsia, Bachia, auch Autiana, ehemals königliche Freistadt, heute nur Marktflecken in österreichisch Serbien, Comitat Zombor, District Neusatz, am Mosztonga, mit 3200 Einwohnern, soll nach Einigen schon unter König Stephan, als er seinen Vetter Gyula bekriegte und Siebenbürgen an Ungarn brachte, um 1003 Bischofssitz geworden sein; nach Anderen aber und wahrscheinlicher hat erst der hl. König Ladislaus diesen Sitz zu Ausgang des 11. Jahrhunderts errichtet (Moroni IV, 10 sq.). Der erste bekannte Bischof ist Fabianus um 1094, dem Gregor (1113—1130) und dann Francica oder Franciscus (1131 bis 1134) folgte. Auf dem Nationalconcil zu Gran im J. 1114 unterschrieben folgende Suffraganbischöfe des Archiepiscopus Baachiensis: Zagrabiensis, Transsilvaniensis, Varadiensis, Csanadiensis, Sirmiensis. Schon im J. 1135 wurde diese Metropole mit dem Bisthum Kolocza canonisch vereinigt und letzteres zum Erzbisthum erhoben, welches seitdem den obigen Doppeltitel führt. Die Notit. Coelestin. hat bereits diese

Suffraganen des Archiepiscopus Colocensis et Bacciensis: Ultrasilvanus seu Transsilvanus, Zagrabiensis, Varadiensis seu Varcadrensis, Chenadiensis seu Cenadrensis; die unter Papst Johann XXII. gefertigte Notitia hat überdieß noch Wisemburgensis, Sirmiensis et Bosniensis. Zu Anfang dieses Jahrhunderts unterstanden der Metropole Kolocza noch die Bisthümer Backow, Großwardein, Agram, Siebenbürgen, Csanád, Bosnien und Syrmien. Nach Backow oder Baku, Bacovia, Backovia, einer Bezirksstadt südwestlich von Jassy, einer einst ansehnlichen, heute sehr herabgekommenen Stadt, verlegte Papst Clemens VIII. im J. 1592 (al. Urban VIII. um 1627) den Bischofssitz Ceretum, Szereth, dessen Oberhirten meist zu Lemberg residirten. Seit 1841 wird dieser Sitz in dem Annuario Pontificio nicht mehr aufgeführt, nachdem schon seit 1814 kein Bischof mehr verzeichnet wurde (Le Quien III, 1117—1118; G. Pray II, 33—35; Moroni IV, 24. LXXXVII, 193 sqq.). Nachdem auch Agram 1853 Metropole geworden, verblieben bei Kolocza nur die Eingangs genannten Suffraganstühle. Von den Erzbischöfen sind folgende hervorzuheben: Ugrinus oder Hugolinus, erhielt 1219 das Pallium, gründete 1234 das große Hospital und wurde in der Schlacht bei Sajó von den Tataren erschlagen (1241). Paul Tomory (Tomorhaeus), ein tapferer Krieger, bevor er in den Franciscanerorden trat und Bischof geworden war (1523), wurde mit päpstlicher Bewilligung von den Landständen mit der Beschützung der von den Türken beunruhigten Grenzen beauftragt und von König Ludwig II. zum General der Armee gemacht, fiel aber in der blutigen Schlacht zu Mohacs 29. August 1526. Georg Draskovich, vorher Bischof von Fünfkirchen und Agram, dann Kanzler von Ungarn und k. k. Gesandter beim Tridentinum, wurde 1572 auf diesen Stuhl promovirt und 1585 mit dem Purpur geschmückt, starb aber schon 1587 im 62. Lebensjahre. Auf Ladislaus Kollonitsch (1788—1817, s. d. Art.) folgte Petrus Klobusiczky (1822 bis 1843), dann Franz Nadasdy (1845—1851) und Joseph Kunszt (1852—1866). Letzterer hielt im September 1863 ein Provinzialconcil (Acta et Decreta Concilii Provinciae Colocensis, Coloczae 1864). Nach dem frühen Tode des neu ernannten Joseph Lonovics, vorher Bischofs von Csanad, folgte (nach Gams als 95.) Erzbischof Dr. Ludwig Haynald. Er war 3. October 1816 zu Szecseny im Neograder Comitat geboren und führte von seiner zu Gran 1839 erhaltenen Priesterweihe an verschiedene geistliche Aemter mit solcher Umsicht, daß er 1851 zum Bischof von Hebron i. p. i. und Coadjutor des altersschwachen Bischofs von Siebenbürgen, Nicolaus Kovacs von Tasnád, ernannt wurde. Diesem folgte er am 15. October 1852 und leitete das Bisthum Siebenbürgen bis zum Jahre 1864. In dieser Stellung bewies er sich wie als Vorkämpfer der verbrieften Rechte des Landes, so besonders auch als eifrigen Diener der Kirche und als Bischof im edelsten Sinne des Wortes. Wiewohl sein Bisthum eines der ärmsten im gesegneten Reiche des hl. Stephan war, verstand er es dennoch, mehr als 300 000 Gulden für wohlthätige und gemeinnützige Zwecke zu erübrigen. Unter dem Ministerium Schmerling-Nadasdy, dessen liberalen Bestrebungen er energisch entgegentrat, sah er sich zur Demission veranlaßt. Der Papst promovirte ihn darauf zum Erzbischof von Carthago i. p. i. (22. September 1864), konnte ihn jedoch schon 17. Mai 1867 als Erzbischof von Kolocza präconisiren; Cardinal wurde er am 12. Mai 1879 mit dem Titel S. Maria degli Angeli. Als Erzbischof hielt er fast jedes Jahr eine Diöcesanconferenz mit seinem Clerus, spendete 1874 zur Vermehrung des Pensionsfond für Emeriten 10 000 Gulden und gründete einen Diöcesanunterstützungsfond, dem er jährlich 20 000 Gulden zuwendete. Vom Kaiser erwirkte er auch die Bewilligung, daß die Verpflichtung, die genannte Summe jährlich für diesen Fond beizutragen, ebenso auf seine erzbischöflichen Nachfolger ausgedehnt werde. Auch hier hat er viel mit den liberalen Elementen seines Sprengels zu kämpfen. So wollte er 1873 in M. Theresiopel ein mit einer Mädchenerziehungsanstalt und Schule verbundenes Frauenkloster im Voranschlage von 40 000 Gulden stiften, wurde aber von den Vätern der Stadt abgewiesen. In demselben Jahre überließ er dann die ganze Grundentlastungssumme (60 000 Gulden), die er als ehemaliger siebenbürgischen Landesbischof für die Herrschaft dieses Bisthums nachträglich erhielt, zu Kirchen- und Schulzwecken der siebenbürgischen Diöcese. Seine Erzdiöcese dehnt sich über das Bacser und einen Theil des Pester Comitats aus und zählt 500 500 Katholiken und 230 000 Andersgläubige; im J. 1865 waren daselbst 438 490 Katholiken, 8492 unirte Griechen, 117 867 schismatische Griechen, 39 Armenier, 59 444 Lutheraner, 40 663 Reformirte und 15 640 Juden (1887 schon 22 000 Juden). Das Metropolitancapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, dazu 4 Actual- und 8 Titularcanoniker, neben 8 Titularabteien 10 Titularpropsteien, in 3 Archidiaconaten und 10 Vicearchidiaconaten 113 Pfarreien mit 180 Filialkirchen und 43 Kapellen mit abwechselndem Gottesdienste, 253 Priester und 64 Ordensgeistliche. Die Stadt Kolocza hatte im J. 1881 ungefähr 16 000 Einwohner. Mit dem Priesterseminar ist eine theologische Lehranstalt verbunden. Daneben besteht ein Knabenseminar, sowie ein Emeriten- und ein Deficientenhaus. Von Regularen gibt es in dem Erzbisthum: Jesuiten mit einem Collegium zu Kolocza; Cistercienser in Bájà; Franciscaner zu Bájà, Bacs und Theresiopel; dann barmherzige Schwestern in Kolocza und arme Schulschwestern de Notre Dame (vom Erzbischof Kunszt eingeführt, wie die barmherzigen Schwestern), in 11 Orten. Von Schulen bestehen:

ein erzbischöfliches Lyceum (theologische Lehranstalt); ein achtklassiges Gymnasium mit einem Convict für 60 Zöglinge, von Erzbischof Kunszt gestiftet und unter Leitung der Jesuiten gestellt; Obergymnasien zu M. Theresiopel und Bájà; mehrere Vereine und Wohlthätigkeitsanstalten. (Vgl. M. Horvath, Natales Archiep. Coloc., Bud. 1746; St. Katona, Hist. Metropol. Eccl. Coloc., 2 voll., 1800; G. Pray II, 1—86; Moroni XIV, 251 sqq.; Gams, Ser. Epp., 371 sq.)

2. Diöcese Csanád (Csanadiensis). Nach seinem Siege über den übermüthigen Fürsten Achtum oder Achton errichtete der heilige König Stephan in dessen Residenzstadt Morossena oder Morissena, später Chonadia oder Csanodia, auch Cenad, heute Csanád, in österreichisch Serbien, am Maros, im J. 1035 einen Bischofssitz. Zugleich baute er hier eine Kirche und ein Kloster zu Ehren des heiligen Apostels Petrus. Erster Bischof wurde der edle Venetianer Gerardus, der sich lange weigerte, das Bisthum anzunehmen, und erst 1037 consecrirt wurde. Er war früher Abt zum hl. Georg in Venedig, dann Einsiedler zu Bakony-Bél (Diöcese Veszprém) im Bakony-Wald. Dieser sehr gelehrte Mönch, der noch als solcher fünf Jahre lang in Bologna studirt hatte, war Erzieher des Sohnes des hl. Stephan, des Prinzen Emmerich (gest. 1031), gewesen. Kaum Bischof geworden, gründete er in Csanád eine Schule, aus der viele segensreich wirkende Glaubensboten hervorgingen. Dieser apostolische Mann sah seine unsäglichen Mühen unter den maßlos rohen Heiden und Halbchristen mit schönem Erfolge gekrönt und stand hochgeehrt da, so daß selbst der Usurpator Samuel es nicht wagte, Hand an ihn zu legen, so streng er diesem auch entgegentrat (Damberger, Synchronist. Gesch. VI, 235). In der Vatha'schen Christenverfolgung erlangte er die Martyrerpalme, indem er durch die zum heidnischen Aberglauben zurückgekehrten Ungarn in der Nähe von Ofen, wohin er zu einem Reichstage reisen wollte, vom Blocksberge (Mons S. Gerardi) am 24. September 1047 herabgestürzt wurde. Schon im J. 1082 billigte Gregor VII. auf den Wunsch des Königs Ladislaus und der ungarischen Nation die Verehrung des hl. Gerardus mit der des heiligen König Stephan und des Prinzen Emmerich, deren heilige Leiber am 20. August 1083 feierlich erhoben wurden (vgl. Ignat. Com. de Batthyany, Episc. Transsylv., Acta et Scripta S. Gerardi, Albo-Carolinae 1790). Nach seinem Tode erlitt das Bisthum schwere Schicksalsschläge, namentlich im 15. und 16. Jahrhundert durch die Türken, welche Stadt und Land meist in Händen hatten und erstere 1573 ganz zerstörten. Der Sitz des Bischofs wurde deßhalb 1574 nach Szegedin verlegt, die Bischöfe waren aber bis zum 18. Jahrhundert nur mehr Bischöfe in partibus infidelium. Erst nachdem die Oesterreicher 1716 den sogen. Banat den Türken wieder entrissen hatten, konnte Kaiser Karl VI. *diesen Sitz restituiren*. Bischöfliche Residenzstadt wurde jetzt Temeswar, wo auch ein griechisch-orientalischer Bischof residirt. Uebrigens mußte der Bischof sich erst wieder eine Diöcese bilden, denn damals gab es keine einzige katholische Gemeinde mehr in diesen Gegenden. Noch 1784 zählte die ganze Diöcese Csanád nur 113 000 römische Katholiken; seitdem aber vermehrte sich deren Zahl bis 1846 bereits auf 435 000. Die letzten Bischöfe waren: Ladislaus Köszeghy de Remete (1800 bis 1828); Anton von Török (1830—1832); Dr. Joseph Lonovics von Krivina (1834—1848). Letzterer war 1793 zu Miskolcz geboren, ward Cleriker in der Erzdiöcese Erlau und daselbst bald Domherr und war schon als Capitulardeputirter seiner Metropolitankirche auf den Landtagen wegen seiner tiefen Gelehrsamkeit und hinreißenden Beredsamkeit die vorzüglichste Stütze der damals hart bedrängten ungarischen Kirche. Bald nach Uebernahme der Csanader Diöcese (präconisirt 23. Juni 1834) forderte er den Curatclerus auf, den Unterhalt der dienstunfähigen Priester durch Gründung eines eigenen Emeritenfonds sicherzustellen. Ende 1835 waren schon 10 000 Gulden gezeichnet, und 1886 betrug der Fond 193 000 Gulden, so daß jeder Pensionär jährlich 600 Gulden und jeder kranke Kaplan täglich einen Gulden erhält. Wie in kirchlicher Hinsicht, so entwickelte er auch in patriotischer Beziehung mehr und mehr eine segensreiche Thätigkeit und galt immerfort als Orakel auf den Landtagen. Im J. 1848 wurde seine Stellung schwierig; er dankte ab und beschäftigte sich nun mit Schriftstellerei. Er schrieb die so berühmt gewordene Abhandlung über den Josephinismus, über die englische Toleranz, besonders aber eine drei Bände starke christliche Archäologie. Im J. 1860 ward ihm wieder Gerechtigkeit, und er betrat abermals den öffentlichen Schauplatz. Er wurde bald Cojudex bei der höchsten Septemviral-Gerichtstafel, und der Papst promovirte ihn zum Erzbischof von Amasia i. p. i. (27. März 1861). Leider traf ihn ein Halsübel, das ihm das Sprechen erschwerte. Im Herbst 1866 zum Erzbischof von Kolocza ernannt, starb er am 13. März 1867, ohne diese Erzdiöcese betreten zu haben. Nach seiner Abdankung wurde Michael Horvath, bis 1848 ungarischer Cultusminister, zum Bischof von Csanád ernannt; derselbe nahm aber von diesem Stuhle nicht Besitz (über seine Thätigkeit bei der kirchlich-autonomistischen Bewegung vgl. J. H. Schwicker, Die Kirchenautonomie in Ungarn, Pest 1870, 36 ff.). An seiner Statt wurde am 5. September 1851 Alexander Csajághy Bischof, und als dieser am 7. Februar 1860 starb, Alexander Bonnaz, geb. 11. August 1812 zu Challex, Diöcese Belley, 28. September 1860 präconisirt und 4. November 1860 consecrirt, gest. am 9. August 1889. Dieser zeichnete sich durch eine großartige Wohlthätigkeit aus, obschon seine Mensa nicht bedeutend war. Im J. 1867 verfaßte der päpstliche Kammerherr Pfarrer P. Oltványi in ungarischer Sprache eine kurze Geschichte des Bisthums, hauptsächlich um dar-

zuthun, welch großartige Opfer die Bischöfe schon auf den Altar der Nächstenliebe niedergelegt. Bischof Bonnaz selbst stiftete 1872 ein Mädchenwaisenhaus mit 100 000 Gulden, eine höhere Mädchenbildungsanstalt, viele Schulen u. s. w. in seiner weiten Diöcese. Da er kränklich und gebrechlich geworden, erhielt er 1873 an seinem jüngsten Domherrn, Joseph Nemeth, geb. zu Szegedin 20. April 1831, einen Coadjutor, der 16. Januar 1874 als Bischof von Isauropolis präconisirt wurde. Der gegenwärtige Bischof Alexander Dessewffy, geb. am 3. Juni 1834, wurde am 31. Januar 1890 ernannt. Sein unter dem Patronat des hl. Gerardus stehender Sprengel umfaßt die Comitate Temes, Torontál, Krassó, Arad, Csanád, dann einen Theil des Comitats Csongrád, sowie den illyrisch-deutschen und walachisch-banater Militärgrenzdistrict, zusammen 645 Quadratmeilen, mit 690 000 römischen, 51 300 griechischen Katholiken und 1 052 050 Andersgläubigen. Im J. 1870 waren daselbst 617 647 (1860: 527 744) Katholiken, 55 026 (35 445) unirte Griechen, 944 857 (993 380) schismatische Griechen, 42 661 (40 807) Lutheraner, 40 711 (35 973) Reformirte, 24 254 (18 789, und 1846 erst 12 288) Juden. Das Domcapitel ad S. Greg. M. zählt Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, je einen Canonicus senior und junior und 6 Ehrencanoniker. Neben 7 Titularabteien hat die Diöcese noch 2 Titularpropsteien. In 6 Archidiaconaten und 21 Vicearchidiaconaten sind 217 Pfarreien mit fast 1000 Filialen, daneben 6 Curatien, 2 Localien und 72 Kaplanstellen. Weltpriester gibt es 306 (1860 nur 275), zu denen 80 Ordensgeistliche kommen. Mit dem Priesterseminar ist eine theologische Lehranstalt verbunden; daneben besteht ein Knabenseminar. Von Regularen sind Piaristen in Nagy-Becskereky, Szegedin und Temeswar; Franciscaner in Radna und Szegedin; Minoriten in Arad, Lugos, Pancsova und Szegedin, barmherzige Brüder in Temeswar; dann barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz in Szegedin und Resicz; Schulschwestern de N. D. (fast lauter Deutsche) im Mutterhaus zu Temeswar und in 11 Filialen. Außer der theologischen Lehranstalt sind 5 Gymnasien zu Temeswar, Szegedin, Arad, Becskerek, Lugos, 2 Präparandien zu Versecz und Szegedin, eine Oberrealschule zu Pancsova, 2 selbständige Realschulen zu Kikinda und Szegedin; die Wieser'sche öffentliche Realschule zu Temeswar, die mit der Hauptschule verbundene Realschule zu Versecz und 408 Elementarschulen. (Vgl. noch G. Pray II, 281 sqq.; Moroni XIII, 118 sq. LXXIII, 171 sqq.; G. Petri II, 135 sq.; Gams, 370 sq.)

3. Diöcese Großwardein (Magno-Varadinensis). Die königliche Freistadt Großwardein (Nagy-Várad, Magno-Varadinum, Magno-Varadium), am Körös und der Grenze von Siebenbürgen, mit 23 000 Einwohnern, ist Sitz eines lateinischen und eines griechisch-katholischen Bischofs (s. d. Art. Fogaras). Vom heiligen König Ladislaus, dessen Leib noch heute hier ruht, ward sie im J. 1083 gegründet, 1242 aber von den Tataren erobert, im J. 1556 zu Siebenbürgen geschlagen; Bethlen Gabor ließ die vom hl. Ladislaus erbaute Cathedrale abbrechen und ein Festungswerk daraus machen. Die Stadt, welche bald wieder an die Kaiserlichen kam, wurde 1598 vergebens von den Türken belagert, 1666 von denselben wirklich erstürmt und erst 1692 wieder von den Kaiserlichen erobert. Der Bischofssitz wurde nach der wahrscheinlichern Annahme vom hl. Stephan gestiftet, und zwar zu Byhor (Bihar). Daselbst baute der Heilige zu Ehren der seligsten Jungfrau eine Kirche und bestimmte diese zur Cathedrale des Byhorer Bischofs. Der hl. Ladislaus (1077 bis 1095) soll dann in Großwardein eine zweite Kirche der Mutter Gottes geweiht, diese zur Cathedrale des neuen Sitzes des Bischofs bestimmt und 24 Domherren mit einem Propst daselbst eingesetzt haben. Nach Anderen hätte erst der hl. Ladislaus daselbst ein Bisthum gestiftet. Als erster Bischof erscheint auch ein Sixtus erst um 1103. Die letzten Bischöfe waren: Franz Miklósy (1803—1811); Joseph Burum (1822—1827); Franz Laicsák (seit 1827), der 1842 resignirte, in den Kapuzinerorden trat, aber schon 5. Mai 1843 starb. Auch Bischof Ladislaus Bémer (seit 1843) resignirte schon 1850 und starb 1862. Ihm folgte der hochgeehrte Dr. Franz Szaniszló, geb. 2. August 1792 zu Steinamanger. Als Professor der Pester Universität schrieb er das Werk Doctrina religionis rom. cath. in usum academicae Juventutis, das 1832 in 4 Bänden erschien und dessen zweite Auflage in ungarischer Sprache (1839) an allen höheren Schulen Ungarns als Lehrbuch eingeführt wurde. Bald darauf ward er Director des Pester Centralseminars, trat als Redacteur der Fasciculi eccl. litterarii 1841 und 1842 auf und gründete die Zeitschrift Religio és Nevelés, welche seit 1851 unter dem einfachen Titel Religio Hauptorgan des katholischen Ungarns ist. Der Aufstand des Jahres 1848 trieb ihn in die Einsamkeit eines Franciscanerklosters; hier verfaßte er das Buch Forma externa exercitiorum. Der Wille des Kaisers rief ihn 1850 aus dem Kloster auf den Bischofsstuhl von Großwardein, und hier war er ein liebender Vater des Clerus und des Volkes, besonders der Armen. Mehr als anderthalb Millionen Gulden hat seine milde Hand gespendet. Wegen Alter und körperlicher Gebrechen resignirte er am 1. November 1868 und zog sich in das Kapuzinerkloster nach Wien zurück; dort starb er am 13. December 1869 eines heiligmäßigen Todes. Der gegenwärtige 80. Bischof ist Laurentius Schlauch, geb. 27. März 1824; seit 1873 Bischof von Szathmár, nach Großwardein transferirt am 26. Mai 1887. Sein Sprengel umfaßt die Comitate Bihar, Bekes, Kraszna und Mittel-Szolnok, zusammen 325 Quadratmeilen mit 112 650 Katholiken und 650 000 Andersgläubigen; im J. 1860 waren daselbst 73 866 Katholiken, 120 132 unirte, 147 163 schis-

matische Griechen, 66506 Lutheraner, 322956 Reformirte und 14020 Juden. Das Capitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Decan, 3 Archidiaconen, 8 Titularcanoniker. Neben 1 Real- und 13 Titularabteien 2 Real- und 14 Titularpropsteien bestehen in 4 Archidiaconaten und 11 Vicearchidiaconaten 64 Pfarreien, 7 Localien und 22 Cooperaturen. Die Diöcese hat 180 Welt- und 36 Ordensgeistliche. Mit dem Priesterseminar ist eine theologische Lehranstalt und ein Knabenseminar verbunden. Von Regularen hat die Diöcese Prämonstratenser, Piaristen, Kapuziner, Minoriten und barmherzige Brüder, welche je ein Kloster besitzen; von Ordensfrauen nur Ursulinen. Außer der theologischen Lehranstalt besteht in der Diöcese eine königl. Rechtsakademie und ein Obergymnasium zu Großwardein, ein Untergymnasium zu Debreczin. (Vgl. A. Gánoczy, Epp. Varadinenses fide diplom., Vienn. 1776, 2 voll.; Ejusd., Dissert. de s. Ladislao Episcopatus Varad. fundatore, ib. 1778, gegen G. Pray, Diatribe, Poson. 1777; Specimen hierarch. hungar. II, 87 sqq.; J. A. Kereszturi, Compend. descriptio fundat. ac vicissitud. Episc. et Capituli M. Varad., 1806; Moroni XXXII, 71 sqq. LXXXVIII, 139 sqq.; G. Petri II, 136; Gams 384 sq.)

4. Diöcese Siebenbürgen (Transsilvaniensis s. Ultrasilvana). Auch diese Diöcese verdankt ihre Entstehung dem Eifer des hl. Stephan. Nachdem er den ihm verwandten, aber dem heidnischen Aberglauben hartnäckig ergebenen Herzog von Siebenbürgen, Gyula den Jüngern, überwunden hatte (1003), bestrebte er sich, die Bewohner des Herzogthums für den christlichen Glauben zu gewinnen. Um aber zugleich das weitere Gedeihen dieser Gottespflanzung zu sichern, gab er derselben einen Bischof, errichtete eine Cathedrale zu Alba Gyulae oder Alba Julia, wo Gyula seinen Sitz hatte, später Alba Carolina oder Carlsburg genannt, und dotirte sie reichlich aus dem Besitzthum des überwundenen Herzogs. Als erster Bischof wird übrigens erst Simon um 1106 genannt. Zur Zeit der Reformation mußten die Bischöfe sich flüchten (s. d. Art. Siebenbürgen), und von 1580 bis 1596, sowie von 1607 an gab es gar keine Bischöfe mehr von Siebenbürgen. Am 19. Februar 1716 konnte dann Georg Mártonffi (1713—1721) wieder in Siebenbürgen selbst seine Residenz aufschlagen, nachdem das Land schon 1688 unter Oesterreich gekommen war und die Regierung den Katholicismus wieder zu beleben suchte. Die Diöcese dehnte sich ursprünglich über ganz Siebenbürgen aus, mit Ausnahme der zur Zeit ihrer Errichtung noch wüsten, dann aber von den Szeklern und Sachsen besetzten Strecken im südöstlichen Theile des Landes. Diese verehrten in dem walachisch-moldauischen Bischof von Milkovia und späterhin, als diese um 1330 errichtete Diöcese etwa seit 1475 wieder eingegangen und die *Epp. Milchovienses* (auch Agrienses, von der Residenzstadt Agra) als Weihbischöfe von Gran fungirten, in dem Erzbischof von Gran ihren Oberhirten. Erst 1771 wurden diese Theile in den Decanaten Hermannstadt und Kronstadt der Diöcese Siebenbürgen einverleibt. Der vorletzte Bischof war L. Haynald, gegenwärtig Metropolit (s. o.); der letzte Dr. Michael Fogarassy (1864 bis 1881), der gleichfalls sehr segensreich wirkte. Sein wahrhaft apostolischer Eifer errichtete alljährlich neue Schulen und neue Pfarreien, besonders in Ortschaften von ungarischer und rumänischer Bevölkerung. Er wirkte damit, wie dem Abfall der Katholiken zum griechischen Schisma, so auch der Entnationalisirung katholischer Unterthanen entgegen. Ein solcher Abfall hatte mit der Einführung der sogen. Reformation begonnen, unter den protestantischen Fürsten zugenommen und forderte selbst noch 1848 bis zur Ernennung Fogarassy's ihre Opfer. Im J. 1867 gründete letzterer ein „Wochenblatt für Kirche und Schule"; 1869 schrieb er auf den Monat September eine Diöcesansynode aus. Bei Gelegenheit seines 50jährigen Priesterjubiläums (28. October 1873) machte er eine Schulstiftung von 100000 Gulden als Fond zur Errichtung eines Lyceums in Karlsburg, das nach seinem Willen sich zu einer Universität ausgestalten sollte. Er starb 1882. Der gegenwärtige Bischof ist Franz Lönhart, geb. 3. October 1819, als Titularbischof von Gratianopolis consecrirt 5. Juni 1881, installirt in Karlsburg 1882. Sein Sprengel umfaßt das ganze Großfürstenthum Siebenbürgen (997,74 Quadratmeilen) mit 280800 Katholiken und 1123200 Andersgläubigen. Im J. 1841 waren daselbst erst 221986, im J. 1857 schon 228095 und im J. 1865 bereits 259579 Katholiken; neben diesen lebten (1857) 546513 unirte Griechen, die eine eigene Kirchenprovinz (s. d. Art. Fogaras) bilden, 622780 schismatische Griechen, die unter dem Bischof von Hermannstadt stehen, 5481 unirte Armenier, die in 4 Pfarreien dem lateinischen Bischof unterstellt sind, 275 schismatische Armenier, 195861 Lutheraner, mit Oberconsistorium in Hermannstadt, 265976 Reformirte unter einem Superintendenten oder „Bischof", 48040 Unitarier, gleichfalls unter einem Superintendenten, und 14152 Juden. Das Domcapitel hat Propst, Lector, Cantor, Custos, Archidiacon, Theologus, Magister Scholarum, Conservator Scholarum junior, 2 Actual- und 6 Ehrencanoniker. Neben 6 Titularabteien gibt es 2 Titularpropsteien in der Diöcese. In 16 Vicearchidiaconaten sind 211 Pfarreien und 11 Kaplaneien; darin wirken 270 Weltpriester nebst 113 Ordensgeistlichen. Außer dem Diöcesanseminar zu Karlsburg, mit dem eine theologische Lehranstalt verbunden ist, besteht auch ein Knabenseminar. Von Regularen zählt die Diöcese Franciscaner in 13 Klöstern und 10 Residenzen Minoriten in 5 Häusern; Piaristen in 2 Collegien; Mechitaristen in einer Residenz; dann Ursulinen und Pirmasenzer Schwestern vom hl. Fran in je einem Kloster; barmherzige Schwestern i

3 Klöstern. Außer der theologischen Lehranstalt besteht ein juridisches Lyceum zu Hermannstadt, 4 Ober-, 5 Untergymnasien, 2 Realschulen zu Klausenburg, Hermannstadt und Kronstadt. Die bedeutendsten Wohlthätigkeitsanstalten sind: mehrere große Spitäler, das zu Karlsburg, unter Leitung der barmherzigen Schwestern, erst 1865 eröffnet; Waisenhäuser zu Klausenburg, Hermannstadt und Szamos-Ujvar. (Vgl. A. Szeredai, Series antiquorum et recentiorum Epp. Transilvan., Alb. Carolin. 1790; G. Pray II, 202—280; Moroni LXXIX, 91—109; G. Petri II, 136; Gams 381 sq.)

5. Diöcese Knin (Tininiensis). Die dalmatinische Districtsstadt und Bergfestung Knin, Tinia, Tininium, früher Ardula, später auch Querca, im Kreise Zara, an der Grenze von Croatien gelegen, wurde um das Jahr 1050 von Casimir IV., König von Croatien, zu einem Bischofssitz erhoben und der Metropole Spalato unterstellt. Die Reihenfolge der Bischöfe, welche sich auch Epp. Croatenses oder Chroatenses nannten, wurde infolge der Eroberungen der Türken in diesen Gegenden oft und längere Zeit unterbrochen. Als die Venetianer 1768 die Stadt Knin den Türken entrissen, erhielt der Bischof von Sebenico die Administration dieses Bisthums, bis es 1828 ganz mit dem Sprengel von Sebenico unirt wurde. Wie aber der König von Ungarn schon vorher Knin, so lange es in der Gewalt der Türken stand, als Titularbisthum verlieh, so thut dieß der römische Stuhl seit dem Jahre 1768; in La Gerarchia wird es übrigens unter den Residentialbisthümern und als Suffraganstuhl von Kolocza aufgeführt. Titular ist gegenwärtig Johann Maiorosy, Auxiliarbischof von Kolocza, präconisirt am 27. Juli 1885. (Vgl. Farlatti, Illyr. sacr. IV, 280 sqq.; Moroni XXXVII, 44. LXXV, 186; Gams 423.) [Neher.]

Kolping, s. Gesellenverein.

Komander (Dorfmann), Johann, der sog. Reformator von Graubünden, stammte aus dem Gebiete der Stadt Luzern, wo die meisten Glieder seiner Familie damals das Keßler- und Nagelerhandwerk betrieben. Dorfmann, der seinen Geschlechtsnamen gräcisirte, war ein Schüler Zwingli's, mit dem er wahrscheinlich in Basel bekannt geworden war. Im J. 1512 wurde er Leutpriester zu Eschelzmatt im Kanton Luzern, später Kaplan zu St. Leonhard in Ragaz. Am 4. April 1524 setzten die Abgeordneten der drei Bünde in Ilanz einige Artikel fest, welche die sog. Reformation im Bisthum Chur einleiteten. Im ersten Artikel wurde bestimmt, daß kein Priester die Einkünfte einer kirchlichen Pfründe beziehen dürfe, welche er nicht selbst versehe. Wolle er die Stelle nicht in eigener Person verwalten, so stehe der betreffenden Gemeinde das Recht zu, von sich aus einen Geistlichen für die Pfründe zu wählen. Nun war in Chur die Pfarrstelle von St. Martin mit der Dompropstei verbunden; die Seelsorge versah ein vom Bischofe ernannter ständiger Vicar. Da der zeitweilige Dompropst Johann Cholerus, welcher zugleich Domherr von Augsburg war und dort residirte, nicht geneigt war, sich jenem Artikel zu fügen, so berief die Stadt den Kaplan Johann Komander als Pfarrer nach St. Martin. Dieser zeigte seinem Lehrer und Freunde Zwingli am 21. August 1524 die Annahme der Stelle an und ersuchte denselben, ihm mit seinem Rathe beizustehen. Gleich bei seinem Amtsantritte begann er dann die Verkündigung der neuen Lehre und brachte in der aus politischen Gründen dem Bischof abgeneigten Stadt bald die Mehrzahl der Bürger auf seine Seite. Im J. 1525 klagten ihn die Abgeordneten des Bischofs und des Domcapitels der Häresie, des Kirchenraubes, des Aufruhrs und anderer Vergehen an und verlangten von der Stadt seine Bestrafung. Komander aber forderte eine öffentliche Disputation, und eine solche fand mit Bewilligung der drei Bünde zu Ilanz statt. Hier war Komander der Hauptsprecher der Neuerer, wurde aber durch den Abt Schlegel von St. Luzi sehr in die Enge getrieben. Trotzdem erließen die drei Bünde unmittelbar nachher neue Artikel, durch welche Religionsfreiheit proclamirt, zugleich aber auch verschiedene Bestimmungen im Sinne der Neuerung und zur Beeinträchtigung der bischöflichen Rechte erlassen wurden. Komander betrieb nun auch auf dem Lande die Ausbreitung der Reformation und zwar mit großem Erfolge. Ebenso sandte er viele Schriften der Reformatoren nach Italien. Auf seine Anregung hin verbot der Stadtrath den Besuch der heiligen Messe in der Domkirche unter schwerer Strafe. In seinen Briefen an Zwingli und Vadian drückt Komander seinen fanatischen Haß gegen den alten Glauben und dessen Anhänger aus. So schreibt er am 3. Februar 1528 an Vadian: „Unsere Papisten werden hartnäckiger und heftiger, und ich glaube, daß sie auf keine andere Weise als durch gänzliche Vernichtung zu bändigen sind." An Zwingli schreibt er: „In diesem Jahre 1529 hoff' ich, werde die Hofkirche (Dom), der Sitz des Baaldienstes, zertrümmert werden und untergehen." Dem Einflusse Komanders ist es wohl in erster Linie zuzuschreiben, daß die Hauptstütze der Katholiken, der fromme und gelehrte Abt Schlegel von St. Luzi, nach grausamen Folterqualen am 23. Januar 1529 zu Chur hingerichtet wurde. Komander blieb in seiner Stellung bei St. Martin bis zu seinem Tode, der 1557 erfolgte. (Vgl. Anz. für Schweizergesch. 1867, 145 ff.; U. Campell, Zwei Bücher rhät. Geschichte, Chur 1851, 292 ff.; a Porta, Historia Reform., Curiae 1772, I, 1, 146 sq.; Kind, Die Reformation in den Bisthümern Chur und Como, Chur 1858, 34 ff.; Eichhorn, Episcopatus Curiensis, San Blasii 1797, 144 sq.) [G. Mayer.]

Konrad, der hl., Bischof von Konstanz, wurde, wahrscheinlich im Anfang des 10. Jahrhunderts, zu Altorf-Weingarten in Schwaben als der Sohn des Welfen Heinrich und seiner Gattin Beata von *Hohenwart*, der beiden Stifter des dortigen Klo-

sters, geboren, für den geistlichen Stand bestimmt und der Kirche von Konstanz zur Erziehung übergeben. Der Bischof Nothing (919—934) ertheilte ihm die Weihen und zog ihn später zu den Geschäften heran. Das Domcapitel wählte ihn zu seinem Propst. Als der Bischof 934 starb, wurde Konrad auf Empfehlung des hl. Ulrich von Augsburg, welcher die Exequien des Verstorbenen vornahm und für die Wiederbesetzung des erledigten Stuhles sorgte, zu seinem Nachfolger erwählt. Das bischöfliche Amt ruhte 41 Jahre in seiner Hand, und er verwaltete es mit großer Gewissenhaftigkeit. Seine Liebe zu den Armen bethätigte er besonders durch Stiftung eines Spitals zur ständigen Verpflegung von zwölf Personen, seinen religiösen Eifer durch eine dreimalige Wallfahrt nach Jerusalem, durch Bereicherung des Domschatzes, durch Verschönerung der bestehenden Kirchen und durch Errichtung von drei neuen Kirchen zu Ehren des hl. Mauritius, der beiden Johannes, des Evangelisten und des Täufers, und des hl. Paulus. Die Paulskirche war außerhalb der Stadt gelegen. Die Mauritiuskirche, in der er auch ein prächtiges heiliges Grab nach dem Vorbild des in Jerusalem befindlichen errichten ließ, erhielt zwölf Geistliche; die Zahl der Geistlichen an der Domkirche wurde vermehrt. Die Ausstattung erfolgte durch Schenkung der Güter, welche der Bischof in Andelfingen und Langenenslingen in Schwaben, zu Colmar im Elsaß und in Ems, Flims und Logenez in Graubünden besaß. Sein Leben endigte am 26. November 975; seine irdische Hülle wurde vor der Mauritiuskirche bestattet, die, wie es scheint, seine Lieblingsstiftung war. Durch Bischof Gebhard III. (1085—1110) wurde sie in den Dom übertragen und hinter dem Kreuzaltare beigesetzt. Bischof Ulrich I. (1110—1127) beantragte bei Papst Calixt II. seine Heiligsprechung. Um dem Gesuch willfahren zu können, war eine Lebensbeschreibung vorzulegen, die in Gegenwart des Papstes auf einer Generalsynode gelesen und geprüft werden sollte. Mit Abfassung derselben war der Mönch Udalschalk von St. Ulrich und Afra in Augsburg betraut, der damals als Begleiter seines durch Heinrich V. aus seinem Kloster vertriebenen Abtes in Konstanz weilte. Die Arbeit wurde auf Grund alter Aufzeichnungen und Erzählungen ausgeführt und die Schrift durch den Verfasser und den Vicedom Heinrich von Konstanz nach Rom überbracht. Die Genehmigung des Gesuches oder die Heiligsprechung erfolgte auf der Lateransynode am 28. März 1123. Am 26. November 1123 fand darauf die feierliche Erhebung der Gebeine des Heiligen und ihre Translation in die Ulrichskirche statt. Wie im Leben, so sollten die beiden Heiligen auch im Tode vereinigt sein. Der rechte Arm kam in die Paulskirche. Die Stadt und Diöcese Konstanz erwählte den Heiligen zu ihrem Patron. Letzteres steht in einer zweiten Biographie, welche bald nach der ersten durch einen Geistlichen oder Mönch von Konstanz verfaßt wurde; dieselbe beruht in der Hauptsache auf der ersten, gibt aber deren Inhalt in besserer Ordnung und bringt einiges Neue, namentlich die Geschichte der Translation. Beide Lebensbeschreibungen stehen in den Monumenta Germ. hist. SS. IV, 429—445; ib. SS. XXI, 454—477 steht die Historia Welforum Weingartensis, die gleichfalls einige Nachrichten bietet. (Vgl. Neugart, Episcopatus Constantiensis I, 1803, 280—296; Freib. Diöcesan-Archiv XI, 255—272; Ladewig, Regesta episcoporum Constantiensium, 1886, 44—48.) [Funk.]

Konrad von Halberstadt (de media civitate) ist der Name von mindestens zwei, dem Dominicanerorden angehörigen theologischen Schriftstellern, von welchen der eine gegen Ende des 13., der andere in der zweiten Hälfte des 14. Jahrhunderts blühte. Trithemius führt im Katalog der Kirchenschriftsteller (ed. Colon. 1531, 95 b) zum J. 1290 einen Konrad von Halberstadt an, welcher als Lehrer der Philosophie und Theologie großes Ansehen genossen und drei Bücher De summa studentium, ein Buch De trivio (Grammatik, Rhetorik und Logik), dann eine Lectura in Job und Predigten hinterlassen habe. In den Hirschauer Annalen (Typis S. Galli 1690, II, 65) erwähnt er zum Jahre 1295, daß derselbe Verfasser auch Commentare zu den Sentenzen geschrieben habe, und führt das Werk an, wodurch Konrads Name der Nachwelt bekannt blieb, nämlich seine Bearbeitung einer Wortconcordanz der ganzen heiligen Schrift nach der Vulgata (s. d. Art. Bibelconcordanzen II, 638). Fabricius (s. u.), welcher nur einen einzigen Schriftsteller mit dem Namen Konrad von Halberstadt annimmt und ihn der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts zuweist, hält dafür, daß Trithemius in seinen beiden Zeitangaben sich nur höchst allgemein ausgedrückt habe; dagegen hat Wenk (s. u.) in jüngster Zeit zu Bologna in der Matrikel der deutschen Nation zum Jahre 1293 wirklich einen Cunradus Halberstat gefunden, und Echard notirt (I, 610) aus dem Ordensarchiv, daß Konrad von Halberstadt im J. 1321 zu Florenz auf dem Generalcapitel der Dominicaner als Definitor der sächsischen Provinz, demnach als gereifter Mann, anwesend war. — Der zweite Konrad von Halberstadt, einmal ausdrücklich als der jüngere bezeichnet, wurde erst 1342 Lector im Convente zu Magdeburg, war dann Vicar und von 1351 bis 1354 Provinzial der sächsischen Provinz; im J. 1362 nennt er selbst sich Professor der Theologie; sein Todesjahr ist unbekannt. Von theologischen Schriften gehören ihm an Glossemata in librum Josue, Figurae historiae Christi und De numero duodenario, alle drei Werke dem Kaiser Karl IV. gewidmet; dann der geschichtsphilosophische Tractat De origine regnorum et de regno Romanorum; während das Tripartitum per Abecedarium s. loci communes theologico-morales und das Quadripartitum morale, dann das Responsorium curiosum s. tractatus mensae philosophicae auch den ältern Konrad zum

Verfasser haben können. Der jüngere machte sich hauptsächlich einen Namen durch die Abfassung einer umfangreichen, noch ungedruckten Weltchronik (Chronographia summorum pontificum et imperatorum Romanorum). Sie reicht bis zum Jahre 1342 und wurde etwa 1362 vollendet. Eine Fortführung in der Handschrift zu Hannover bis zum Jahre 1353 rührt vielleicht von dem sonst unbekannten Johann Sprenenberch her, eine andere Fortführung in der Wiener Handschrift enthält Begebenheiten aus der Zeit Karls IV. und wurde in Prag geschrieben. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 466. 610. 632; II, 820; Fabricius, Bibl. lat., ed. Mansi, Flor. 1858, I, 381 sq.; K. Wenk in d. Forsch. z. deutschen Geschichte XX, 1880, 277 ff.; Denifle und Ehrle, Archiv für Lit. und Kirchengeschichte II, 1886, 223.) [Streber.]

Konrad von Marburg, bekannt als Seelenführer der hl. Elisabeth und erster außerordentlicher Inquisitor in Deutschland, war in den letzten Jahrzehnten des 12. Jahrhunderts geboren, wahrscheinlich aus dem adeligen Geschlechte derer von Marburg, in dem der Name Konrad gewöhnlich war, und das erst Ende des 14. Jahrhunderts ausgestorben ist. Ein Werner von Marburg war zu jener Zeit Kapellan am thüringischen Hof, was zur Heranziehung Konrads den Anlaß gegeben haben konnte. Nach Dietrich von Apolda O. Pr. (1289) war Konrads Geburtsort das „oppidum Marburg", ein kleiner, in der Nähe der Burg gelegener, zur Pfarre des benachbarten Dorfes Oberweimar gehöriger Flecken. Konrads außergewöhnliches Ansehen, sein Ruf als Prediger, der Magistertitel, den er führte, deuten auf Zurücklegung seines Studienganges an einer der damals blühenden Universitäten. Nach Montalembert war es selbstverständlich Paris; Andere vermuthen ein früheres Bekanntsein Konrads mit Gregor IX. an der Schule von Bologna. Einem Orden gehörte er nicht an. Cäsarius von Heisterbach bezeugt dieß ausdrücklich, und es haben weder Dominicaner noch Franciscaner, so sehr sie ihn rühmen, je auf ihn Anspruch erhoben; vereinzelte gegentheilige Angaben, auch in Quellen, beruhen auf Irrthum. Aus ähnlichem Irrthum (Verwechslung mit Conradus Teutonicus O. Pr.) hat Trithemius ihn schon mit der 1211 zu Straßburg vorgenommenen Ketzerverbrennung in Verbindung gebracht. Erst 1214 erscheint Konrad in öffentlicher Eigenschaft als Verkündiger des 1213 von Innocenz III. ausgeschriebenen Kreuzzugs, figurirt auch als Vermittler in einer die Klosterstiftung Hayna betreffenden Urkunde aus jener Zeit mit dem Titel sanctae crucis legatus. Als nach des Papstes Tod die übrigen Kreuzzugsprediger in ihrem Eifer zu erlahmen begannen, fuhr Konrad neben dem Bischof Konrad von Halberstadt und dem Magister Salomon von Würzburg unverdrossen in seinem Amte fort. „Derselbe Konrad", schreibt sein Zeitgenosse Cäsarius von Heisterbach wenige Jahre nach seinem Tode, „war ein sehr gelehrter und als Prediger sehr berühmter Mann, ein unerbittlicher Eiferer gegen die Laster, der Schrecken der Tyrannen, der unermüdliche Verfolger der Ketzer, die während seines Predigtamtes sich zu vermehren oder mehr an's Licht zu treten anfingen. Zuerst erhielt er die Vollmacht zu predigen von Papst Innocenz gegen die Saracenen, wobei er großen Erfolg hatte und einer unzähligen Menge das Kreuz gab. Darauf predigte er unter Innocenzens Nachfolger gottseligen Andenkens, Papst Honorius, und demjenigen, der gegenwärtig den römischen Stuhl inne hat, dem Papst Gregor, mit gleichem, ja mit noch größerem Ansehen, sowohl zur Verbesserung der Sitten als zur Bekämpfung der Ketzer, und durchzog auf einem kleinen Maulthier beinahe ganz Deutschland. Ihm folgte eine zahllose Menge Volkes beiderlei Geschlechts aus verschiedenen Provinzen, durch das Wort seiner Lehre angelockt und durch die großen Ablässe, die er auf jeder Station ertheilte, herbeigezogen. Obgleich er Weltgeistlicher war, besaß er doch nichts und wollte nichts, weder Pfründen, noch geistliche, noch sonstige Würden besitzen. Seinen Körper kasteite er durch häufiges Fasten und viele Arbeiten, damit er nicht, während er Anderen predigte, selbst schuldig befunden würde." Sein außergewöhnliches Ansehen bei Hoch und Nieder bezeugen die Quellen übereinstimmend: er sei „wie ein Prophet angesehen worden" (Annales Worm.), habe „wie ein leuchtendes Gestirn in Deutschland geglänzt" (Annales Reinhardsbr.), das Volk sei ihm vom Rheine her durch Hessen bis Thüringen nachgefolgt (Gerstenb. Chron. 1225). Auch die hl. Elisabeth wanderte oft noch als regierende Fürstin zu Fuß nach weit entfernten Orten, um ihn predigen zu hören. Am 9. März 1219 erhielt er vom Papst den Auftrag, die Streitigkeiten des Klosters Nihenburg mit dem Herzog von Sachsen und dem Grafen von Ascanien zu schlichten. Bald darauf erscheint er als einflußreich am thüringischen Hof. „Der Landgraf Ludwig und die hl. Elisabeth, seine Gemahlin, wurden in allen geistlichen Angelegenheiten durch seinen Rath geleitet" (Caes. Heist.). Nach dem „Passional" (aus dem 14. Jahrhundert) war es die besondere Empfehlung des Papstes, welche ihn nach Abberufung des frommen Minoriten Rodinger, des Beichtvaters Elisabeths, als den geeignetsten Nachfolger bezeichnete. In seine Hände legte 1225 die 18jährige Fürstin unter Gutheißung ihres Gemahls das Gelübde des Gehorsams ab, sowie das andere Gelübde, nach etwa erfolgtem Tode ihres Gatten ehelos zu bleiben. Doch wurde dadurch ihr innig schönes Verhältniß zu Ludwig in nichts verändert oder getrübt. Im J. 1227 erscheint Konrad neben dem Abt von Hayna und dem Propst Gerhard von St. Stephan zu Mainz, um als Commissar die Trennung der Kirche zu Marburg von Oberweimar auszusprechen. Schon vorher, wie es scheint, hatte Ludwig IV. die Besetzung aller geistlichen Stellen innerhalb seiner Lande in Konrads Hand gelegt, welcher von dem

Grundsatz ausging, es sei eine größere Sünde, einen schlechten Priester anzustellen, als 50—60 Menschen mit eigener Hand todtzuschlagen. Im Juni 1227 wurde Konrads Vollmacht von Gregor IX. bestätigt und zugleich ihm der Auftrag ertheilt, er solle geeignete Männer auswählen, um mit ihnen die stets drohender anwachsenden Häretiker in Deutschland aufzuspüren und vor das geistliche Gericht zu ziehen. Ferner sollte er in Gemäßheit der Beschlüsse der unter Cardinal Konrad von Porto 1225 abgehaltenen Mainzer Synode die Sittlichkeit unter dem Clerus überwachen und gegen Uebertreter mit geistlichen Strafen einschreiten. Infolge dieser oder weiterer Vollmachten entfaltete Konrad großen Eifer auch in Reformirung von Klöstern und Stiften, wie z. B. das Stift von Nordhausen durch ihn neu besetzt wurde. Bisher hatte sein Siegel, das ihn selbst im Predigertalar, in der Rechten die Kreuzesfahne, in der Linken die heilige Schrift, darstellt (Wachsabdruck im Marburger Archiv), ihn als Magister Conradus praedicator verbi Dei bezeichnet, und ebenso nennen ihn die päpstlichen Bullen. Jetzt aber nennt er sich auch Visitator monasteriorum in Alemannia (Urkunde vom 2. August 1232). Nach dem frühen Tode des Landgrafen (zu Otranto 11. September 1227) gab sich Elisabeth noch vollständiger unter Konrads Leitung, und der Papst selbst stellte ihr diesen als Vertheidiger und Vormund zur Seite. Konrad vermittelte denn auch die Auszahlung ihrer Mitgift. Als er sich nach Marburg zurückzog, folgte ihm ohne seinen Willen Elisabeth dahin, und da ihr durch Vereinbarung mit der landgräflichen Familie Marburg und dessen Einkünfte als Wittwengut zugesprochen wurden, ernannte sie dort ganz auf Konrads Rath die Amtsleute, ließ sich beim Franciscanerkloster für sich selbst eine kleine Hütte bauen und verwendete den Haupttheil ihrer Einkünfte auf die Errichtung des dortigen Elisabethen-Spitals. Die oberste Leitung des Spitales scheint Konrad selbst übernommen zu haben. Er schlug in demselben seinen ständigen Wohnsitz auf und zog von da zum Predigen aus. Auch als am Charfreitag 1229 oder 1230 Elisabeth durch feierliches Gelübde der Welt ganz entsagte und sich in den dritten Orden des hl. Franciscus aufnehmen ließ, blieb ihre Leitung Konrad vorbehalten, der auch bei ihrer Einkleidung selbst die Messe sang. Als am 19. November 1231 die Heilige starb, war Konrad der erste, der ihr Andenken ehrte. Am Ostertag wie am Laurentiustag desselben Jahres predigte er öffentlich über ihre Tugenden und berichtete auch über die an ihrem Grabe geschehenen Wunder an den Papst. Am 13. October 1232 wurde er von Gregor IX. beauftragt, mit dem Erzbischof von Mainz und dem Abt von Eberbach über die Tugenden und Wunder der Heiligen genaue Zeugenverhöre anzustellen. Zugleich erhielt er den päpstlichen Auftrag, das von ihr gegründete Spital zu erhalten und zu vertheidigen. Elisabeths *Heiligsprechung* (1. Juni 1235 zu Perugia) sollte Konrad nicht mehr erleben; dagegen gelang es ihm, ihre durch Prozesse gefährdete Marburger Spitalstiftung in sehr geschickter Weise sicher zu stellen. Auch auf den jüngsten Schwager Elisabeths, Konrad von Thüringen, gewann er Einfluß. Derselbe trat in den Deutschorden ein, und Konrad erhielt vom Papste den Auftrag, dessen Streitigkeiten mit dem Erzbischof von Mainz zu schlichten, was auch zur Befriedigung des Papstes geschah.

Eine dunkle, auch historisch nicht aufgehellte Seite in Konrads Leben bildet seine Thätigkeit für Ausrottung der Ketzerei, die damals in Deutschland in erschreckender Weise zugenommen hatte und für die deutschen Länder ähnliche greuelvolle Zustände wie die in Südfrankreich kaum überwundenen herbeizuführen drohte. Nach einer unglaubwürdigen Angabe (Annal. brev. Worm.) hätte Konrad bereits 1214 das Amt eines Inquisitors für ganz Deutschland mit Willkür und Härte auszuüben begonnen und 19 Jahre fortgesetzt. Nach Annal. brev. Thuring. ließ er im J. 1216 Ketzer verbrennen. Allein eine päpstliche Bevollmächtigung ist erst seit Juni 1227 bekannt. Im J. 1229 predigte Konrad im Elsaß, wie die Annal. Colm. Min. unmittelbar nach der Hinrichtung eines Häretikers und der Ueberführung eines andern zu Straßburg zu berichten wissen; 1232 wurden zu Erfurt in Konrads Gegenwart vier Häretiker verbrannt. Die Gesta Trevirensia beschränken übrigens die große Ketzerverfolgung, als deren princeps et caput er bezeichnet wird, ausdrücklich auf die drei letzten Jahre seines Lebens. Entsprechend seinem Amte und den Gesetzen seiner Zeit schritt Konrad energisch und mit großem Erfolge ein; in einem Briefe an den Papst (1231) spendeten die Erzbischöfe von Mainz und Trier seinem Wirken großes Lob, und der Papst ehrte den eifrigen Mann mit einem Breve vom 11. October des nämlichen Jahres, worin er anerkennend hervorhebt, daß es Konrad gelungen sei, nicht nur zahlreiche Irrgläubige, sondern auch Häresiarchen, deren jeder in Deutschland zur Vernichtung des katholischen Glaubens seinen bestimmten Bezirk habe, von dem Acker der Kirche auszurotten. Zugleich ward ihm Vollmacht ertheilt, künftig ohne das gewöhnliche Gerichtsverfahren in Sachen der Häresie voranzugehen, sich taugliche Mitarbeiter zu wählen, gegen die Häretiker, wie gegen die Gönner und Vertheidiger derselben, mit kirchlichen Censuren ohne Appellation an den heiligen Stuhl einzuschreiten u. s. w. Das Volk bewunderte an Konrad die Festigkeit und Gerechtigkeitsliebe, mit der er sich vor niemand scheute, so daß „König und Bischof vor ihm gleichviel galt, wie der ärmste Laie", aber die abschreckende Strenge seines Aeußern, der unverbrüchliche Ernst seines Lebens, der Eifer, mit dem er seines immerhin gehässigen Amtes waltete, verbunden mit den ganz außerordentlichen Vollmachten von Seiten des Papstes, machten, daß Schrecken vor ihm herging. „Keiner war noch so reinen Gewissens, daß er nicht vor

einem solchen Sturme sich fürchtete" (M.G.XXIV, 401). In der Wahl seiner Helfer war Konrad nicht glücklich. Es waren vor Allem Konrad Dorso, ein Laienbruder des Dominicanerordens, und ein lahmer, einäugiger, junger Laie Johannes, die ihrerseits ohne päpstliche Vollmacht, aus bloßem Eifer, aber unter dem Beifall der Menge, einige wirkliche Häretiker, die sich zu gottlosen Lehren bekannten, den Flammen überliefert hatten, dann aber, wie es bei geistig tiefstehenden Menschen zu geschehen pflegt, im Bewußtsein der eigenen Wichtigkeit und der Höhe des angemaßten Berufes, unter dem Vorwand des Eifers für Gott, zu Willküracten und Ausschreitungen sich hinreißen ließen. Um sich eine Stütze zu verschaffen, schlossen sie sich an den noch immer im höchsten Ansehen stehenden Magister Konrad an, der über ihrem Eifer den Mangel aller übrigen Eigenschaften übersah und wirklich ihrer sich bedient zu haben scheint. Damit aber übertrugen sie den ganzen Haß, welchen sie selbst sich bereits zugezogen hatten, auf seine Person. Mehrere Dominicaner und Franciscaner hatten sich außerdem Konrad angeschlossen und waren ihm im Aufsuchen von Häretikern behilflich. Noch im Juni 1233 gingen demselben drei päpstliche Schreiben zu, in denen Gregor IX. auf Grund von Konrads Berichten seiner Bestürzung Ausdruck gibt über die Bedrohung der deutschen Kirche durch weitverbreitete Irrlehren, und Vollmacht gibt, gegen die näher bezeichneten Irrgläubigen selbst das Volk zum Kreuzzug aufzurufen. Leider ging Konrad aber in unerleuchtetem Uebereifer darauf aus, von den der Häresie Angeklagten selbst Angaben über etwaige Mitschuldige zu erzwingen. Kann man den betreffenden Berichten glauben, so hätten Manche in ihrer Todesangst beliebige Namen genannt und dadurch viele Unschuldige in ihr eigenes Verderben verstrickt; denn Konrad, der ihre Schuld als feststehend voraussetzte und eine Möglichkeit, daß er als apostolischer Glaubensinquisitor belogen werde, sich nicht beikommen ließ, gab den Angeklagten nur die Wahl, ihrer Schuld geständig abzuschwören und sich als Büßer das Haupt scheren zu lassen, oder in den Flammen zu sterben. Manche, heißt es, hätten sich lieber verbrennen lassen, als fälschlich so Entehrendes von sich zu bekennen. Niemand wagte, für die Angeklagten einzustehen, um nicht als Gönner und Vertheidiger von Häretikern ihr Schicksal zu theilen; dann aber auch, weil der Schrecken, den das Auftreten der fremden Inquisitoren verbreitete, überhaupt lähmend wirkte. Wie sich später herausstellte (Mon. Germ. XXIV, 401), hatten auch wirkliche Anhänger der Irrlehre sich absichtlich in Konrads Hände gegeben und zur Buße sich scheren lassen, aber nur, um gegen Unschuldige und Rechtgläubige die schwersten Anschuldigungen zu erheben. Konrad, selbst zu gerade, um solche Teufelsschliche zu argwöhnen, ging in die Falle. Als er nun aber auch gegen den mächtigen Grafen von Sayn, einen durch Jähzorn und Grausamkeit bekannten Mann, wegen Verdachts der Häresie einschreiten wollte, nahm derselbe seine Zuflucht zum Erzbischof von Mainz, und dieser berief auf den 25. Juli 1233 seine Suffragane zur Synode. König Heinrich und viele geistliche und weltliche Große nahmen Theil; auch Konrad erschien. Allein da er bereits mehrere hohe Herren und selbst Bischöfe mit der Anklage der Häresie bedroht hatte, war die allgemeine Stimmung gegen ihn. Graf Sayn wurde nicht überführt, appellirte nach Rom und erhielt drei hervorragende Geistliche zur Vertretung seiner Sache in Rom zugetheilt. Ungeachtet der Mahnung mehrerer Bischöfe begann jetzt Konrad, wenigstens gegen die Herren vom Adel, die nicht gleich dem Grafen von Sayn zu ihrer Rechtfertigung erschienen waren, den Kreuzzug zu predigen. Das sichere Geleite, das der König ihm zur Heimreise angeboten hatte, lehnte er ab. Aber schon am 30. Juli wurde er auf der Heimkehr nach Marburg von einigen Adeligen (man nennt die von Dörnbach, Schweinsberg, Herborn u. A.) am Löhnberge überfallen und nebst seinem Begleiter, dem Minoriten Gerhard Lutzelkolb, einem frommen, ihm persönlich sehr ergebenen Mann, ermordet. Sein Leichnam wurde nach Marburg gebracht, mit allen Ehren neben dem der hl. Elisabeth bestattet und später mit den Reliquien derselben nach der neuen, der Heiligen geweihten Kirche übertragen, um auch dort an ihrer Seite beigesetzt zu werden. An der Stätte seiner Ermordung wurde eine Kapelle errichtet.

Nahe an 50 Männer, die Konrad als geständige Häretiker geschoren hatte, erklärten aber jetzt ihr Geständniß aus bloßer Furcht hervorgegangen, sechs an seinem Morde Betheiligte stellten sich freiwillig, und Alle unterwarfen sich der rechtmäßigen Obrigkeit. Auf die erschreckende Schilderung, welche die Abgesandten der Mainzer Synode von dem Vorangehen Konrads dem Papste entworfen, hatte unterdessen auch dieser seine entschiedene Mißbilligung ausgesprochen und sich verwundert, daß die Deutschen eine solche Procedur so geduldig mit angesehen hätten. Schon war das Breve ausgefertigt, um Konrads Vollmachten zu widerrufen, als der Dominicanerbruder Dorso eintraf, die Ermordung desselben meldete und auch seinerseits den Sachverhalt darlegte. Der Papst wurde dadurch so umgestimmt, daß die Cardinäle zu Gunsten der Mainzer Gesandten Fürbitte einlegen mußten. Im Breve vom 31. October 1233 an Siegfried von Mainz, Konrad von Hildesheim und den Provinzial der deutschen Dominicaner sprach Gregor über die Mordthat sein Bedauern aus und bestimmte, daß der von dem Ermordeten in Aussicht genommene Kreuzzug gegen die Häretiker wirklich gepredigt werde. Auf der Versammlung geistlicher und weltlicher Großen zu Frankfurt am 2. Februar 1234 gelang es dem Grafen von Sayn, wie dem von Solms, sich endgültig vom Verdachte zu reinigen, aber auch der ermordete Inquisitor fand eine erfolgreiche Vertheidigung durch Bischof Konrad von Hildesheim und den Dominicaner Otto.

In einer gesonderten Versammlung der Prälaten wurde gleichfalls seine Vertheidigung geführt, doch überwogen dort seine Gegner. Als auch noch solche hinzukamen, welche Konrad fälschlich als Ketzer geschoren haben sollte, erreichte die Aufregung einen solchen Grad, daß Konrads Vertheidiger für ihr Leben fürchteten. Es fiel das Wort, man solle seinen Leichnam ausgraben und als den eines Häretikers verbrennen. Auch anderswo in Deutschland soll eine Vision stattgefunden haben, wonach Konrad ewig verdammt sei (Mon. Germ. XXIII, 932). Seine Mörder wurden mit verhältnißmäßig sehr leichter Strafe belegt; allein Gregor IX. mißbilligte diese Nachsicht und bestimmte seinerseits eine strenge Buße (31. Juli 1235).

Konrad verdient den anerkennenden Theil von Wegele's Urtheil, daß er „eine bedeutende Natur" gewesen, „gelehrt, beredt, uneigennützig, der Sache, der er diente, mit ganzer Ueberzeugung zugethan, unsträflichen Wandels". Ueber seine Thätigkeit als Inquisitor ein sicheres Urtheil zu gewinnen, ist schwer. Er hatte in seinem Amte, ganz abgesehen von der Art der Führung, viele und mächtige Gegner. Er war der erste außerordentliche Richter in Glaubenssachen in Deutschland, bestellt mit Umgehung der bischöflichen Gerichte. Das strenge Verfahren gegen die Irrgläubigen, zu dem ja erst die Schrecken der Albigenserkriege getrieben hatten, war an den meisten Orten etwas Unerhörtes und Neues. Die Berichte über Konrads Verfahren, wie sie in den Annal. Colon. Max., den Gesta Trev. und besonders den Annal. Worm. vorliegen, tragen das Gepräge der Uebertreibung und besonders in letzteren das einer großen Leidenschaftlichkeit. Die Geschichtsquellen seiner thüringischen Heimat, wo er doch wohl am besten bekannt war, sprechen ausnahmslos zu seinen Gunsten, ebenso seine Zeitgenossen Cäsarius von Heisterbach und Berthold, der Kaplan und Geschichtschreiber Ludwigs IV., ebenso Dietrich von Apolda und die Annal. Reinhardsbrunn., ebenso Joh. Rothe und die Erfurter Chronik. Ueber die Zahl der von ihm veranlaßten Hinrichtungen haben wir nur sehr allgemeine, stark hyperbolische Angaben. Am gemäßigtsten drückt sich eine thüringische Chronik aus (Mon. Germ. Deutsche Chroniken II, 292) zum Jahre 1232: „Darumme (wegen Zunahme der Ketzerei) wart an deme Rine von Meister Conrad von Marpurg des Predigers wegen vil keczere gebrannt." Allein wo immer einmal bestimmte Angaben sich finden, handelt es sich nur um ganz wenige, so 1232 in Erfurt um vier Hinrichtungen. Im Ganzen spricht aus den Angaben weit mehr Gerücht und Uebertreibung, als eine bestimmt vorliegende Thatsache. Doch mag es wahr sein, wenn die Gesta Trev. sagen, putatur quod aliqui innocentes exusti fuerint. Der Papst selbst spricht sich im Juli 1235 dahin aus, es lägen ihm über Konrads Verfahren völlig widersprechende Berichte vor, indem die Einen behaupteten, es sei dasselbe mit der Makel der Unbilligkeit behaftet, die anderen aber, er sei pius et providus et incremento catholicae fidei plurimum opportunus gewesen. Gregor scheint die Berichte der letztern Art für die wahrheitsgetreueren gehalten zu haben, denn er spendet in einem Rundschreiben an die deutschen Bischöfe vom 21. October 1235 den Tugenden und dem Eifer Konrads das höchste Lob und nennt ihn Ecclesiae paranymphum, virum consummatae virtutis et praeconem fidei christianae. Uns liegen nur Berichte über sein Verfahren vor, welche ihm feindlich sind. Am meisten fällt der Brief in's Gewicht, den bald nach seinem Tode Siegfried von Mainz mit dem Dominicaner Bernhard an den Papst richtete (Mon. Germ. XXIII, 931). Darf man gleich nicht vergessen, daß auch hier der Berichterstatter Partei ist und sich selbst zu schützen sucht, so scheint doch daraus hervorzugehen, daß Konrad in seinem verantwortungsschweren Amte sich gröblich hat hintergehen lassen und sich im Urtheil zuweilen übereilt hat. So sagen auch die Annal. Col. Max.: „Theils wegen wirklicher theils wegen eingebildeter Häresie wurden viele Leute vornehmen wie niedern Standes, Cleriker, Mönche, Nonnen, Bürger und Bauern, in den verschiedensten Theilen Deutschlands von Konrad durch — wenn man so sagen darf — übereiltes Urtheil dem Feuer übergeben." Daß dieß nicht geschehen ist aus Blutgier und Grausamkeit, sondern aus einem für heilig gehaltenen Pflichtgefühl, dafür bürgt sein ganzes Leben und die Hochachtung, die er bei allen Jenen genoß, die ihn näher kannten. Eine heftige, zur Maßlosigkeit neigende, im Kampfe der Entsagung herbe gewordene Natur mag dabei allerdings mitgewirkt haben. Manche düstere Vorgänge, wie die Verbrennung des Propstes Mimike am 29. März 1225 oder die Ausrottung der Stedinger, hat man übrigens ganz mit Unrecht ihm zur Last gelegt. Die moderne Geschichtschreibung hat ihn zum blutgierigen Wütherich und zum moralischen Scheusal gemacht und all das Gehässige auf seine Person übertragen, welches das Inquisitionsinstitut bei solchen zu erwecken pflegt, welche die damals drohende furchtbare Gefahr für die christliche Gesellschaft sich nicht zu vergegenwärtigen und in die Anschauungsweise vergangener Jahrhunderte sich nicht zurückzuversetzen vermögen. Auch in Roman und Drama hat man ihn Schauder verbreiten lassen (Luise Cuno, Konrad v. Marburg, ein Sucher der Ketzer und Mehrer des Christenglaubens, Bilder a. d. 13. Jahrh., Marb. 1877; Louis Wolff, Konrad v. Marburg, Drama in 5 Aufzügen, Kassel 1881). Noch ungerechteres Urtheil hat er erfahren in Bezug auf die Seelenleitung, welche er der hl. Elisabeth hat angedeihen lassen. Er hatte sich ihr nicht aufgedrängt, und mehrmals wollte er sich von ihrer Leitung zurückziehen; allein Elisabeth betrachtete es als ein großes Glück, ihn zum Führer zu besitzen, und bewahrte ihm bis zu ihrem Tode die größte Verehrung. Ihr Gemahl, der ritterliche, feingebildete Landesfürst, „dieser Ludwig, eine un-

endlich liebenswürdige Persönlichkeit, bedeutend und tüchtig durch und durch", hielt den Seelenführer seiner Gattin in höchster Achtung und schenkte ihm das weitgehendste Vertrauen. Nichts Uebertriebenes und Unverständiges tritt in seiner Leitung hervor. In den zwölf Lebensregeln, die er der Fürstin gab, liegt die Summe aller liebenswürdigen Christentugend. Er verbietet ihr ferner, auf ihr Wittwengut ganz zu verzichten oder es sofort wegzuschenken, läßt sie nicht in's Kloster eintreten, noch von Haus zu Haus ihr Brod betteln, wie sie es verlangt. Er läßt sie das Spital von Marburg gründen, setzt aber ihrer Freigebigkeit weise Schranken, damit für sie selbst das Nothwendige übrig bleibe. Er will nicht, daß sie sich überanstrenge, ihre Kräfte erschöpfe, verbietet ihr, die Geschwüre der Kranken und Aussätzigen zu berühren und zu küssen, weil er für die zarte Frau Ansteckung befürchtet, und da sie gegen sein Verbot ein aussätziges Mädchen zu sich nimmt, weiß er durch derbe Strafe sie abzuschrecken. Als er selbst sterbenskrank daniederliegt, ist seine größte Sorge, wer sich denn künftighin Elisabeths annehmen solle; nach ihrem Tode ist er es, der alsbald um die Anerkennung ihrer Tugenden und um ihre Heiligsprechung sich bemüht. Wahr ist, daß er in der Erkenntniß des außerordentlichen Weges, zu dem Gott die junge Landgräfin rief, sie den steilen Pfad des Kreuzes, der Verdemüthigung und der Losschälung, selbst von dem eigenen Willen, in vollem Maß wollte wandeln lassen. Er wollte die ausgezeichnet fromme Fürstin, soweit es an ihm lag, zu einer auserwählten Heiligen heranziehen, weil er sie von Gott dazu berufen glaubte und die Vorsehung ihn einmal zu ihrem Leiter bestimmt hatte. Er selbst bekennt in einem Briefe an den Papst, kurz nach ihrem Tode, daß dieß von Anfang an seine bewußte Absicht gewesen sei, und sein Zeitgenosse Cäsarius von Heisterbach gibt ihm gleichfalls das Zeugniß: „Das hat Magister Konrad sel. Andenkens gethan aus wohlerwogenem Eifer" (bono zelo). Man wirft ihm vor, daß auf sein Gebot Elisabeth sich bei Tisch aller Speisen und Getränke enthalten mußte, von denen sie wußte, daß sie aus ungerechten, durch Vorfahren des Landgrafen dem Volke aufgebürdeten Abgaben stammten. Es folgten daraus manche Fasttage für die Fürstin; allein sie selbst, wie ihr Gatte, billigten durchaus das Gebot, ihre Dienerinnen schlossen sich aus eigener Ueberzeugung dieser Enthaltung an, und Ludwig IV. versprach, seine Finanzverwaltung anders zu ordnen. Ferner nahm Konrad der jungen Frau, die sich von allem Irdischen losgerungen und mit viel Gebet und Kampf selbst der überzärtlichen Liebe zu ihren Kindern Herr geworden war, den letzten süßen Erdentrost, an dem — ihr selbst fast unbewußt — ihr Herz noch mit Innigkeit hing, die vertrauten Dienerinnen, die schon in den Tagen ihres Glanzes an ihrer Seite gestanden hatten. Statt dessen gab er ihr zu Hausgenossen eine Nonne von niedriger Herkunft und unangenehmen Manieren und eine adelige Wittwe, die taub und dabei äußerst mürrisch war, die eine, um ihre Demuth, die andere, um ihre Geduld zu bewähren. Die schwerste Anklage aber ist, daß er sie und ihre Dienerinnen wiederholt mit der Ruthe schlug oder von einem Andern schlagen ließ und selbst mehrmals im Falle von Ungehorsam ihr Ohrfeigen gab. Moderne Schriftsteller, auch einzelne Katholiken, überbieten sich hierüber in Ergüssen des Abscheues und der sittlichen Entrüstung, sehen darin teuflische Bosheit und unmenschliche Roheit des Herzens. Allein körperliche Züchtigungen zur Buße, auch bei fürstlichen Personen, waren in jener Zeit etwas ganz Gewöhnliches. Schon in früheren Jahren hatte sich Elisabeth alle Freitage und während der Fasten täglich von ihren Dienerinnen geißeln lassen. Sie hatte wiederholt als ihren Wunsch geäußert, zum Andenken an das Leiden unseres Herrn gleichfalls geschlagen und gegeißelt zu werden. Sie selbst gab einer alten Frau, die sich aus Trägheit nicht zur Beicht aufraffen wollte, so lange Ruthenstreiche, bis sich dieselbe dazu bequemte. Nur bedacht, ihre Seele zu vervollkommnen, den letzten Stolz der Fürstentochter, den letzten Eigensinn der Frau, die letzte Weichlichkeit einer zarten Natur in ihr zu überwinden, ist Konrad auf ihre eigenen Wünsche eingegangen und hat sie schonungslos durch jene Schule gehen lassen, welche von jeher dem Heiden eine Thorheit und dem Juden ein Aergerniß war. Für unser modern weichliches Fühlen und Denken hat die rauhe Behandlung einer zarten fürstlichen Frau freilich etwas unwillkürlich Abstoßendes, wie es uns z. B. auch stößt, wenn im Nibelungenliede der edle Siegfried seine zarte Chriemhilde zur Strafe durchbläut; aber die Thatsache, daß ein Engel von Milde, Liebenswürdigkeit und Menschenfreundlichkeit, wie die hl. Elisabeth, aus Konrads Schule hervorgegangen ist, bürgt dafür, daß er nicht der finstere, vernunftlose Wütherich war, zu dem man ihn machen will. (Vgl. B. Kaltner, Konrad von Marburg und die Inquisition in Deutschland, aus den Quellen bearbeitet, Prag 1882; E. L. Th. Henke, Konrad von Marburg, Beichtvater der hl. Elisabeth und Inquisitor, Marburg 1861; J. Ph. Städtler, Leben der hl. Elisabeth von Ungarn, aus dem Französischen des Grafen von Montalembert, 2. Aufl. Aachen und Leipzig 1845, vgl. Anhang VIII, Konrad von Marburg, Zusatz des Uebersetzers, 538; G. Simon, Ludwig IV., genannt der Heilige, Landgraf von Thüringen und Hessen, und seine Gemahlin, die hl. Elisabeth von Ungarn, Frankfurt a. M. 1854; Ch. v. Rommel, Geschichte von Hessen, Hamburg 1820—1835, I, 3. Buch; A. Hausrath, Der Ketzermeister Konrad von Marburg, in den Kleinen Schriften religionsgeschichtlichen Inhalts, Leipzig 1883, 137 ff.; J. Beck, Konrad von Marburg, Inquisitor in Deutschland, Inaug.-Diss., Breslau 1871; E. Ranke in der Allgem. deutschen Biogr. XVI, 642; E. Winkelmann, Deutschlands erster Inquisitor, in der

Deutschen Rundschau XXVIII, 1881, 220 ff.; K. W. Justi, Konrad von Marburg, Beichtvater der hl. Elisabeth und erster Inquisitor in Deutschland, in den Jahrbüchern für Gesch. und Staatskunst, Leipzig 1829. Außerdem alle Schriften über die hl. Elisabeth [Justi, Fink, Wegele, Kahnis ꝛc.] und ausführlichere Werke über Friedrich II.; vgl. auch G. Börner, Zur Kritik der Quellen für die Geschichte der hl. Elisabeth, im Neuen Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde, Hannover 1888, XIII, 431 ff.) [Pfülf S. J.]

Konrad von Megenberg (Magenberg, de monte puellarum), gelehrter Domherr und sehr fruchtbarer Schriftsteller, war 1309 zu Megenberg (nach Franz Pfeiffers wohlbegründeter Vermuthung Mainberg, östlich von Schweinfurt), wahrscheinlich aus einer vermöglichen Familie geboren, machte seine ersten Studien zu Erfurt, ging dann, etwa 20 Jahre alt, nach Paris und erlangte daselbst lernend und lehrend den Magistergrad. Hier verfaßte er ein Gedicht in leoninischen Versen Planctus ecclesiae in Germania, worin er seinem Schmerze über die traurigen Verhältnisse in Kirche und Staat zu Ludwigs des Bayern Zeiten Ausdruck gab. Im J. 1337 kehrte er in seine Heimat zurück und wurde vielleicht damals in den geistlichen Stand aufgenommen. Bald ging er nach Wien und wirkte an der St. Stephanschule als Lehrer und Rector. Während dieser Zeit übersetzte er die Sphaera von Joh. Holywood (de Sacro-Bosco) in's Deutsche und vermittelte so seinen weniger gelehrten Landsleuten das erste deutsche Handbüchlein der Astronomie und Physik. Er schrieb dazu 1346 auch Quaestiones, welche handschriftlich in München noch vorhanden sind (clm. 14687). Um jene Zeit wurde er gichtlahm, ließ sich infolge eines Gesichtes auf der Donau nach Regensburg bringen und wurde vor dem Altare des hl. Erhard in Niedermünster gesund; zur Dankbarkeit schrieb er später die Vita S. Erhardi, worin er seine Genesung selbst erzählt (clm. 14053). In Regensburg hielt der fromme und gelehrte Mann mehrere Predigten, die solchen Anklang fanden, daß er 1342, vielleicht durch Vermittlung seines Freundes (des spätern Bischofs) Konrad von Heimberg, ein Canonicat am Dome erhielt. Er predigte sehr oft, und noch lange wurden in St. Emmeram seine Sermones varii handschriftlich aufbewahrt. Seine Gewandtheit und Geschäftskenntniß wurde oft in Anspruch genommen; er galt als „Ratgeb in der Stadt Diensten" und ging in Angelegenheit der Abtei St. Emmeram 1357 nach Avignon, wo er beim Papste die Sache gut schlichtete. Gegen die Laster und falschen Grundsätze seiner Zeit eiferte er mit Schrift und Wort und verfaßte, dem Müßiggange abhold, viele nützliche und erbauliche Bücher, so z. B. eine Historia S. Matthaei, Vita S. Dominici, einen Lobgesang zu Ehren U. L. Fr., welcher beginnt Ave, virgo, praegnans prole, und *einen Commentar* De laudibus B. M. V., der *noch in München liegt* (clm. 14190), sowie einen Tractat De XII virtutibus Missae (clm. 5854). Manche seiner Schriften scheinen auch verloren zu sein, z. B. seine Politica, dann die Monastica ad ducem Austriae, die vier Bücher über die Sentenzen und das große Chronicon. Von anderen sind nur Bruchstücke vorhanden, wie im 25. Band der Lyoner Bibliotheca Patrum aus dem Werke De erroribus Begehardorum et Beguinarum, und ein Breve chronicon episc. Ratisp. bei Eccard, Corp. hist. II. Dem Herzog Rudolf von Oesterreich widmete er 1348 sein Speculum humanae felicitatis, eine Art Moral in drei Büchern. Etwas später entstand das große Werk, welches er Oeconomica betitelte und seinem Freunde, dem Bamberger Bischof Lupold von Bebenburg, dedicirte; darin wurden die Grundsätze des ganzen Kirchen- und Staatshaushaltes und zwar im Gegensatze zu den staatskirchlichen Lehren jener Zeit entwickelt. Aventin schreibt ihm auch ein Werk zu mit dem Titel Tractatus pro Romana ecclesia, worin besonders dem Minoriten Occam opponirt wird. Allein dasselbe ist entweder verloren gegangen, oder identisch mit dem vorgenannten oder einem andern Werke, welches Konrad nach 1362 mit dem Titel Tractatus contra mendicantes ad Papam Urbanum V. verfaßte, das aber gleichfalls verloren zu sein scheint. Um 1355 schrieb er die Statuta et consuetudines Capituli Eccles. Ratispon. (abgedruckt bei Mayer, Thesaurus nov. II. und handschriftl. clm. 14873), hauptsächlich um der Mißwirthschaft des Bischofs Friedrich Schranken zu setzen. Einen dauernden Ruhm erwarb er sich durch sein „Buch der Natur", das er um 1350 herausgegeben haben dürfte. Es ist die erste umfangreichere Naturgeschichte in deutscher Sprache; das Werk fand eine große Verbreitung durch Abschriften sowohl (die Münchener Staatsbibliothek zählt allein 18 Exemplare) als seit 1475 durch wiederholte Drucklegung, und war gewiß von gutem Einfluß auf die Zeitgenossen. Es liegt allerdings dieser Arbeit der Liber de natura rerum zu Grunde, welchen nach damaliger Meinung Albert d. Gr., in Wirklichkeit aber dessen Ordensgenosse Thomas von Cantimpré, der Verfasser des Bonum universale de apibus, geschrieben hat. Allein Konrad, ein Naturforscher und Beobachter von Jugend auf, behandelte den Stoff sehr selbständig und in der Art, daß sein Werk nicht bloß den Stand der Naturforschung jener Zeit, sondern auch ein Sittenbild darstellt. Die neueste und beste Ausgabe ist von Franz Pfeiffer (Stuttgart 1861) mit Einleitung, Wörterbuch ꝛc. versehen. Da Konrad ohne Zweifel auch Dompfarrer zu St. Ulrich gewesen, schrieb er Manches für die pastorellen Bedürfnisse, z. B. eine Sammlung von Canones poenitentiales und das Repertorium nuptiale oder De arbore consanguinitatis (clm. 14016) im J. 1372; endlich 1373 das Büchlein De limitibus parochiarum in Ratispona (clm. 14440. 14512), welches auch, trotz mancher Widersprüche, für die spätere

Zeit maßgebend blieb. Er selbst berichtet noch von manchem Lobgedichte und Schriftchen, das er verfaßt habe, und sogar seine Gegner mußten seinen Kenntnissen und seiner Thätigkeit alle Ehre widerfahren lassen. Noch in guten Jahren starb er am 14. April 1374 und wurde seinem Wunsche gemäß vor dem Altare des hl. Erhard zu Niedermünster begraben. Daselbst hatte er sich auch ein Jahresgedächtniß gestiftet, das bis zur Klosteraufhebung gehalten wurde. (Vgl. außer der angeführten Literatur besonders Schuegraf, Geschichte des Domes von Regensburg II, 212 ff., wo auf Tafel X sein Wappen sich findet; Const. Höfler, K. v. Megenburg und die geistige Bewegung seiner Zeit, in der Tüb. Quartalschr., Jahrg. 1856, 38 ff., wo ein Tractat „von der sel" abgedruckt ist, der sich sonst in dem „Buch der Natur" nirgends findet, aber von Pfeiffer nicht als Arbeit des K. v. M. anerkannt wird. Auch in seinem Buche „Aus Avignon" hat Höfler Einiges über K. v. M. [24—31], was jedoch bei Ottok. Lorenz, Deutschl. Geschichtsquellen im Mittelalter, 3. Aufl. 1886, II, 359, wenig Lob findet; Jos. Diemer, Kleine Beiträge zur ältern deutsch. Sprache, Wien 1851, I, 60—76, bes. über die Sphaera mundi.) [Braunmüller O. S. B.]

Konrad von Preußen oder de Grossis, berühmter Prediger und erster Generalvicar der reformirten Dominicaner in der deutschen Provinz, stammte aus einer angesehenen Familie des preußischen Ordenslandes und trat 1370 in den Dominicanerorden. Da durch die Nachwehen der Pestjahre 1348—1349, in welchen der Orden in Deutschland schwer heimgesucht worden war, die Disciplin sich vielfach gelockert hatte, suchte Konrad die ursprüngliche Strenge wiederherzustellen und erhielt 1388 auf dem Generalcapitel zu Wien hierzu die entsprechenden Vollmachten. Mit 30 Genossen, welche er aus verschiedenen Conventen für seinen Plan gewonnen hatte, bezog er 1389 das Kloster zu Colmar und erneuerte dort mit Billigung des Papstes Bonifaz IX. die alte Ordensdisciplin. Auch für den weiblichen Zweig des Ordens wurde im frühern Augustinerinnen-Convente Schönensteinbach bei Gebweiler ein Reformkloster unter der Priorin Clara Anna von Hohenburg eingerichtet. Von diesen beiden Musterklöstern ging die Reform der Dominicaner durch Deutschland, die Schweiz und die Niederlande. Konrad beschloß sein heiligmäßiges, mit Visionen begnadigtes Leben im Kloster zu Schönensteinbach am 10. März 1426. Ueber seine Wirksamkeit berichtet dr buech der reformacio der clöster prediger ordens (vgl. Denifle in der Ztschr. f. deutsches Alterthum XIX, 479); aus dieser Handschrift schöpfte Heinrich Murer (Helvetia sancta, Luzern 1648, 380 ff.) die Lebensbeschreibung des Seligen. Da aber seine Vorlage von dem Bruder Konrad von „Brüssen" sprach, wurde Murer verleitet, ihn aus „Brüssel" abstammen zu lassen. S. Zittardus (Kurtze Chronica d. i. historische Beschreibung der General-Maister Prediger-Ordens, Dilingen 1596, 59 f.) macht fehlerhafterweise aus dem Reformator Konrad von Preußen und dem seligen Konrad de Grossis zwei gleichzeitig im Elsaß lebende Dominicaner. [Streber.]

Konrad von Rodenberg, Abt und Gelehrter, gebürtig aus Rodenberg im Hessischen, versah in den Benedictinerklöstern St. Matthias zu Trier und St. Martin in Köln das Amt eines Priors und seit 1468 in dem seit 1453 der Bursfelder Reform beigetretenen Kloster St. Johannisberg im Rheingau das eines Abtes (Joannis, Rer. mog. II, 435). Im J. 1469 betraute ihn Erzbischof Adolf von Mainz mit der Reform des Klosters Sponheim, 1479 mit der Visitation des Klosters St. Jacob in Mainz (Roth, Fontt. rer. nassoic. I c, 96). Er wohnte 1483 der Wahl des Abtes Trithemius und 1485 der Consecration des Erzbischofs Berthold von Mainz bei (Roth l. c. I a, 195). Sein Ordensgenosse und Freund Trithemius lobt ihn als vir devotus et eruditus et regularis observantiae noviter introductae custos et amator praecipuus (Cat. script. eccl., ed. Col. 1531, 166), sowie als einen der Grundleger und Hauptförderer der Bursfelder Reform (Cat. illustr., ed. Freheri 164). Für den Orden schrieb er das jährliche Ordensofficium (Trithemii Chron. Hirs. ad a. 1486). Im Cat. scriptorum eccl. (l. c.) nennt Trithemius ein zum Preise der allerseligsten Jungfrau verfaßtes Werk mit dem Titel De vinea Domini Sabaoth, wovon die Wiesbadener Landesbibliothek eine Handschrift besitzt (v. d. Linde, Die Handschriften der königl. Landesbibl. Wiesb., 109); ferner Exercitium novitiorum; De praeparatione sacerdotis ad missam, ac sacra concione frequentanda; De ruina ordinis; De causa ruinae; De cura pastorali und Predigten. Trithemius widmete dem laut Grabstein (Roth l. c. I c, 96) am 25. December 1486 verstorbenen und in der Abteikirche Johannisberg beigesetzten Freunde ein an der Chorwand aufgehängtes Epitaph von neun Distichen (Chron. Hirs. ad a. 1486; Bodmann, Rheing. Alterth. 210. 429. 895; Chron. ecclesiastic. Nicol. de Siegen, in den Thüring. Geschichtsquellen 1855, II, 434; Roth, Konrad v. Rodenberg, in den Studien des Benedictinerordens 1883, 168—175). [Falk.]

Konrad von Scheyern heißen zwei dem 13. Jahrhundert angehörige Mönche des bayrischen Benedictinerklosters Scheyern. Unter den zahlreichen und kostbaren Handschriften dieses Klosters, welche jetzt in der Staatsbibliothek zu München aufbewahrt werden, finden sich einige Codices, welche ihren Verfasser oder Hersteller ausdrücklich Konrad nennen. Aventin hat an einen einzigen Urheber gedacht und in seiner Weise diesen gelehrten, in der Geschichte, Medicin, Astronomie, Theologie, Poesie, Musik und Malerei sehr bewanderten Konrad mit dem Titel Philosophus beehrt, und so heißt man ihn bis jetzt. Allein der gründliche Forscher Friedrich Hector Graf Hundt

weist in seiner Abhandlung über das Kloster Scheyern (Abhandl. der histor. Kl. der bayr. Akad. d. Wissensch. IX, 1865, 207 ff.) unwiderleglich nach, daß diese interessanten Handschriften mindestens von zwei Konraden stammen. Hiernach verfaßte und schrieb der Mönch Konrad, Edler von Luppurg, aus guten Quellen und mit historischer Treue den Liber primae fundationis mit mehreren Anhängen, bevor er Abt in Scheyern wurde; während seiner Amtsführung (1206—1226) und nach ihm machten andere Hände noch verschiedene Einträge; er selbst lebte nach seiner Resignation als Prior in Fischbachau und starb nach 1245. Dieses Werk des Abtes Konrad ist für locale und vaterländische Geschichte sehr belangreich und wurde zuerst von Aventin in seinem Chronicon Schirense verarbeitet, später von dem Scheyrer Abte Stephan Reitberger (Ingolstadt 1623) herausgegeben, und abermals durch G. Chr. Joannes (Straßburg 1716) und in Mon. Boic. (X, 1763) mehr oder minder genau abgedruckt. Besser edirte es Böhmer in Font. rer. Germ. (III, 1853, LXVI u. 499), noch besser und mit Noten versehen Jaffé in Mon. Germ. hist. (SS. XVII, 613—633, 1860); Graf Hundt konnte (a. a. O.) noch einige Verbesserungen anbringen und auch mehr von dem Inhalte des Codex mittheilen.

Verschieden von diesem Abte Konrad ist der Mönch Konrad, sacerdos et scriptor, welcher allerdings auch unter dem Abte gleichen Namens und auf dessen Geheiß viele herrliche Handschriften anfertigte und theilweise prachtvoll verzierte. Mit gleichem Fleiße setzte er seine Arbeiten unter dem Abte Heinrich (1226—1259) fort, unter dem er auch Custos gewesen zu sein scheint. Im J. 1241 schrieb er ein Verzeichniß seiner Arbeiten, das Staunen erregt (vgl. Jaffé l. c. 623 sq.), wenn man den großen Umfang und die Ausstattung der noch vorhandenen Codices betrachtet. Ueber letztere gibt J. v. Hefner im Oberbayr. Archiv II, 155 bis 180 einläßigen Bericht, welchen Graf Hundt (a. a. O.) noch etwas ergänzt hat. Danach erscheint dieser Konrad in seinen Leistungen zwar auf dem Gebiete der Geschichte weder sehr bedeutend noch ganz genau; auch in den übrigen Wissenschaften hat er wohl manches Schätzenswerthe überliefert, selbst aber kaum etwas gefördert. Dagegen erlangte er große Verdienste nicht bloß als Schönschreiber, sondern noch weit mehr als Zeichner und Maler. Der gewiegte Kunstkenner J. Sighart sagt in seiner „Geschichte der bildenden Künste im Königreich Bayern" (München 1863, 274 ff.) von ihm: „Weitaus die bedeutendsten Gebilde der Malerei in Bayern hat [um diese Zeit] der Mönch Konrad von Scheyern geliefert. Stehen sie auch an Sicherheit und Sauberkeit der Zeichnung den Miniaturen zum Marienleben des Werinher nach, so übertreffen sie dieselben doch an Zahl, Großartigkeit, Allseitigkeit, Freiheit, Empfindungsgabe und *Sinn für die Natur* und ihre Erscheinungen. Jener *Konrad darf ohne* Zweifel als der bedeutendste Maler des (13.) Jahrhunderts in Bayern bezeichnet werden." Konrad bildet gleichsam den Uebergang von der steifen byzantinischen Manier zur lebendigeren, seelenvolleren deutschen Kunstentwicklung. (Vgl. Kugler, Kleine Schriften und Studien zur Kunstgeschichte I, 84—87.) Die Bilder und Darstellungen Konrads, welche Hefner (a. a. O. 179 f.) aufzählt, sind in ihrer Gesammtheit noch nie zur Ausgabe gelangt; Hefner bringt zwei (Tafel I u. II), Sighart (278. 280) zwei andere, M. Knitl (Scheyern als Burg und Kloster, München 1880) noch zwei weitere. (Vgl. noch H. Pez, Script. rer. Austr. II, 407—414; Wattenbach, Deutsche Geschichtsquellen, 5. Aufl., II, 339.) [Braunmüller O. S. B.]

Konrad, der sel., von Seldenbüren, O. S. B., Stifter der Abtei Engelberg in der Schweiz, einer der letzten Sprößlinge eines freiherrlichen Adelsgeschlechtes in der ehemaligen Grafschaft Zürich, folgte dem Beispiele seiner frommen Ahnen, die sich als Stifter und Wohlthäter von Klöstern, besonders derjenigen von St. Blasien im Schwarzwald und Muri im Aargau (Acta Murens.; Gerbert, Histor. nigrae silvae), ausgezeichnet hatten, und entschloß sich, seine reichen Erbgüter für die Stiftung eines Gotteshauses zu Ehren der jungfräulichen Gottesmutter Maria zu verwenden. Um das Jahr 1082 (Tschudi u. A.) begann er zu Buochs am Vierwaldstättersee auf seinen dortigen Besitzungen das Vorhaben auszuführen, vertauschte aber, durch göttlichen Wink dazu bewogen (nutu Dei tractus et instinctus, Diplom. Henrici V. Imper. a. 1124; Bucel., Germ. sacr.; Annal. Engelb.), diesen Ort mit dem abgelegenen wilden Surënenthal am Fuße des Titlis. Die Urbarmachung dieses hochgelegenen, von wilden Thieren bewohnten Bergthales (lustra ferarum, Chron.), der steile, unwegsame Aufsteig in dasselbe und die weite Entfernung von allen menschlichen Hilfsmitteln bereiteten dem Unternehmen Konrads große Hindernisse und verzögerten jahrelang die Vollendung des Klosterbaues. Daß jedoch dieselbe noch in die Regierungszeit Kaiser Heinrichs IV. fällt, welcher 1105 dem Thron entsagte, ergibt sich aus dem Diplom seines Nachfolgers Heinrich V.: Regulare monasterium, Engilberc nuncupatum . . . tempore Henrici IV. regis Roman. honorifice constructum est. Diese Urkunde des Kaisers, sowie die Bestätigungsbulle des Papstes Calixt II. konnte Konrad aber erst 1124 nach erfolgtem Friedensschluß zwischen Beiden erlangen. Als nun der Stifter sein frommes Werk vollendet, die Stiftung Engelberg (s. d. Art.) durch die höchste kirchliche und weltliche Auctorität gesichert und mit vielen Rechten und Privilegien ausgestattet sah, übergab er sie dem Abte Adelhelm, welchen er schon längst mit einigen Mönchen aus St. Blasien berufen hatte, legte sein Ritterschwert auf den Altar der allerseligsten Jungfrau, bat um das Ordenskleid und lebte als der geringste der Brüder in Demuth und Entsagung

in der klösterlichen Genossenschaft. Nach zwei Jahren vom Abte ausgesandt, um Rechte und Besitzungen des Klosters gegen ungerechte Angreifer zu vertheidigen, fiel er als Opfer des Gehorsams und der Gerechtigkeit durch den Dolch eines Meuchelmörders am 2. Mai 1126 und wurde von Gott durch Wunder verherrlicht (Chron. et Annal. Engelb.; vgl. Bucelin, Germ. sacr.). Er wird als Seliger verehrt und sein Gedächtnißtag feierlichst begangen. [Vogel O. S. B.]

Konrad (Conrard), Graf von Urach, Cistercienser und Cardinal, wurde um 1180 als Sohn des Grafen Egino des Bärtigen von Urach und Agnes', einer Tochter des Herzogs Berthold IV. von Zähringen (weßhalb die französischen Quellen ihn fast durchweg selbst einen Sohn des Herzogs von Zähringen nennen), geboren. Er kam als Knabe unter die Leitung seines mütterlichen Oheims, des Bischofs Radulf von Lüttich, wurde sehr jung Domherr zu St. Lambert, vielleicht sogar auch Dechant, und scheint in jeder Hinsicht eine vortreffliche Erziehung genossen zu haben (Albric. mon. Chron., M. G. XXIII, 851). Als 1198 nach dem Tode Kaiser Heinrichs VI. die Partei des Kölner Erzbischofs Adolf den Herzog Berthold V. von Zähringen zum Könige wählen wollte, fand sie zwar bei diesem selbst ziemlich williges Gehör; aber dem Rathe einiger Freunde gemäß erbat er sich Bedenkzeit und versprach baldige Rückkehr nach Köln. Zur Gewähr für sein gegebenes Wort und für die Auszahlung der verheißenen Summen ließ er seine Neffen Konrad von Urach und dessen Bruder Berthold in Köln haften. Jedoch der geldsüchtige Herzog verkaufte seine Ansprüche an die Krone dem Schwabenherzog Philipp um 11 000 Mark Silber und kümmerte sich nicht weiter um seine Neffen. Diese mußten sich mit Mühe und großen Kosten aus der Haft loskaufen, wobei sie, heißt es, einen solchen Ueberdruß an diesem weltlichen Treiben bekamen, daß sie den Entschluß faßten, in den Cistercienserorden zu treten, und ihr Vorhaben sofort ausführten (Otto Sanblas. Chron., M. G. XX, 329; Chron. Ursp., ib. XXIII, 3). Berthold wurde dann später nach einander Abt in Thennebach, Lützel und Salem; Konrad trat 1199 zu Villers in Brabant in den Orden. Noch war er Novize, als nach dem Tode des Bischofs Albert von Lüttich 1200 ein Theil der Wähler ihn auf jenen bischöflichen Stuhl erheben wollte (Albric. l. c. 878). Doch stemmte sich die Mehrheit dagegen; Konrad machte Profeß, wurde bald Prior und 1209 bereits Abt zu Villers. Dieses sein Mutterkloster liebte er sehr, machte demselben später reiche Geschenke und sprach noch vor seinem Tode aus, daß er lieber stets zu Villers, lebend unter der Ordenszucht, in der Küche die Schüsseln abgespült hätte (Chron. Villar. mon., M. G. XXV, 198). Aber seine Eigenschaften, seine Kenntnisse, seine Gewandtheit waren bereits so anerkannt, daß er 1215 zum Abte von Clairvaux, gerade 100 Jahre nach dessen Gründung durch den hl. Bernard, erwählt und 1217 sogar durch das Ordenscapitel zum Generalabt in Cisteaux bestimmt wurde. In jeder Stellung zeichnete er sich durch seine Thätigkeit aus. Als er daher 1219 nach Rom reisen mußte, erhob ihn um Epiphanie Papst Honorius III. zum Cardinal und weihte ihn zum Bischof von Porto und S. Rufina. Nun mußte Konrad wichtige kirchliche Geschäfte übernehmen; zunächst ein Erbe seines Ordens, die Beseitigung der Albigenser-Häresie (s. d. Art. Albigenser I, 437 f.). Es war eine äußerst mühevolle und undankbare Arbeit, worüber die Quellenschriften und die Briefe des Papstes Honorius manche Aufschlüsse geben (vgl. Brial-Delisle, Rer. Gall. et Franc. Script., bes. XVII—XIX var. l.). Doch hatte Konrad als Legat in Südfrankreich das Vertrauen der kirchlich Gesinnten so rasch gewonnen, daß er bereits 1220 von zwei berechtigten Capiteln einstimmig zum Erzbischof von Besançon gewählt wurde, was jedoch der Papst nicht genehm hielt (Albric. l. c. 910). Konrad wollte gegen die Albigenser einen Ritterorden wie die Templer errichten und setzte Alles in Bewegung, der Häresie zu steuern; aber bald durchkreuzte der König Philipp August seine Pläne, indem er die erbetene Steuer nicht gewährte, bald war es der wankelmüthige Graf Amalrich von Montfort, bald der noch mehr doppelzüngige Graf Raimund von Toulouse, die Konrads Thätigkeit hemmten. Als die Keckheit der Häretiker so zunahm, daß sie sich ein geistliches Oberhaupt, eine Art Papst aufstellten, berief Konrad eine größere Synode der französischen Prälaten auf den 6. Juli 1223 nach Sens; dieselbe wurde aber auf des Königs Wunsch, der seine Theilnahme zusagte, nach Paris verlegt und sollte die nöthigen Maßnahmen gegen den Uebermuth der Häretiker berathen. Doch da der König unvermuthet (14. Juli) starb, veranstaltete die ganze Synode, mit dem Cardinale an der Spitze, eine herrliche Leichenfeier, scheint jedoch sonst nichts mehr erreicht zu haben (Hefele, Conc.-Gesch. V, § 651). Mißmuthig verließ Konrad bald seine Legation und kehrte nach Rom zurück. Aber nach kurzer Ruhe (1224) sandte ihn Honorius als Legaten nach Deutschland, vorzüglich um den von Friedrich II. gelobten Kreuzzug vorzubereiten und zu ordnen. Bevor er dieser Hauptaufgabe obliegen konnte, mußte er noch mit König Ludwig VIII. von Frankreich unterhandeln, um ihn zum Frieden mit England zu bewegen und für den Kampf gegen die Albigenser zu gewinnen. Auf dieser Reise kam er wieder nach Lüttich und weihte das neu hergestellte, mit Cistercienserinnonnen besetzte Kloster Vaulx-Benoist (vallis benedicta), ehemaliges Augustinerkloster, ein (Brial-Delisle XVII, 307. XVIII, 793 u. a.; Chron. Ursp., M. G. XXIII, 379). Für die Kreuzpredigt bediente er sich mehrerer sehr einflußreichen Gehilfen, z. B. des Magisters Oliver von Köln (vgl. Emon. Chron., M. G. XXIII, 499), des Abtes Konrad von Bebenhausen, des Mönches Gottfried u. s. s.

Er selbst zog unaufhörlich in aufregender Arbeit durch die deutschen Lande bis Prag hinein, Frieden stiftend, Unordnungen wehrend, Zucht herstellend, verirrte Cleriker strafend und zurechtweisend, Klöster reformirend u. s. f. Ein äußerst lästiges Geschäft verursachte ihm der Mord, welchen Graf Friedrich von Isenburg am 7. November 1225 an seinem Verwandten, dem Erzbischof Engelbert von Köln (s. d. Art.), begangen hatte. Nicht bloß den Mörder selbst mußte Konrad zur gerechten Strafe ziehen, um das äußerst aufgeregte Volk zur Ruhe zu bringen, sondern auch gegen die der Mitschuld verdächtigen Brüder des Isenburgers, von denen einer bereits wirklicher, der andere erwählter Bischof war, den Prozeß leiten. Viele Verhandlungen fanden statt, bis er sie zu Lüttich 1226 unter schwierigen Umständen verurtheilen, absetzen und nach Rom verweisen konnte. Der Papst bestätigte das Urtheil. Bekannt ist auch die große Synode, welche Konrad zu Mainz im December 1225 abhielt, theils wegen der Kölner Sache, theils wegen der Sittenverbesserung bei Clerus und Volk (Hefele V, § 652; M. G. XXIII, 412. 510 u. s. f.). Ein Cistercienserkloster wollte Konrad auf den Besitzungen seiner Familie ad lapides stiften, konnte es aber nicht ausführen (Janauschek, Orig. Cist. I, p. LXIV). Nach unsäglichen Mühen ging er mit Friedrich II. 1227 in die Lombardei, wo er durch mehrere Friedensschlüsse die Ausführung des Kreuzzuges zu sichern suchte. Bereit, selbst den Zug mitzumachen, kam er nach Rom. Da Honorius III. mit Tod abgegangen war, gehörte Konrad zu den drei Cardinälen, denen die Neuwahl durch Compromiß übertragen wurde. Seine zwei Collegen wollten ihn wählen; er nahm aber die Wahl nicht an, sondern bewirkte, daß Cardinal Hugolin als Gregor IX. auf den päpstlichen Stuhl erhoben wurde (Chron. Villar., Mon. Germ. XXV, 198). Noch freute er sich, einen Friedensschluß zwischen den Hochstiften von Metz und Lüttich herbeigeführt und bestätigt zu sehen (Aegid. Aurel. Gesta Epp. Leod., M. G. XXV, 121), da erlag er seinen Arbeiten und körperlichen Leiden am 29. oder 30. September 1227 und wurde zu Clairvaux seinem Wunsche gemäß beigesetzt. Er genoß den Ruf eines Heiligen. Außer anderen Schriften soll er auch ein Werk in drei Büchern gegen die Albigenser geschrieben haben. (Vgl. Eggs, Purpura docta I, n. 69 und die dort aufgeführte Literatur; doch sind die Angaben vielfach nicht verlässig. Besser ist Stälin, Würtemb. Gesch. II, 459 ff.; am ausführlichsten mit fast erschöpfenden Regesten behandelt ihn K. H. Frhr. Roth zu Schreckenstein in den Forschungen zur deutschen Geschichte VII, 319 ff.) [Braunmüller O. S. B.]

Konrad von Waldhausen, der erste unter den bedeutenderen Prager Reformpredigern der vorhusitischen Zeit, war Professpriester des regulirten Augustiner-Chorherrenstifts Waldhausen im *Herzogthume* Oesterreich ob der Enns. Seine Geburt fällt gegen 1320. Ueber sein Leben bis zur Zeit seiner Berufung nach Prag ist nur soviel bekannt, daß er Bologna und Rom besucht hatte, und daß er 15 Jahre lang als Lehrer und Prediger in seinem Heimatlande und am herzoglichen Hofe zu Wien thätig war. Der Ruf seiner Beredsamkeit und seines Eifers für Sittenverbesserung, der ihm schon hier zu Theil ward, erregte in Kaiser Karl IV., der 1357 in Wien weilte, den Wunsch, ihn für Prag zu gewinnen, und mit Zustimmung der kirchlichen Obern siedelte Konrad 1358 dorthin an die Pfarrkirche zu St. Gallus in der Altstadt über. Hier begann er alsbald von der Kanzel herab die Ueppigkeit der reichen Prager, die Leichtfertigkeit der Jugend und die Kleiderpracht der Frauen heftig zu bekämpfen; allein obwohl er, wie er selbst sagt, nicht gleich den Mönchen den Ohren schmeichelte, sondern streng tadelte und strafte, so drängte sich doch bald Alles so zu seinen Predigten heran, daß die sonst geräumige Kirche zu eng wurde und er oft auf dem großen Platze vor derselben predigen mußte. Auch auffallende Bekehrungen traten ein, und viele, die selbst das Kirchengehen nur zum Aergernißgeben benutzt hatten, befliſſen sich jetzt eines musterhaften Lebenswandels. Weiterhin dehnte jedoch Konrad seine Zurechtweisungen auch auf den Clerus aus, von welchem gleichfalls viel schlechtes Beispiel komme, und warf insbesondere den Mendicanten Untreue gegen ihre Pflicht vor, als ob es ihnen nicht um Förderung der Frömmigkeit, sondern nur um's Wohlleben zu thun sei. Er erklärte es als Simonie, daß in Manns- wie Frauenklöstern die Aufnahme nur gegen Erlegung einer Summe Geldes gewährt werde. Er bat darum zuerst den selbst sehr reformeifrigen Erzbischof Ernst von Pardubitz um Abstellung dieses sündhaften Mißbrauches, erhielt jedoch den Bescheid, der Erzbischof könne da nichts thun, da die Klöster sämmtlich exemt seien. Daraufhin rieth er allen Eltern ab, ihre Kinder in ein Kloster eintreten zu lassen, indem sie da infolge des in sündhafter Weise geschehenen Eintrittes nur ihr Seelenheil verwirken könnten; auch schilderte er in ziemlich anzüglicher Weise die Art, in der die Bettelmönche das Geldeinsammeln betrieben und so die wahren Armen um das Almosen brächten, das sie selber nur verpraßten. Mehrfach kam es nun vor, daß Eltern für ihre den Orden übergebenen Kinder um Dispens einschritten und die bereits eingezahlten Summen von den Klöstern wieder zurückerstattet werden mußten. Die Mönche ihrerseits, die jetzt „zum ersten Male unter sich einig wurden", erhoben gegen Konrad die Beschuldigung der Apostasie vom Orden und bewirkten, daß er sich im December 1359 vor dem Erzbischofe und dem in der Eigenschaft eines päpstlichen Legaten nach Prag gekommenen Dominicanergeneral Simon von Langres wegen seiner Predigtweise verantworten mußte. Sein mehrmaliges Erscheinen vor diesen Richtern hatte jedoch nur die Folge, daß sich das Volk und auch die besseren Klassen der Bürger, die ihm bei

seinem zweiten Gange zum Erzbischofe demonstrativ das Geleit gaben, um so entschiedener von den Mönchen, die jetzt oft den Zuruf „Ketzer" und noch Schlimmeres hören mußten, abwandten, während Konrad in derselben Art weiter predigte und jetzt auch in der damals vielerörterten Streitfrage, „ob auch Christus in seiner Jugend gebettelt habe", die Meinung vertrat, Christus habe nicht gebettelt. Durch 24 Artikel, welche die vereinigten Mönche 1360 gegen ihn auf Grund seiner Predigten aufstellten, und über welche er vom Erzbischofe in Anwesenheit des Legaten Cardinal Aegid vernommen wurde, war kein Beweis gegen ihn zu erbringen. Er stellte ihnen andere Artikel gegenüber, und auf diese vermochten die Mönche nichts zu erwiedern. Um jene Zeit predigten auch Andere in Prag gegen die Laster im Clerus; während jedoch diese dabei den Clerus der Verachtung preisgaben, wollte Konrad nie etwas Anderes, als daß den Mönchen die Möglichkeit zu einem üppigen Leben (durch Verweigerung der Spenden) entzogen werde. Wie ernst es ihm überhaupt um die Sittenverbesserung und insbesondere um die Ausrottung der Simonie zu thun war, zeigt u. A. ein Brief, den er 1362 an den Passauer Bischof Gottfried von Weissenek richtete, und in welchem er sich selbst anbietet, in jener Richtung behilflich zu sein; Bischof Gottfried starb indeß noch im selben Jahre. Vielleicht um für Konrad einen andern Wirkungskreis zu schaffen, verlieh ihm Karl IV. das Jahr darauf die erledigte Stadtpfarre in Leitmeritz; auch hier erwarteten ihn nur Kämpfe mit den Dominicanern und Minoriten, und so predigte er mit Zustimmung des Erzbischofes auch weiterhin in Prag, zum größten Verdruß der Mönche. Ein Augustiner-Eremit nannte ihn zu Lichtmeß 1364 in der Predigt den „Antichrist" und warf ihm vor, daß er die Armen (d. i. die Mendicanten) um das ihnen gebührende Almosen bringe; ein anderer beschuldigte ihn, er habe erklärt, daß alle Mendicanten in statu damnationis seien. Bis in sein Heimatland drangen die bösen Gerüchte über ihn; darum wollte er sich, als 1364 Herzog Rudolf IV. in Prag weilte, vor diesem und seinen Landsleuten rechtfertigen und verfaßte zu diesem Zwecke eine eingehende Apologie gegen die 24 Artikel der Mönche. Die Einladung Rudolfs, mit ihm nach Wien zurückzugehen, lehnte er jedoch aus Rücksicht auf den Kaiser ab. Dieser verlieh ihm jetzt auf die Verwendung einflußreicher Persönlichkeiten die Hauptpfarrei vom Teyn in der Prager Altstadt, weßhalb er Anfangs 1365 auf die Leitmeritzer Pfründe resignirte. In einem sehr beredten Schreiben forderte er um diese Zeit den Kaiser auf, die Angelegenheiten in Italien zu Gunsten der Kirche zu ordnen. Er selbst verschaffte sich von Seite der kirchlichen Oberen, des Herzogs Albrecht von Bayern und später auch des Papstes Urban V. die Erlaubniß, in der ganzen Prager und Salzburger Diöcese zu predigen; allein schon in Saaz wurde ihm dabei gleich in den ersten Tagen des Mai von den Minoriten arg mitgespielt. Auch in Prag war er wieder Ende 1366 in einen Streit mit den Carmeliten verwickelt; diese sprengten aus, er und alle seine Zuhörer seien Ketzer, mußten sich jedoch vor einem geistlichen Gericht darüber verantworten. Nichtsdestoweniger wurde seine Rechtgläubigkeit endlich auch bei der päpstlichen Curie verdächtigt; 1369 schwebte eine Untersuchung gegen ihn in Rom, deren Ausgang er aber nicht erlebt zu haben scheint. Er starb am 8. December 1369 und wurde im Teyn begraben. Wenn die Mendicanten-Mönche ihm gram waren, so erklärt sich dieß aus seiner Predigtweise. Daß er gegen ein Dogma oder gegen eine wichtigere Kirchensatzung sich aufgelehnt habe, ist nicht nachgewiesen worden; auch spricht dagegen die dauernde Gunst des Erzbischofs und des Kaisers, wie die Hochschätzung der hervorragenderen Zeitgenossen. Hus zeigt nirgends eine Bekanntschaft mit ihm. Man kann ihn demnach wohl einen Reformator vor Hus nennen, einen Vorläufer desselben aber nur dann, wenn man in Hus überhaupt einen echten Reformator und nur einen Reformator erblicken will. — Hauptquelle über sein Leben ist die erwähnte Apologie; sie ist handschriftlich im böhmischen Museum zu Prag und im Stifte St. Florian in Oberösterreich vorhanden, auszugsweise auch gedruckt bei Höfler, Geschichtschreiber der hussitischen Bewegung, Wien 1856, II, 17—39. Als sein Hauptwerk kann bezeichnet werden eine in lateinischer Sprache niedergeschriebene Postille, genannt Postilla studentium universitatis Pragensis, welche eine Art Anleitung für die Candidaten des Predigtamtes bilden soll; sie ist noch jetzt in vielen Abschriften vorfindlich und enthält 73 Predigten für das ganze Kirchenjahr, welche von großer Belesenheit in der heiligen Schrift, den Vätern und den Classikern zeugen. Von dem deutschen Texte seiner Predigten ist leider nichts bekannt. Andere Handschriften finden sich noch in vielen Bibliotheken; so ein Libellus de arte praedicatoria nebst einer Expositio missae, einem Speculum monachorum und anderen Tractaten in Innsbruck; eine Applicatio sententiarum Valerii Maximi ad theologiam in Göttweig; verschiedene von ihm herrührende oder auf ihn bezügliche Briefe und Documente in St. Florian (elf der letzteren sind abgedruckt bei Menčik, Konrad Waldhauser, im 11. Bd. der Abhdlgn. d. kön. böhm. Ges. d. Wissensch., Prag 1882). [Lukſch.]

Konstanz. I. Ehemaliges Fürstbisthum in Süddeutschland. Die Anfänge dieses Bisthums hangen wahrscheinlich mit dem alten Sprengel Vindonissa (jetzt Windisch beim Zusammenfluß der Reuß, Aar und Limmat im Kanton Aargau) zusammen und sind wie die des letztern in Dunkel gehüllt. Der Bischofssitz erscheint zuerst in der Geschichte, als im J. 517 zu Epaon, einem nicht mehr mit Sicherheit zu bestimmenden Ort, wahrscheinlich in der Nähe von St. Maurice im Kanton Wallis, eine Versammlung der burgundischen Bischöfe unter dem Vorsitz des Erzbischofs Avitus von Vienne

stattfand. Unter den dort anwesenden Bischöfen unterzeichnete auch der Bischof von Vindonissa die Acten, und zwar an 15. Stelle mit den Worten: Bubulcus in Christi nomine episcopus civitatis Vindonissae relegi et subscripsi (Hard., Acta Concil. II, 1052). Wie weit der Sprengel über diese Zeit zurückreicht, entzieht sich unserer Kenntniß. Auch die weitere Geschichte des Sprengels ist so viel wie unbekannt. Auf den Synoden von Clermont (535) und Orleans (541 und 549) erscheint noch ein Bischof Grammatius von Vindonissa (Hard. II, 1183. 1442. 1449); mit diesem verschwindet aber das Bisthum wieder aus der Geschichte. Der Name begegnet uns in den Bischofsverzeichnissen der Synoden von Lyon (567 und 583) und Macon (581 und 585) nicht mehr, obwohl er sich doch wenigstens in dem einen oder andern erwarten ließe, falls das Bisthum noch bestanden hätte. Doch ist der Sprengel schwerlich gänzlich eingegangen. Da um dieselbe Zeit, wo er sich verliert, das nicht gar fern gelegene Konstanz als Bisthum auftaucht, so spricht die Wahrscheinlichkeit dafür, daß der Sitz des Bischofs dahin verlegt wurde. Der erste völlig historische Bischof von Konstanz ist allerdings erst Gaudentius am Anfang des 7. Jahrhunderts (gest. 613). Aber in den Konstanzer Bischofskatalogen gehen ihm bereits drei Namen voran: Maximus oder Maximinus, Rudolf und Ursinus, und es ist kein hinreichender Grund vorhanden, die Angaben zu verwerfen, wenn die Verzeichnisse auch ziemlich jung sind. (Der älteste Katalog aus Zwiefalten gehört dem 12. Jahrhundert an; vgl. Mon. Germ. SS. XIII, 325.) Maximus eröffnet hiernach die Reihe der Konstanzer Bischöfe; er schließt andererseits die Reihe der Bischöfe von Vindonissa, und unter seiner Amtsführung fand die Verlegung des Bischofssitzes statt. Die Translation berichten im 16. Jahrhundert Christoph Schultheiß in seiner Bisthumschronik (Freiburger Diöcesan-Archiv VIII, 6) und der Bregenzer Canonicus Manlius in seinem Chronicon Constantiense (Pistorius, Rerum Germ. Scriptores, ed. Struve III, 691). Letzterer beruft sich auf die Chroniken der Klöster St. Gallen und Muri, wo er die bezüglichen Angaben gefunden. Die Nachricht stammt also aus ziemlich später Zeit, und sie gibt eben deßwegen keine volle Gewähr. Doch hat sie immerhin eine erhebliche Wahrscheinlichkeit für sich, und was die Namen anlangt, findet sie darin eine Bestätigung, daß in der uralten, vielleicht noch dem 6. Jahrhundert angehörigen Mauer der Martinskirche in Windisch ein Bischof Ursinus als Erbauer bezeugt wird. Rettberg (Kirchengeschichte Deutschlands II, 104) will diesen Ursinus zwar noch als Bischof von Vindonissa betrachten, da es wahrscheinlich sei, daß der Ort der Inschrift auch Sitz des darauf genannten Bischofs gewesen. Der Schluß ist indessen keineswegs nothwendig. Der Bischof kann sehr wohl auch von Konstanz aus den Bau an dem alten Bischofssitz unterstützt haben, und da die Kataloge ihn jener Stadt zuweisen, so dürfen wir ihn auch als Bischof derselben betrachten. Demgemäß bleibt Maximus der Bischof, in dessen Pontificat die Verlegung des Sitzes vorgenommen wurde. In welche Zeit aber seine Amtsführung oder die fragliche Translation fällt, ist nur annähernd zu bestimmen. Früher glaubte man eine Zeit annehmen zu müssen, in welcher Burgund und Austrasien unter der Herrschaft Eines Fürsten standen, und man dachte einerseits an die Alleinherrschaft Chlotars I. im fränkischen Reiche (558—561), andererseits an die Vereinigung der beiden Länder unter Childebert II. (593—596). Die Berechnung ruht zwar auf einem falschen Grunde. Vindonissa gehörte allem nach nicht zu Burgund. (Vgl. Chr. F. Stälin, Württemberg. Geschichte I, 1841, 186, Anm. 1.) Doch dürfte der erste Ansatz der Wahrheit immerhin ziemlich nahe kommen. Setzt man den Anfang von Bischof Gaudentius' Pontificat auf 600 an und gibt man seinen Vorgängern durchschnittlich 16 Jahre Amtszeit, so erhält man für Maximus die Jahre 552—568. Veranlaßt wurde die Verlegung wohl einerseits durch den Zerfall der Römerstadt, wie ähnlich aus demselben Grunde einige Jahrzehnte später der Bischofssitz von Aventicum in der Schweiz nach Lausanne verlegt wurde; andererseits mochte auch die Rücksicht auf die Bekehrung der Alamannen wirksam gewesen sein, die ebenso den fränkischen Beherrschern des Volkes wie den Bischöfen im Lande derselben angelegen sein mußte. Indem der Sitz eines Bischofs in das Innere und gleichsam in das Herz des Volkes gerückt wurde, konnte die Bekehrungsarbeit sich größeren und dauernderen Erfolg versprechen. Vindonissa blieb übrigens nach dem Verlust des Bischofssitzes noch geraume Zeit in einer ansehnlichen kirchlichen Stellung. Es erscheint bis zum Ende des Mittelalters theils als Decanat, theils als Pfarrei. Vom 16. Jahrhundert an sank dagegen Windisch zu einem bloßen Weiler herab.

Die Stadt, welche nach Vindonissa der Sitz des Bischofs wurde, hat den Namen wahrscheinlich von Constantius Chlorus, mag dieser daselbst eine alte keltische Niederlassung erneuert oder eine neue gegründet haben. Eine ihn nennende Inschrift aus dem zehnten Jahre Diocletians fand sich noch 1520 an der Mauer einer Seitenkapelle des Doms. Die Stadt erscheint, von den Katalogen abgesehen, als Bischofsstadt zuerst in der Geschichte der hll. Columban und Gallus. Nach der Vita Columbani (c. 54) erhielten die Glaubensboten in Bregenz Unterstützung von einem Bischof der dortigen Gegend. Der Bischof ist ohne Zweifel Gaudentius von Konstanz, der in der Vita S. Galli von Walafrid Strabo ausdrücklich erwähnt wird. Die Biographie kommt auf ihn zu sprechen, da bei seinem Hingang (um 613) der Stuhl durch den Alamannenherzog Gunzo zunächst Gallus angeboten wurde. Doch folgte nicht dieser, da er ablehnte, sondern auf seine Empfehlung der Diacon Johannes von Grabs. Näheres erfahren

wir indessen über die beiden Bischöfe nicht. Die Geschichte des Bisthums ist auch für den weitern Verlauf des Jahrhunderts in Dunkel gehüllt. Selbst die Stellung des Bischofs Johannes ist nicht ganz zweifellos. Die Kataloge lassen ihm Martianus vorangehen, und Ladewig folgt ihnen in seinen Regesten. Nach der Vita S. Galli, welche Martianus nicht erwähnt, scheint aber die andere Reihenfolge, die auch gewöhnlich angenommen wird, den Vorzug zu verdienen. In jenem Fall hätte Martianus den Stuhl nur zwei bis drei Jahre innegehabt; in diesem war seine Amtsführung von längerer Dauer. An seinen Namen knüpft sich die Grenzbestimmung des Bisthums. In einer Urkunde Friedrichs I. vom 27. November 1155 wird nämlich bemerkt, daß bereits König Dagobert zur Zeit des Bischofs Martianus die Grenzen des Sprengels festgestellt habe, und die Bestimmung, welche in dem Diplom vorgenommen wird, stellt sich als eine Erneuerung der alten dar. Die Urkunde, früher vielfach angefochten, wird jetzt fast allgemein als ächt anerkannt. Nur P. F. Stälin (Geschichte Würtembergs I, 1882, 87) äußerte noch neuerdings Zweifel. Dagegen räumt er die Möglichkeit einer derartigen Grenzregulirung für jene Zeit ein, während in dieser Beziehung auch die Verfechter der Aechtheit des Diploms mehrfach anders denken. In der That erregt die Grenzbestimmung Bedenken. Daß als Nordostgrenze das Bisthum Würzburg angeführt wird, das erst ein Jahrhundert später entstand, mag zwar nicht zu betonen sein, da diese Bezeichnung wohl ein Beisatz Friedrichs sein kann. Aber das bleibt immerhin auffallend, daß nach dieser Seite hin die Grenze überhaupt schon damals festgestellt worden sein soll. Denn so lange dort kein Bischofssitz war, mußte die Grenze vielmehr offen gelassen werden, da dem Bischof doch nicht wohl verboten werden sollte, seine Wirksamkeit in heidnisches Land auszudehnen. Nach dieser Seite hin dürfte daher die Grenze sicherlich erst in späterer Zeit bestimmt worden sein. Aber davon abgesehen, mögen die von Friedrich hervorgehobenen Grenzen in der Hauptsache in das 7. Jahrhundert zurückreichen, und sie verdienen hier um so mehr kurz angeführt zu werden, als auch die Grenzbestimmung nach Nordosten bereits nach etwa einem Jahrhundert erfolgen mußte. Das Bisthum berührte sich hiernach mit der Diöcese Augsburg. Die Grenze zwischen den beiden Sprengeln südlich von der Donau wurde durch die Iller gebildet. Von der Mündung des Flusses in die Donau an lief sie über die schwäbische Alb hart an der Stadt Gmünd vorbei, überschritt bei Marbach den Neckar, zog sich fort bis in den Schwarzwald, und bei Ettenheim ging sie noch eine Strecke weiter westwärts bis an den Rhein; dann nahm sie eine südöstliche Richtung; in der Schweiz ging sie der Aar entlang; von Thun aus wandte sie sich zunächst östlich und dann nordöstlich an dem St. Gotthard vorbei bis in die Gegend von St. Gallen, von da zog sie sich östlich bis an die Quelle der Iller. Die angrenzenden Bisthümer waren nach Augsburg Würzburg, Speier, Straßburg, Basel, Lausanne, Chur. (Vgl. Spruner-Menke, Histor. Handatlas Nr. 42.) Das Bisthum hatte hiernach einen sehr großen Umfang; an Flächenraum wurde es wohl von keinem in Deutschland übertroffen. Bezüglich der Seelenzahl nahm es eine der ersten Stellen, wenn nicht die erste ein.

Etwas reichlicher fließen die Nachrichten seit dem 8. Jahrhundert, da das Bisthum in engere Beziehungen zu den Abteien Reichenau und St. Gallen tritt. Der erste Bischof, der zugleich als Abt von Reichenau erscheint, ist Ehrenfried oder Arnefried (736 bis 746). Sein Nachfolger Sidonius (746—760) suchte sofort das andere Kloster seiner Gewalt zu unterwerfen, und da der Abt Othmar dem Vorhaben sich widersetzte, wurde er mit Hilfe der Grafen Warin und Rudhart entfernt und der Mönch Johannes von Reichenau an seine Stelle gesetzt (759). Nach einem Vertrag, der mit diesem abgeschlossen wurde, hatte das Kloster dem Bisthum jährlich eine Unze Gold und ein Roß im Werth von einem Pfund als Zins zu entrichten; dagegen sollten seine Vorstände in der Verwaltung freie Hand haben. Der Vertrag wurde unter Johannes II. (760—782), welcher, bereits Abt von St. Gallen, auf Sidonius sowohl in Konstanz als in Reichenau folgte und somit die drei Würden vereinigte, durch Karl den Großen bestätigt (780). Das Verhältniß von Bisthum und Kloster war aber damit noch keineswegs befriedigend geregelt. Die freie Abtswahl wurde St. Gallen, wie es sofort bei dem Tode des Bischofs seitens seines Nachfolgers Egino (782—811) zu erfahren hatte, nicht zugestanden. Der Bischof Wolfleoz (811—836) trat auch sonst den Gerechtsamen der Mönche nahe, weßhalb diese Ludwig den Frommen um Bestätigung ihrer von seinem Vater erhaltenen Privilegien angingen (816). Da die Mißhelligkeiten trotzdem fortdauerten, wurde das Kloster endlich durch Ludwig den Deutschen gegen Abtretung einiger Besitzungen unter Zustimmung beider Theile vom Bisthum eximirt (854). Bischof war damals Salomon I. (838—871), auf den nach zwei kurzen Pontificaten zwei Männer des gleichen Namens folgten, die gleich ihm ein ehrenvolles Andenken hinterließen. Salomon III. (890—919) wurde noch im Jahre seiner Wahl durch König Arnulf auch zum Abt von St. Gallen ernannt. Er bewährte sich ebenso als Vater der Mönche wie als Oberhirte seiner Diöcese und ließ die Privilegien des Klosters sowohl durch die Könige Arnulf (893) und Ludwig (903) als durch den apostolischen Stuhl (904) bestätigen. Sein Nachfolger in Konstanz war Nothing (919 bis 934). Dann folgte Konrad, aus der Familie der Welfen (934—975), der als Heiliger später der Patron des Bisthums werden sollte (s. d. Art.), und nach dem kurzen Pontificat Gaminolfs Gebhard II. (979—995), ein Graf von Bregenz und wiederum ein Heiliger (s. d. Art.).

Inzwischen hatte das Bisthum die Stellung und Gliederung erhalten, die ihm im Wesentlichen fortan verbleiben sollte. Ursprünglich dem Erzbischof von Besançon untergeordnet, wurde es dem Stuhl von Mainz unterstellt, als derselbe unter Bonifatius zum Metropolitanstuhl für Deutschland erhoben wurde. Die bischöfliche Würde bekleidete damals Sidonius. In die Zeit seines Nachfolgers Johannes II. (760—781) fällt die Errichtung der Landcapitel. In die nämliche Zeit verlegt Neugart auch die Eintheilung der Diöcese in Archidiaconate, indem er vermuthet, diese Einrichtung, welche Bischof Heddo in Straßburg getroffen habe, werde in den benachbarten Bisthümern gleichzeitig durchgeführt worden sein. Die Annahme entbehrt aber des Grundes. Die Urkunden, nach welchen die Theilung des Bisthums Straßburg in Archidiaconate auf Bischof Heddo zurückgeht, sind unächt. Die Gliederung trat im Allgemeinen erst im Laufe des 9. Jahrhunderts ein. Für Konstanz erfahren wir die Namen der Archidiaconate sowie die Namen der Decanate, in die sie zerfielen, nebst den Namen der Pfarreien und anderen Kirchenstellen, welche letztere in sich begriffen, durch den im Freiburger Diöcesan-Archiv (I, Freiburg 1865) veröffentlichten Liber decimationis vom Jahre 1275. Für das 14. Jahrhundert geben Aufschlüsse der Liber Quartarum et Bannalium vom Jahre 1324 und der Liber taxationis ecclesiarum et beneficiorum vom Jahre 1353 (ebd. IV u. V, 1869/70). Den Stand am Ende des 16. Jahrhunderts gibt, nach den Aufzeichnungen Raßlers, des Archidiacons vom Illergau, Neugart. Die Zahl und die Namen der Archidiaconate sind in den Beschreibungen dieselben. Nur die Namen und die Zahl der Decanate oder Capitel sind bisweilen verschieden, und jene Differenz rührt daher, daß der Decan eben nicht immer zugleich Pfarrer der Stadt oder des Dorfes war, von dem das Decanat den Namen hatte; diese hat darin ihren Grund, daß später einige neue Capitel errichtet wurden. Die Archidiaconate sind im 17. und 18. Jahrhundert allmälig verschwunden. Gegen Ende des 16. Jahrhunderts aber bestanden sie noch, wie aus der Beschreibung Raßlers erhellt, und als eine viele Jahrhunderte andauernde Einrichtung der Diöcese verdienen sie hier sammt den Decanaten um so eher angeführt zu werden, weil sie für Konstanz nach dem gedachten Document bereits im 13. Jahrhundert uns in bestimmter Gestalt entgegentreten. Die Darstellung gibt im Anschluß an den Liber decimationis vor Allem den Stand vom Jahre 1275. Es werden aber auch die später eingetretenen Veränderungen kurz berücksichtigt, von denen wir einerseits durch Neugart, andererseits, so weit es sich nur um eine neue Bezeichnung der Decanate handelt, auch durch die Handschrift des Liber decimationis erfahren, in welcher die in Klammern stehenden weiteren Namen der Capitel durch spätere Hände fast alle beigesetzt sind. Die Eintheilung war hiernach folgende: I. Archidiaconat **Vor dem Schwarzwald** (ante nemus i. e. ante silvam nigram) mit den Decanaten: 1. Ramsen (Stein), 2. Rieteichingen (Engen), 3. Laitz (Meßkirch), 4. Kilchaim (Möhringen, Wurmlingen), 5. Pforen (Löffingen, Villingen), 6. Kürnbach oder Sulz (Rottweil), 7. Schömberg (Ebingen), 8. Empfingen (Haigerloch), 9. Crespach (Dornstetten, Horb), 10. Thailfingen (Herrenberg), 11. Ofterdingen (Gomaringen, Hechingen, Mössingen), 12. Sülchen (Rottenburg, Tübingen), 13. Schönaich (Tagersheim, Böblingen), 14. Grunbach (Münster, Schmidhan und Höhenberg, Cannstatt). Neugart hat noch weiter die Capitel Stockach und Reichenau, gebildet aus den umliegenden Pfarreien, welche im Liber decimationis entfernten Decanaten, wie Blaubeuren und Waldsee, angehören. II. Archidiaconat Alb oder Reutlingen mit den Decanaten: 1. Owen (Kirchheim, Neuhausen), 2. Hüningen (Faurndau, Göppingen), 3. Urach (Reutlingen), 4. Eßlingen, 5. Ringingen (Gamertingen, Trochtelfingen), 6. Ehingen, 7. Hayingen (Munderkingen, Granheim), 8. Gomadingen (Münsingen), 9. Blaubeuren, 10. Süßen (Amstetten, Geislingen), 11. Binswangen (Veringen, Riedlingen), 12. Diengen = Hohentengen (Mengen), 13. Buchau (Saulgau). Neugart hat 14 Capitel, indem bei ihm Urach und Reutlingen je besondere Decanate bilden. III. Archidiaconat Allgäu mit den Decanaten: 1. Gebrazhofen (Sigmarszell, Lindau), 2. Auf der Haide Lutra (Isny), 3. Ailingen (Urnau oder Kappel, Theuringen), 4. Ravensburg, 5. Leutkirch. Neugart führt weiter die Decanate Bregenz, Stiefenhofen und Weiler an, letzteres mit dem Bemerken, es sei vor wenigen Jahren von Stiefenhofen abgetrennt worden. IV. Archidiaconat Illergau, Decanate: 1. Dietenheim, 2. Schwendi (Laupheim), 3. Sulmetingen oder Niederkirch (Biberach), 4. Waldsee oder Thann, 5. Thudewang (Stockach). Letzteres fehlt bei Neugart oder erscheint vielmehr als Capitel im Archidiaconat Vor dem Schwarzwald. V. Archidiaconat Burgund, Decanate: 1. Roth (Wynau), 2. Lützelflüh (fehlt bei Neugart), 3. Langnau (Münsingen), 4. Wengen (Aarberg, Büren). VI. Archidiaconat Klettgau, Decanate: 1. Schwaningen (Stühlingen), 2. Tengen (Neukirch), 3. Wile (Waldshut). VII. Archidiaconat Breisgau, Decanate: 1. Wiesenthal, 2. Gloter (Freiburg), 3. Endingen, 4. Wasenweiler (Breisach), 5. Feuerbach (Neuenburg). VIII. Archidiaconat Thurgau, Decanate: 1. Arbon (St. Gallen), 2. Leutmerken (Wyl), 3. Tinhart (Winterthur), 4. Wisendangen (Frauenfeld), 5. Tiessenhofen (Steckborn). IX. Archidiaconat Zürichgau, Decanate: 1. Rapperswyl (Zürich), 2. Ilnau (Wetzikhen), 3. Cloten (Regensperg). X. Archidiaconat Aargau, Decanate: 1. Luzern, 2. Gham (Bremgarten), 3. Aeiche (Pfeffikon, Hochdorf), 4. Wohlenschwil (Mellingen, der Liber Quartarum hat hier Decanatus Windischi), 5. Raitnau (Aarau), 6. Altishofen (Pfaffnau,

Willisau oder Richenthal), 7. Oberkirch (Sursee, Buttenholz).

Wie anderwärts, so wich auch in Konstanz im Laufe des Mittelalters die canonische Wahl der königlichen Nomination. Dieselbe läßt sich zuerst bei dem zweiten Nachfolger Gebhards II., dem Bischof Rudhart (1018—1022), nachweisen. Wahrscheinlich verdankten auch die weiteren Bischöfe des 11. Jahrhunderts ihre Erhebung dem König, wenngleich die Nomination nicht überall festzustellen ist. Zur Zeit Gregors VII. hatte den Stuhl Otto I. (1071—1086) inne, früher Domherr in Goslar. Derselbe war ein entschiedener Parteigänger Heinrichs IV., dem er das Bisthum verdankte, und so mußte der große Kampf, welcher durch jenen Papst gegen die neue Praxis unternommen wurde, die Diöcese besonders berühren. Der Bischof zog sich den Unwillen Gregors schon dadurch zu, daß er dessen Decret gegen die Unenthaltsamkeit des Clerus nicht zur Ausführung brachte, trotz desselben nicht bloß den verheirateten Geistlichen die Beibehaltung ihrer Frauen gestattete, sondern auch den noch nicht verehelichten eine Heirat bewilligte. Er wurde deßhalb noch gegen Ende des Jahres 1074 nach Rom vorgeladen. Da er ferner an der Absetzung Gregors auf der Synode von Worms 1076 sich betheiligte, wurde er excommunicirt und schließlich, da er der Censur sich nicht unterwarf, 1080 seiner Würde entsetzt. Das Bisthum, das von Otto selbst freilich auch jetzt noch nicht aufgegeben, sondern bis zu seinem Tod behauptet wurde, erhielt zunächst Bertolf, der indessen krankheitshalber nie geweiht wurde, später, gegen Ende des Jahres 1084, Gebhard III., Sohn des Herzogs Berthold von Zähringen und Mönch von Hirschau. Das Amt ruhte fast 26 Jahre in seiner Hand. Als treuer Anhänger des römischen Stuhles blieb er aber unter den obwaltenden Verhältnissen nicht unangefochten. Heinrich vergab das Bisthum seinerseits an mehrere andere Männer, und einer derselben, Arnold von Heiligenberg, ernannt 1092, machte es ihm ernstlich streitig, während die anderen in dieser Richtung keine weiteren Schritte gethan zu haben scheinen. Im J. 1103 wurde Arnold von seinen Anhängern in Konstanz sogar inthronisirt, und wenn er durch Heinrich V. auch zwei Jahre später aus dem Bisthum vertrieben wurde, so machte er 1112 noch einmal einen Versuch, dasselbe an sich zu reißen. Den Stuhl hatte damals, nachdem Gebhard III. 1110 gestorben war, Ulrich I. (1111—1127) inne, ein Graf von Dilingen. Er verdankte seine Erhebung Heinrich V., und dieser Umstand hatte bei der Schärfung, welche der Conflict zwischen Papst und Kaiser in der Investiturfrage eben damals erfuhr, zur Folge, daß er, so lange Paschalis II. (1099—1118) lebte, nicht geweiht wurde. Doch entstanden bei der großen Klugheit und Mäßigung des Bischofs, der im Uebrigen ebenso dem apostolischen Stuhle wie dem Kaiser gehorsam zu sein sich bestrebte, keine weiteren Mißhelligkeiten, und beim Tode des Papstes wurde sofort auch jener Anstand gehoben; Ulrich empfing durch den Erzbischof von Mailand die Consecration. Vier Jahre später nahm auch der Investiturstreit ein Ende. Das Pontificat erhielt einen besondern Glanz durch die Heiligsprechung des Bischofs Konrad, welche auf Anregung Ulrichs erfolgte. Auf Grund des Wormser Concordates folgte durch canonische Wahl Ulrich II. (1127—1138), Mönch von St. Blasien, und nachdem derselbe infolge von nicht näher bekannten Klagen der Canoniker abgetreten und wieder in sein Kloster zurückgekehrt war, wurde durch die Mehrheit des Domcapitels Hermann I. von Arbon (1138—1165) erhoben, während König Konrad und einige Andere für Brunico waren. Unter Hermann begann das Schisma Barbarossa's. Dasselbe hatte indessen für das Bisthum keine weiteren Folgen; nur erscheinen die Bischöfe auf Seite der kaiserlichen Päpste. Tiefer griff der Streit unter Friedrich II. ein. Er erzeugte verschiedene Kämpfe; doch kam es wenigstens zu keinem Schisma von Seite der Bischöfe. Bedeutsam war in dieser Beziehung, daß Bischof Heinrich I. (1233—1248), aus dem Hause Tanne-Waldburg, die Sache des Kaisers nach der Niederlage seines Sohnes Konrad 1246 verließ, indem er so weiteren Schritten des Papstes vorbeugte, und daß die Macht des Staufers in Deutschland alsbald sich so verringerte, daß von dieser Seite aus nichts mehr unternommen werden konnte.

Die Bischöfe rückten in dieser Zeit in den Stand der Reichsfürsten ein. Die Erhöhung vollzog sich wie bei den anderen geistlichen Fürsten in Deutschland allmälig. Der nähere Hergang ist nicht zu ermitteln; zum Abschluß gelangte er wohl durch den Privilegienbrief Friedrichs II. vom 26. April 1220. Das Gebiet des Fürstenthums erreichte allmälig einen Umfang von 22 Quadratmeilen mit etwa 50 000 Bewohnern; es umfaßte demgemäß nur einen kleinen Theil des Bisthums. Ausgenommen von der weltlichen Herrschaft des Bischofs war insbesondere auch die Stadt Konstanz. Sie erlangte, ebenfalls in dieser Zeit, die Stellung einer Reichsstadt. Heinrich VI. erklärte sie am 24. September 1192 für gänzlich frei und unverbindlich zu jeder Art von Collecten oder Aufforderungen des Bischofs. König Wilhelm ertheilte ihr, weil sie vor anderen Städten Schwabens, der Kirche gehorchend, sich ihm unterwarf, 1249 das Privilegium, daß die Vogtei über sie nie vom Reiche veräußert werden solle. Die Erhebung des Bisthums zu einem Fürstbisthum war, nebst dem Charakter des Wahlcollegiums, des Domcapitels, das größtentheils aus Adeligen bestand, von bedeutsamem Einfluß auf die Bischofswahl. Die Stimmen fielen in der Regel, wenn auch nicht immer, auf einen Adeligen. — Bemerkenswerthe Verhältnisse traten im Bisthum im 14. Jahrhundert ein. Da die Domherren beim Tode Heinrichs II. von Klingenberg (1306) über die Wahl eines Nachfolgers sich nicht zu einigen vermochten,

wurde durch Papst Clemens V. Gerhard von Bennars, ein Franzose, für den Bischofsstuhl bestimmt. Bei dessen Hingang (1318) trat wieder Uneinigkeit unter den Wählern ein. Das Bisthum blieb infolgedessen vier Jahre lang verwaist, bis durch den Papst 1322 endlich Rudolf von Montfort zum Bischof ernannt wurde. Es war die Zeit, wo der Thronstreit zwischen Ludwig dem Bayern und Friedrich dem Schönen von Oesterreich in einen Kampf zwischen dem deutschen Königthum und dem Papstthum umschlug. Rudolf stand in dem Conflict 10 Jahre lang auf der Seite Johanns XXII., dem er seine Erhebung verdankte. Im J. 1332 wechselte er aber die Partei. Die Stadt Konstanz hielt schon längere Zeit zu Ludwig. Die Folge war für sie das Interdict, für den Bischof die Excommunication. Als Rudolf im folgenden Jahre starb, fand wieder eine zwiespaltige Wahl statt. Der Candidat der Majorität, Nicolaus von Kenzingen (1334—1344), trug, durch den Papst bestätigt, den Sieg davon. Er blieb auch fortan im Gehorsam gegen den Papst. Das Interdict aber dauerte mit den sonstigen Verhältnissen fort, und da Ludwig andererseits die Wiederaufnahme des Gottesdienstes befahl, so steigerte sich die Verwirrung. Unter solchen Umständen war die nächste Wahl wieder eine getheilte, und es dauerte fast zwei Jahre, bis die Angelegenheit an der päpstlichen Curie entschieden war und der Candidat der Majorität, Ulrich Pfefferhart, seinen Einzug in Konstanz halten konnte. Unter seinem Pontificat nahm indessen der unheilvolle Streit im Wesentlichen ein Ende. Sein Nachfolger wurde Johann von Windlock (1351 bis 1356). Er war ein Mann von großem Eifer, zog sich aber durch sein schroffes Vorgehen vielfachen Haß und zuletzt gewaltsamen Tod zu. Die Wiederbesetzung des Stuhles verzögerte sich bei dem erneuten Zwiespalt des Capitels, und da auch die vom Kaiser empfohlenen Candidaten nicht durchzusetzen waren, fast 16 Monate. Endlich wurde durch Innocenz VI. Heinrich von Brandis, Abt von Einsiedeln, zum Oberhirten der Diöcese ernannt (1357—1383). Kaiser Karl IV. verlieh ihm am 7. October 1357 einen Freibrief, in welchem alle Besitzungen, Rechte und Privilegien der Konstanzer Kirche bestätigt waren (Pistorius-Struve, Rerum Germ. SS. III, 698—700). Seine langjährige Regierung brachte, wenn sie auch nicht frei von Schwächen war, in die Diöcese wieder eine größere Ordnung. (Vgl. A. Schubiger, Heinrich III. von Brandis, Abt zu Einsiedeln und Bischof zu Konstanz, 1879.) Gegen Ende derselben trat aber für die Gesammtkirche eine unheilvolle Wendung ein. Mit der Wahl Urbans VI. und Clemens' VII. brach das große abendländische Schisma aus, durch welches der Sitz des Bischofs zu welthistorischer Berühmtheit gelangen sollte. In den Jahren 1414 bis 1418 wurde in Konstanz das große Concil abgehalten, welches der Spaltung ein Ende bereitete. Das Bisthum ruhte damals in der Hand Otto's III. von Hochberg-Rötelen (1411—1434). Nach dessen Resignation folgte Friedrich III. von Zollern, dessen Amtsführung zwar nur anderthalb Jahre dauerte, aber gleichwohl bemerkenswerth ist. Im J. 1435 wurde, wie Schultheiß in seiner Chronik (Freiburger Diöcesan-Archiv VIII, 58) meldet, im Bisthum ein „Ueberschlag" gemacht. Die Zählung ergab 17 060 Priester, 1760 Pfarreien, 350 Manns- und Frauenklöster.

Indessen sollte dieser Stand nicht mehr lange währen. Die religiöse Neuerung des 16. Jahrhunderts brachte der Diöcese große Einbuße. Der größere Theil des schweizerischen Bisthumsantheils wandte sich der reformirten Religion zu, insbesondere die Cantone Zürich, Bern, St. Gallen, Schaffhausen und der Thurgau. Im deutschen Reichsgebiet ging namentlich das Herzogthum Würtemberg verloren, indem Herzog Ulrich nach der Wiedereroberung des Landes (1534) allenthalben den Protestantismus einführte. Selbst die Stadt Konstanz nahm gleich anderen zum Bisthum gehörigen Reichsstädten, wie Reutlingen, Eßlingen und Ulm, den neuen Glauben an und zwar die Zwingli'sche Lehre. Sie zählt zu den vier Städten, welche auf dem Reichstag von Augsburg 1530 die sogen. Confessio tetrapolitana überreichten. Der Bischof, Hugo von Landenberg, siedelte infolgedessen 1526 nach Meersburg über, und diese Stadt blieb fortan der gewöhnliche Sitz der Bischöfe, obwohl die Verhältnisse in Konstanz nach ein paar Jahrzehnten sich wieder änderten. Der Sieg der kaiserlichen Waffen im schmalkaldischen Krieg (1547) bereitete dem Protestantismus und der Freiheit der Stadt zugleich ein Ende, und die Folge trat um so schneller ein, als Konstanz den Kaiser noch weiter durch Zurückweisung des Augsburger Interims (1548) erbitterte. Noch in demselben Jahre wurde die Stadt erobert, und wie sie damit unter österreichische Herrschaft kam, so wurde auch der alte Glaube wiederhergestellt. Einige Jahre später drohte dem Bisthum zwar ein neuer beträchtlicher Verlust. Seit 1556 ließ der Markgraf Philibert von Baden-Baden in seinem Lande, das großentheils zur Diöcese Konstanz gehörte, die Neuerung einführen. Dieselbe hatte indessen hier ähnlich wie in Konstanz nur einen vorübergehenden Bestand. Da der Markgraf frühzeitig starb, wurde sein Sohn Philipp II. auf Betreiben des Herzogs Albrecht V. von Bayern, des Bruders der ebenfalls bereits verstorbenen Mutter des Prinzen, katholisch erzogen und nach seinem Regierungsantritt (1571) das Land zum alten Glauben zurückgeführt. (Vgl. Vierordt, Geschichte der evangelischen Kirche im Großherzogthum Baden, I, 1847.) So ging die Gefahr, welche von daher gedroht hatte, glücklich vorüber. Die früher eingetretenen Verluste blieben zwar größtentheils, doch hatte das Bisthum immer noch eine sehr erhebliche Größe. Die Seelenzahl belief sich annähernd auf 900 000. Der Bisthumskatalog vom Jahre 1750 gibt näherhin 3774 Weltgeistliche,

2764 Mönche, 3147 Nonnen, 891 948 Seelen an. Der Katalog vom Jahre 1769 zählt 37 Collegiatkirchen mit 168 Canonicaten und 121 Kaplaneien, 52 Landcapitel mit 1192 Pfarreien, 35 gesonderte Pfarreien, im Ganzen 1254 Pfarreien und 918 Kaplaneien, 9 Malteser- und 7 Deutschherren-Commenden, 243 Männer- und Frauenklöster mit 6068 Personen, 180 Eremiten, im Ganzen 8902 geistliche Personen beiderlei Geschlechts, 897 624 Seelen. Das Domcapitel insbesondere bestand aus 20 Domherren und 4 Exspectanten; die Dompfarrei hatte außer dem Pfarrer 24 Kapläne. Von den beiden in Konstanz befindlichen Collegiatkirchen zählte die eine, St. Stephan und St. Nicolaus, 9 Canonicate und 6 Kaplaneien, die andere, St. Johannes, 9 Canonicate und 5 Kaplaneien.

So groß und so altehrwürdig das Bisthum war, so vermochte es sich doch nicht auf die Dauer zu behaupten. Es wurde ein Opfer der politischen und religiösen Veränderungen, welche die französische Revolution für Deutschland im Gefolge hatte. Der Friede von Luneville (1802) machte, wie den anderen geistlichen Staaten, zunächst dem Fürstenthum des Bischofs ein Ende. Dasselbe fiel, gleich der Stadt Konstanz, größtentheils an Baden, Einiges kam an die Schweiz. Bald ging das Bisthum selbst unter, da die außer Baden betheiligten Staaten ihre Antheile loslösten. Den Anfang machte die Schweiz. Der bezügliche Antheil wurde 1814 von der Diöcese ausgeschieden, um ihn den Reformen des Freiherrn von Wessenberg zu entziehen, der damals als Generalvicar des Bischofs Karl Theodor von Dalberg, der zugleich die Bisthümer Worms und Regensburg in seiner Hand vereinigte, das Bisthum verwaltete. Der Bezirk wurde zunächst einem apostolischen Vicar unterstellt, später aber theils dem Bisthum Chur, theils dem Bisthum Basel, theils dem neu errichteten Bisthum St. Gallen einverleibt. Als der Bischof Dalberg 1817 starb, that das Königreich Würtemberg, das einen beträchtlichen Theil der Diöcese in der letzten Zeit gewonnen hatte, den nämlichen Schritt, um sämmtliche Katholiken des Landes einer einheitlichen inländischen kirchlichen Oberbehörde zu unterstellen, dem Generalvicariat Ellwangen, das noch in demselben Jahre nach Rottenburg verlegt und dessen Sprengel alsbald zur Diöcese Rottenburg wurde. Im gleichen Jahre wurde durch das Concordat zwischen dem apostolischen Stuhl und Bayern der bayrische Bisthumsantheil der Diöcese Augsburg zugewiesen. Die volle Auflösung erfolgte endlich durch die Bulle Provida sollersque 1821 mit Errichtung der Oberrheinischen Kirchenprovinz und des Erzbisthums Freiburg, indem der noch gebliebene Rest, der badische Antheil und die beiden Hohenzollern Sigmaringen und Hechingen, letzterem zugetheilt wurden.

Literatur. J. Merck, Chronik des Bisthums Konstanz, Konst. 1627; Trudp. Neugart, Episcopatus Constantiensis Alemannicus (bis 1306 reichend), 2 voll., S. Blas., Frib. 1803/62; Freiburger Diöcesan-Archiv I—XX, Freiburg 1865—1889; Gams, Series episcop., Ratisb. 1873, 271 sq.; Regesta episcoporum Constantiensium, Regesten zur Geschichte der Bischöfe von Konstanz von Bubulcus bis Thomas Berlower 517—1496, herausgegeben von der badischen historischen Commission, unter Leitung von Dr. Fr. v. Weech bearbeitet von Dr. P. Ladewig, Innsbruck 1886 ff.; J. Vochezer, Geschichte des fürstlichen Hauses Waldburg, I, Kempten 1888. [Funk.]

II. Das Concil in den Jahren 1414—1418 hatte eine dreifache Aufgabe: 1. Beseitigung des großen päpstlichen Schismas; 2. Bekämpfung der Häresie; 3. Reformation der Kirche. — Die beiden Päpste Gregor XII. (Angelo Corrario) und Benedict XIII. (Peter von Luna) waren zu Pisa am 5. Juni 1409 als „Schismatiker, Förderer des Schismas und notorische Häretiker" abgesetzt worden. Alsdann hatten die vereinigten Cardinäle beider Obedienzen am 26. Juni 1409 Alexander V. erwählt; dessen Nachfolger war seit dem 17. Mai 1410 Balthasar Cossa, der sich Johannes XXIII. nannte. Letzterer galt zwar in dem größten Theile der Christenheit als der rechtmäßige Papst, aber auch Gregor und Benedict hatten noch immer ihre Anhänger. Zur Obedienz Benedicts gehörten die spanischen Königreiche Aragonien, Castilien und Navarra, die französischen Grafschaften Foix und Armagnac und das Königreich Schottland. Gregor wurde in Neapel und von einigen deutschen Fürsten und Bischöfen als Papst anerkannt. Das zu Pisa versuchte Einigungswerk mußte demnach als gescheitert angesehen werden; denn man hatte jetzt anstatt Eines sichern Papstes sogar drei einander bekämpfende Prätendenten der päpstlichen Würde. Gemäß dem Beschlusse von Pisa, daß alle drei Jahre ein Concil stattfinden sollte, hielt Papst Johannes gegen Ende 1412 eine Synode in Rom, welche aber nur geringe Betheiligung aufwies. Infolge dessen kündigte er mit Zustimmung dieser Synode ein neues Concil für December 1413 an, dessen Abhaltungsort noch bestimmt werden sollte. Unterdessen wurde er durch König Ladislaus von Neapel aus Rom vertrieben und wandte sich um Hilfe an den in Oberitalien weilenden deutsch-römischen König, spätern Kaiser Sigismund. Dadurch kam es zwischen beiden zu Verhandlungen über den Ort des künftigen Concils. Im October 1413 einigte sich der Kaiser mit den päpstlichen Gesandten dahin, daß das Concil am 1. November 1414 in Konstanz eröffnet werden sollte, und verkündigte dieses sofort der ganzen Christenheit, um dadurch dem Papste jeden Rückzug abzuschneiden. Letzterer floh unterdessen vor Ladislaus von Florenz nach Bologna und erließ dann nach Rücksprache mit Sigismund am 9. December 1413 von Lodi aus die Convocationsbulle zum Konstanzer Concil. Am

1. October 1414 brach er selbst von Bologna auf und langte am 27. October in Kreuzlingen bei Konstanz an. Am folgenden Tage hielt er feierlichen Einzug in die Stadt und ließ am 1. November im Hochamt ein Edict verkündigen, des Inhalts, daß er unter dem Beirath der Cardinäle ein allgemeines Concil nach Konstanz als Fortsetzung der Pisaner Synode berufen habe. Die eigentliche Eröffnung des Concils geschah am 5. November 1414. Schon am 12. November hielten die in Konstanz anwesenden Doctoren der Theologie und des canonischen Rechtes unter sich eine Versammlung ab und setzten eine Denkschrift auf, worin sie zunächst verlangten, daß auf dem Concil jeder, der über Union oder Reformation sprechen wolle, Gehör finden müsse. Sodann stellten sie den Satz auf, das Unionswerk dürfe nur unter Anerkennung des Concils von Pisa vor sich gehen. Danach war also Johannes XXIII. der allein rechtmäßige Papst, und den beiden Andern gegenüber hatte das Concil dann nur noch die Aufgabe, der in Pisa ausgesprochenen Absetzung Geltung zu verschaffen, indem man sie entweder zur Cession veranlaßte oder ihre Obedienzen ihnen abwendig machte. Am 16. November wurde die 1. allgemeine Sitzung in der Cathedrale gehalten. Bald nachher kam der Cardinal Johannes Dominici, genannt von Ragusa, als Bevollmächtigter Gregors XII. vor Konstanz an und ersuchte die kaiserlichen Gesandten und den Magistrat der Stadt um eine Wohnung. Man wies ihm das Augustinerkloster an; sofort bezog Ragusa diese Wohnung und ließ über derselben das päpstliche Wappen Gregors anbringen. Selbstredend konnte Johannes XXIII. dieses nicht zugeben, und hierin mußte von Rechts wegen auch das Concil ihm beistimmen, da dasselbe ihn als den allein rechtmäßigen Papst anerkannte. Allein in der Generalcongregation vom 20. November machte sich zum ersten Mal eine abweichende Strömung bemerkbar, indem Manche aus praktischen Gründen diesen principiellen Standpunkt verließen, um nur das Unionswerk zu befördern. So kam durch Stimmenmehrheit der scheinbar vermittelnde Beschluß zu Stande, Gregor dürfe erst dann sein Wappen aufstellen, wenn er persönlich anwesend sei. Das in der Nacht heruntergerissene Wappen blieb nun allerdings beseitigt; aber in der That hatte doch Gregor einen Sieg errungen; denn das Concil war von seiner bisherigen Basis, den Pisaner Beschlüssen, abgedrängt und zu einer Entscheidung gebracht worden, welche in ihren Folgerungen die Anerkennung der Gleichberechtigung Gregors XII. mit Johannes XXIII. enthielt. Diese hier zum ersten Mal zu Tage getretene Anschauung erhielt in der Folge eine immer deutlichere Ausprägung. Zwar legten die italienischen Prälaten die entgegengesetzte Auffassung noch einmal in mehreren Schriftstücken dar. Man müsse, so meinten sie, in Konstanz zu allererst das Pisanum bestätigen; mit den Gegenpäpsten dürfe überhaupt nicht mehr verhandelt werden, da man ja zu einem Concil versammelt sei, welches, von Johannes XXIII. berufen, diesen allein als rechtmäßig anerkenne; der Papst aber müsse verpflichtet werden, die Unterwerfung seiner Gegner binnen Jahresfrist entweder durch Unterhandlungen oder, wenn diese nicht zum Ziele führten, durch Gewalt zu bewirken. Die Konstanzer Versammlung sollte also durch ihren Einfluß Johannes XXIII. die Machtmittel zur Niederwerfung seiner Gegner verschaffen. Gerade diese Forderung, der man sich doch auf dem Pisaner Standpunkte nicht entziehen konnte, schreckte Viele zurück, und die Gegenpartei, an deren Spitze von jetzt an Pierre d'Ailly (s. d. Art. Ailly) erscheint, suchte dieselbe, so gut es ging, abzulehnen. Auch ihm war das Pisanum noch immer die Grundlage der Konstanzer Versammlung; allein letztere sei doch nicht bloß durch den Pisaner Papst, sondern auch durch den römischen König in seiner Eigenschaft als advocatus ecclesiae einberufen worden; daher könnten die Gegenpäpste, ohne sich etwas zu vergeben, mit Konstanz in Unterhandlung treten; ebenso könne auch das Concil trotz der in Pisa über jene ausgesprochenen Absetzung doch noch mit ihnen verhandeln. Das in Pisa Geschehene binde Konstanz nicht; denn auch allgemeine Concilien könnten irren und müßten in diesem Falle durch nachfolgende Concilien verbessert werden. Um also der Folgerichtigkeit des gegnerischen Standpunktes zu entgehen, ließ sich d'Ailly sogar zu dogmatisch bedenklichen Aufstellungen hinreißen.

Am 24. December kam Kaiser Sigismund in Konstanz an, und er und d'Ailly setzten am 4. Januar 1415 gegen die Partei Johannes' XXIII. den Beschluß durch, daß die erwarteten Gesandten Gregors und Benedicts wie päpstliche Legaten empfangen werden sollten. Die Legaten Benedicts erschienen zugleich mit den Gesandten des Königs von Aragonien am 12. Januar vor der Synode, konnten aber keine andere Erklärung abgeben, als daß ihre Herren, der Papst und der König, bereit seien, in Nizza mit dem Kaiser eine Unterredung in Betreff der Union zu halten. Die Gesandten Gregors, welche zehn Tage später eintrafen, boten dessen Resignation an für den Fall, daß auch die beiden Anderen abdanken würden. Zugleich aber erklärten die in Konstanz anwesenden Anhänger dieses Papstes sich bereit, an der Synode theilzunehmen und deren eventuelle Beschlüsse zur Hebung des Schismas anzuerkennen, wenn Johannes XXIII. nicht präsidire und überhaupt über das Concil keine Jurisdiction ausübe. Dieses bedeutete offenbar nichts Geringeres, als eine vollständige Veränderung des Charakters der Konstanzer Versammlung. Bis dahin eine Synode der Obedienz Johannes' XXIII., fing sie jetzt an, wirklich eine Repräsentanz der ganzen Kirche zu werden. Es fehlte nur noch der später auch erfolgte Hinzutritt der Anhänger Benedicts. Eine nothwendige Folge dieser Veränderung war, daß man nun auch die drei

Päpste fortan gleichmäßig behandeln mußte. Schon gegen Ende des Monats sprach der Cardinal Wilhelm Filastre diesen Gedanken aus, indem er als den besten Weg zur Herstellung der Einheit die Resignation aller drei Päpste bezeichnete. Gerade Johannes XXIII., wenn er der rechtmäßige Papst sei, müsse sich hierzu am ersten bereit finden lassen, da ja der gute Hirt sein Leben für seine Schafe gebe; im Weigerungsfalle könne aber das Concil ihn dazu zwingen. Johannes indessen stützte sich auf die ihm anhangenden italienischen Prälaten, welche die Mehrheit in der Versammlung bildeten. Um also diese Mehrheit zu brechen, wurde in den ersten Tagen des Februar beschlossen, nicht nach Köpfen, sondern nach Nationen abzustimmen. Zu diesem Zwecke wurden alle Anwesenden, Bischöfe, Aebte, Doctoren und fürstliche Gesandte, in vier Nationen eingetheilt: die italienische, die französische, die englische und die deutsche. Zu letzterer gehörten auch die Polen und Ungarn. Jede Nation wählte zur Behandlung der Concilsangelegenheiten eine bestimmte Anzahl Deputirter geistlichen und weltlichen Standes mit je einem monatlich wechselnden Präsidenten. Jede der vier Deputationen berieth für sich allein und setzte sich dann mit den drei anderen in's Einvernehmen. War man über bestimmte Punkte einig geworden, so wurde eine Generalcongregation gehalten, um den Beschlüssen die letzte redactionelle Fassung zu geben. Hier hatte jede Nation Eine Stimme; außerdem gestand man aber auch noch den anwesenden Cardinälen je Eine Stimme zu. Das in der Generalcongregation Angenommene wurde dann in der nächsten feierlichen Sitzung als Concilsbeschluß verkündigt. Für diesen Abstimmungsmodus waren besonders thätig gewesen d'Ailly und Filastre, und ersterer ließ sich hierbei mehrfach unrichtige und das hierarchische Ansehen der Bischöfe verletzende Behauptungen zu Schulden kommen. So war nun das Uebergewicht beseitigt, welches die große Zahl der italienischen Prälaten dem Papst Johannes verlieh. Um das Unglück desselben voll zu machen, übergab jetzt ein Unbekannter eine Anklageschrift gegen den Papst, worin eine ganze Reihe der schwersten Beschuldigungen erhoben wurde. Johannes XXIII. (s. d. Art.) hatte zuerst weltlichen Beschäftigungen obgelegen, ehe er sich dem kirchlichen Dienste widmete. Sodann war er vor seiner Erhebung auf den päpstlichen Stuhl bloß Cardinaldiacon gewesen und hatte in dieser Eigenschaft auch der Kirche, d. h. dem Kirchenstaat, nur in weltlichen, meist kriegerischen Aemtern gedient. Daher bot sein Vorleben allerdings Anhaltspunkte für manche Beschuldigungen. In der ersten Bestürzung wollte Johannes einige der gegen ihn erhobenen Anklagen als wahr anerkennen, während er andere zurückwies. Hiervon wurde er nun zwar durch seine Freunde zurückgehalten, stellte dann aber, um diese unangenehme Sache aus der Welt zu schaffen, das Versprechen seiner Abdankung in Aussicht. Ueber die Form dieses Versprechens verhandelte man noch bis gegen Ende des Monats. In der Generalcongregation vom 1. März und in der 2. allgemeinen Sitzung am 2. März 1415 legte dann Johannes das eidliche Versprechen ab, daß er um des Friedens der Kirche willen auf das Papstthum einfach verzichten wolle, wenn Benedict und Gregor dieses ebenfalls thäten. So hatte also die Synode nach viermonatlicher Dauer von zwei Prätendenten das Versprechen des Rücktritts in Händen. Es handelte sich nur noch um Benedict XIII. Sigismund, der nach Nizza zu diesem hinreisen wollte, verlangte, Papst Johannes solle ihn und einige Herren seines Gefolges als Procuratoren bestellen, damit sie in seinem Namen die Cession wirklich aussprechen könnten, falls auch Benedict sich zu derselben bereit finden ließe. Allein Johannes weigerte sich dessen, war aber erbötig, selbst nach Nizza zu gehen; dieses wurde jedoch von der Gegenpartei bedenklich aufgenommen, weil man fürchtete, er werde die Gelegenheit benutzen, um ganz von Konstanz wegzubleiben. Es kam nun zu stürmischen Auftritten; die Italiener drohten, das Concil zu verlassen, wenn man den Papst weiter bedränge; auch suchten sie die Franzosen, Deutsche und Engländer auf ihre Seite zu ziehen. Nur den vereinigten Bemühungen Sigismunds und der Gesandten des französischen Königs gelang es, eine Spaltung im Concil zu verhindern. Unterdessen bereitete Papst Johannes, der über die Entwicklung der Dinge in Konstanz natürlich sehr unzufrieden war, trotz der Abmahnungen Sigismunds wirklich seine Flucht im Geheimen vor; dabei half ihm Herzog Friedrich von Oesterreich-Tirol, den Johannes schon vor seiner Ankunft in Konstanz für sich gewonnen hatte. Während eines von diesem veranstalteten Turniers ritt Papst Johannes am Abend des 20. März, als Stallknecht verkleidet und nur von einem Knaben begleitet, unbehelligt zum Thore hinaus und begab sich in die dem Herzog gehörige Stadt Schaffhausen.

Die Flucht des Papstes erregte in Konstanz die größte Bestürzung, so daß die Auflösung der Synode nur durch das energische Eingreifen Sigismunds verhindert werden konnte. Sofort veranstaltete der Kaiser eine Versammlung der Nationen und gab seinen festen Entschluß kund, um jeden Preis das Concil aufrecht zu erhalten. Dann begleitete er selbst eine Deputation der Nationen zu den in der päpstlichen Wohnung versammelten Cardinälen, welche hiervon erklärten, daß sie trotz der Entfernung des Papstes doch mit den Nationen die Geschäfte des Concils weiter besorgen wollten und sogar von Johannes ganz genehmigen würden, wenn es sich herausstellen sollte, daß seine Flucht das Unionswerk verzögere. Jedoch verlangten sie, daß einstweilen gegen den Papst nichts unternommen, sondern eine Gesandtschaft an ihn abgeordnet werde, was auch geschah. Sodann [illegible] die Konstanzer infolge des äußerlichen Scheins den Fortbestand einer Versammlung, welche über den Papst gerichtet sehen, genommen hatte, be-

node, welche rechtmäßig im heiligen Geiste versammelt ist, ein allgemeines Concil bildet und die gesammte streitende Kirche vertritt, hat ihre Gewalt unmittelbar von Gott, und jedermann, wessen Standes er sei, auch der Papst, ist ihr zu gehorchen verpflichtet in dem, was den Glauben, die Tilgung des Schismas und die Reformation an Haupt und Gliedern anbetrifft. — 2. Wer immer, wessen Standes er sei, auch der Papst, den Befehlen und Anordnungen dieser heiligen Synode oder eines andern rechtmäßig versammelten, allgemeinen Concils in den genannten oder darauf bezüglichen Punkten beharrlich den Gehorsam verweigert, ist der Buße zu unterstellen und gebührend zu bestrafen, nöthigenfalls mit Zuhilfenahme anderer (d. h. weltlicher) Rechtsmittel. — 3. Papst Johann kann die römische Curie und ihre Beamten, deren Entfernung die Auflösung oder Verletzung des Concils nach sich ziehen würde, ohne Zustimmung der Synode nicht von Konstanz abberufen. — 4. Alle Strafen u. dgl., welche der Papst seit seiner Entfernung aus Konstanz gegen Anhänger und Mitglieder des Concils verhängt, sind kraftlos.

Dieses sind die viel besprochenen vier Artikel der 5. Konstanzer Sitzung, in denen eine Auffassung des Verhältnisses zwischen Papst und Concil zum Ausdruck gelangt, welche bis auf die Gegenwart herab Vertheidiger gefunden hat. Man hat wohl gesagt, die Konstanzer Versammlung habe bei diesen Beschlüssen nur den Fall eines Schismas vor Augen gehabt, so daß also die Superiorität des Concils über den Papst nicht für alle Fälle, sondern nur gegenüber zweifelhaften Päpsten ausgesprochen wäre. So Turrecremata, der auch in Konstanz anwesend war, auf dem Concil zu Florenz (Nat. Alex., Hist. eccl., ed. Roncagl IX, 357—361). Allein diese Auffassung ist nicht stichhaltig. Allerdings verdankte die Konstanzer Ansicht über das Verhältniß des Concils zum Papste dem Schisma ihr Entstehen; aber nichtsdestoweniger sind doch die betreffenden Beschlüsse selbst sowohl nach der Absicht ihrer Urheber, als auch nach ihrem Wortlaut allgemein gehalten und keineswegs auf den Fall des Schismas beschränkt. Sobald und solange ein allgemeines Concil versammelt sei, besitze dasselbe unmittelbar von Christus die höchste Gewalt in der Kirche. Selbst der Papst, der sonst die höchste Gewalt habe, sei doch dem Concil unterworfen. Dieses ist die Meinung der Konstanzer, wie sie sowohl in den Beschlüssen der 5. Sitzung, als auch in den Reden und Schriften ihrer Stimmführer klar ausgesprochen wird. Dasselbe läßt sich auch aus dem Verhalten der Cardinäle erschließen. Den ersten Artikel hatten sie in der 4. Sitzung angenommen, nachdem die Worte „und die Reformation an Haupt und Gliedern“ gestrichen waren. Denn was dann noch übrig blieb, daß nämlich auch der Papst dem Concil gehorchen müsse in dem, was den Glauben und die Tilgung des Schismas angeht, ließ sich zur

Noth mit den Rechten des Primates in Einklang bringen. Ist ja doch auch der Papst an die Glaubensdecrete der anerkannt ökumenischen Synoden gebunden, und die Erwähnung des Schismas legte sogar den Gedanken nahe, daß man nur einen zweifelhaften Papst der Concilsauctorität unterwerfen wolle. Nachdem aber obige Worte wieder hergestellt waren, konnte es keinem Zweifel mehr unterliegen, daß der Artikel sich auf den allgemein als rechtmäßig anerkannten Papst bezog; denn das Reformationswerk sollte eben erst nach Beseitigung des Schismas in Angriff genommen werden. Deßhalb wollten die Cardinäle den Artikeln der 5. Sitzung nicht zustimmen. Von den zwölf in Konstanz anwesenden Cardinälen waren nur acht in dieser Sitzung erschienen, und auch diese unter der ausdrücklichen Verwahrung, daß sie es bloß thäten, um Aergerniß zu vermeiden, nicht aber, um die Beschlüsse zu billigen. Es wollte auch keiner von ihnen die Artikel zur Abstimmung vorlesen; daher unterzog sich der Bischof Andreas von Posen dieser Aufgabe. Endlich wird die Meinung der Konstanzer hinsichtlich der Beschlüsse der 5. Sitzung auch dadurch hinlänglich klargestellt, daß sie auf Grund eben dieser Beschlüsse sofort gegen Johannes XXIII. vorgingen, den sie doch bis dahin für den allein rechtmäßigen Papst gehalten hatten.

Johannes XXIII. hatte schon am Tage nach seiner Flucht, 21. März, an Sigismund und an die Cardinäle geschrieben, daß er trotz seines Wegganges von Konstanz doch an dem Versprechen der Resignation festhalte. Während der nächsten Wochen wurde dann zwischen ihm und der Synode über die Bestellung von Procuratoren für seine Abdankung resultatlos verhandelt; auch stellte Johannes zu hohe Forderungen für den Fall seiner Resignation; er verlangte nämlich auf Lebenszeit das Amt eines apostolischen Legaten für ganz Italien, ferner die Grafschaft Venaissin und jährlich 30 000 Gulden. Andere Schritte des Papstes waren ganz danach angethan, die Konstanzer mit Mißtrauen gegen ihn zu erfüllen. Er berief sofort die Cardinäle und Curialen zu sich nach Schaffhausen und bewirkte dadurch, daß Viele das Concil verließen; er schrieb Briefe nach Frankreich, in welchen er sich über die Synode, über den dort eingeführten Abstimmungsmodus, über die ihm widerfahrene Behandlung und über den Kaiser in den bittersten Klagen erging; endlich floh er am 29. März von Schaffhausen weiter westlich nach Laufenburg, und gerade diese Flucht des Papstes bewirkte, obwohl er zu derselben durch die kriegerischen Maßnahmen Sigismunds gedrängt war, daß man in Konstanz ohne weitere Rücksicht gegen ihn vorzugehen beschloß. Es war klar, daß Johannes entweder die Synode durch den Weggang der Italiener aufzulösen, oder wenigstens sich selbst aus dem Machtbereich derselben zu entfernen suchte. Im Grunde genommen konnte man ihm dieses auch gar nicht verübeln; leider hatte er nur kein Glück dabei: sein Stern war in schnellem Sinken begriffen. Am 7. April sprach Sigismund über Herzog Friedrich die Reichsacht aus; Schaffhausen fiel in die Hände der kaiserlichen Truppen; die dort befindlichen Cardinäle und Curialen mußten nach Konstanz zurückkehren. Johannes floh von Laufenburg nach Freiburg im Breisgau und von da am 16. April nach Breisach am Rhein. Am 17. April wurde in Konstanz die 6. Sitzung gehalten. Von jetzt an präsidirte bis zur Wahl Martins V. der Cardinaldecan Viviers. Die Synode schickte eine Deputation an Johannes, um ihm einen sehr demüthigenden Abdankungsmodus vorzuschlagen. Danach sollte er aus den von der Synode bestimmten Procuratoren acht auswählen, denen er aber selbst noch weitere hinzufügen könnte. Diese sollten unwiderrufliche Vollmacht haben, die Abdankung in seinem Namen auszusprechen, und zwar in der Weise, daß schon je zwei von ihnen ohne Wissen der anderen hierzu berechtigt wären. Auch verlangte man, daß der Papst binnen zehn Tagen entweder nach Konstanz zurückkehre, oder sich nach Ulm, Ravensburg oder Basel begebe, widrigenfalls der Prozeß wegen Begünstigung des Schismas und Verdachtes der Häresie gegen ihn eröffnet werden sollte. Johannes empfing die Gesandten in Breisach, reiste aber, ohne ihnen Antwort zu geben, am 25. April nach dem etwas südlicher gelegenen Neuenburg am Rhein. Jedoch wurde sein Plan, über Burgund nach Avignon zu entfliehen, dadurch vereitelt, daß Sigismund alle Rheinübergänge besetzt hielt. Auch war mittlerweile der geächtete Herzog Friedrich so in die Enge getrieben, daß er selbst zur Zurückführung des Papstes die Hand bot. Johannes mußte also nach Freiburg zurückkehren und hatte hier eine zweite Unterredung mit den Konstanzer Gesandten. Er willigte in Alles und verstand sich sogar dazu, seine Cession anzubieten selbst für den Fall, daß Gregor und Benedict noch nicht zurücktreten würden. Nur zwei Bedingungen stellte er, nämlich, daß die Synode für seine Zukunft anständig sorge, und daß auch Herzog Friedrich Verzeihung erhalte. Erstere Bedingung war sehr natürlich, und die letztere ehrte den Papst. Die Konstanzer hätten hierauf wohl eingehen können; allein sie hatten nun einmal die Macht in Händen, und dieses Bewußtsein in Verbindung mit der gegen Johannes herrschenden Erbitterung bewirkte, daß sie in der 7. Sitzung vom 2. Mai unter Verwerfung der Anerbietungen des Papstes nunmehr den Prozeß gegen ihn eröffneten und ihn binnen neun Tagen nach Konstanz vorluden. Zuvor hatte man aber noch den Cardinälen das ihnen bis dahin zugestandene besondere Stimmrecht in den Generalcongregationen und allgemeinen Sitzungen entzogen, so daß auch sie nur, wie alle Anderen, in der Versammlung ihrer betreffenden Nation ihre Stimme geltend machen konnten. Am 4. Mai wurde die 8. Sitzung gehalten und nach derselben das Citationsdecret gegen Papst Johannes am Schnetzthore von Konstanz, durch welches er

entflohen war, angeschlagen, auch ihm selbst am 9. Mai durch eine Deputation in Freiburg persönlich überreicht. Diese Deputation war von 300 kaiserlichen Soldaten begleitet und blieb bei dem Papste, so daß letzterer von da an Gefangener der Synode war. Johannes erklärte sich zwar bereit, mit nach Konstanz zu gehen, verschob aber diesen für ihn äußerst bittern Schritt von einem Tage zum andern und beauftragte im Geheimen die Cardinäle d'Ailly, Filastre und Zabarella mit seiner Vertretung vor der Synode. Am 13. Mai wurde die 9. Sitzung gehalten; Johannes war noch nicht angekommen, und die drei Cardinäle erklärten, daß sie seine Vertretung nicht übernehmen könnten. Daraufhin ernannte die Synode eine Commission zur Einleitung des Prozesses und zur Verhörung der Zeugen und sprach am folgenden Tage in der 10. Sitzung die Suspension gegen Papst Johannes aus. Zur Begründung dieser Maßregel diente der Hinweis auf das sittlich schlechte Leben desselben und auf die von ihm verübte Simonie und Verschleuderung der Kirchengüter. Beides sei theils notorisch, theils durch die bisherigen Zeugenvernehmungen schon erwiesen. Die Commission setzte unterdessen ihre Arbeiten fort und hatte bis zum 16. Mai schon in 72 Artikeln ein ausführliches Sündenregister des Angeklagten aufgestellt, welches das ganze Leben desselben umfaßte und außer dem oben Angegebenen auch noch alles Dasjenige enthielt, wodurch er nach der Meinung der Konstanzer die Beilegung des Schismas absichtlich verzögert hatte. Am 17. Mai brachten die Deputirten der Synode den Papst von Freiburg nach Radolfszell in der Nähe von Konstanz; hier wurde er auf Befehl der Synode am 24. Mai in einen festen Thurm gesetzt und von Soldaten bewacht. Aeußerlich aller Hilfsmittel beraubt und ganz in der Gewalt seiner Gegner, war Johannes dazu auch noch moralisch niedergeschmettert, da die gegen ihn erhobenen Beschuldigungen sich keineswegs alle entkräften ließen. Er weinte bitterlich, lieferte auf Verlangen sein Siegel aus und erklärte, in Allem sich der Sentenz des Concils zu unterwerfen, nur möge man auf seine Ehre, seine Person und seinen Stand Rücksicht nehmen. In der 11. Sitzung vom 25. Mai wurden von den 72 Anklagepunkten 54 verlesen; man hatte eben mit Rücksicht auf die Ehre des Angeklagten alle diejenigen ausgelassen, die sich auf angebliche Fleischessünden desselben bezogen. Abgesandte der Synode überreichten ihm am 27. Mai diese 54 Punkte und fragten ihn, wie er sich zum Prozeß stelle. Johannes verzichtete auf jede Vertheidigung und legte sein Schicksal ganz in die Hände der Synode; nur gab er den Deputirten einen Brief an Sigismund mit, worin er den Kaiser flehentlich bat, derselbe möge doch bewirken, daß ihm nach seiner Absetzung eine schonende Behandlung zu Theil werde. Am 29. Mai war dann die für das Schicksal Johannes' XXIII. entscheidende 12. Sitzung. Er selbst war trotz wiederholter Aufforderung nicht erschienen; das feierlich verlesene Absetzungsurtheil lautete: „Die hochheilige, allgemeine Synode zu Konstanz ... erklärt nach Einsicht der gegen Papst Johannes XXIII. formulirten und bewiesenen Artikel, und nachdem er seine Unterwerfung freiwillig ausgesprochen hat, 1. daß seine Entfernung vom Concil ... unerlaubt, für die Kirche Gottes und das Concil notorisch ärgerlich, für den Frieden und die Union der Kirche störend, dem Schisma förderlich und dem eigenen Versprechen des Papstes zuwider gewesen sei; 2. daß der Herr Johannes selbst ein notorischer Simonist, ein Verschleuderer der kirchlichen Güter und Rechte, ein schlechter Verwalter der Kirche im Geistlichen und Zeitlichen gewesen sei und noch sei; 3. daß er durch sein verabscheuungswürdiges und unpassendes Leben der Kirche Gottes und dem christlichen Volk vor und nach seiner Erhebung zum Papstthum Aergerniß gegeben habe, daß alle Mahnungen fruchtlos gewesen seien, und daß er deßhalb des Papstthums zu entsetzen sei. 4. Die heilige Synode entbindet alle Gläubigen des Eides und Gehorsams gegen ihn und verbietet ihnen, den Abgesetzten je wieder Papst zu nennen und ihm zu gehorchen ... 5. Sie bestimmt, daß er fortan an einem anständigen und sichern Ort unter Aufsicht des römischen und ungarischen Königs Sigismund leben müsse, und behält sich vor, nach Ermessen auch noch weitere Strafen, die er verdient hat, über ihn auszusprechen." Hierauf wurden das Siegel und das päpstliche Wappen Johannes' zerschlagen. Eine Gesandtschaft legte ihm am 31. Mai das Absetzungsurtheil vor, und er erklärte sich nach zweistündiger Bedenkzeit damit einverstanden. Am 3. Juni wurde er als kaiserlicher Gefangener auf das Schloß Gottlieben bei Konstanz gebracht. Das über ihn ergangene Absetzungsurtheil fand in allen Ländern, die ihm bisher angehangen hatten, Billigung; nur Portugal hielt noch einige Zeit mit seiner Zustimmung zurück; erst im Juni 1416 ließ auch der König von Portugal sich und sein Land durch Gesandte in Konstanz vertreten.

Gregor XII. (s. d. Art.) hatte vor und nach seiner Erwählung eidlich versprochen, zu Gunsten des Unionswerkes nöthigenfalls abzudanken. Zur Zeit befand er sich in einer sehr mißlichen Lage. Noch vor Beginn des Concils hatte Ladislaus von Neapel mit Johannes XXIII. aus Gründen der Politik Frieden geschlossen, und das Opfer dieses Friedens wurde Gregor XII., welcher, aus seiner bisherigen Residenz Gaeta vertrieben, flüchtig umherirrte, bis er bei seinem Freunde, dem Fürsten Karl Malatesta von Rimini, ein Unterkommen fand. Seine ganze Obedienz bildeten außer Rimini nur noch einige deutsche Diöcesen. Karl Malatesta gewährte zwar seinem Freunde treuen Schutz; jedoch war er schon seit der Synode von Pisa einer der ersten Eiferer für das Werk der Union und stand mit Sigismund hierüber in beständigen Unterhandlungen. Unter diesen Umständen boten die Gesandten Gregors, wie wir oben hörten, schon

am 22. Januar die Cession desselben an, wenn auch die beiden anderen Prätendenten abdankten. Seine Anhänger in Konstanz gingen aber noch einen Schritt weiter, indem sie sich erboten, über eine via cessionis mit zu berathen, die Vielen aus den verschiedenen Obedienzen gefallen würde. Hierfür sollte dann auch Gregor gewonnen werden, und wenn er sich weigere, so würden seine Anhänger zum Concil halten. Am 13. Mai legte Sigismund den Nationen ein Schreiben des Fürsten Malatesta vor, worin dieser mittheilte, daß Gregor ihn zu seinem Procurator für die Abdankung ernannt habe. Gregor selbst erklärte in einer Bulle, die am 15. Mai zur Verlesung kam, daß er bereit sei, abzudanken und zu diesem Zweck die Konstanzer Synode anzuerkennen, soweit sie von Sigismund berufen sei, und unter der Voraussetzung, daß sie zu Balthasar Cossa keine Beziehungen mehr habe. Endlich am 15. Juni kam Malatesta selbst in Konstanz an, und am 4. Juli in der 14. Sitzung wurde die Abdankung Gregors durch ihn und den Cardinal von Ragusa wirklich ausgesprochen. Von Anfang an präsidirte Sigismund; es wurde eine Bulle Gregors verlesen, worin derselbe die vom Kaiser berufene Synode auf's Neue versammelte und als allgemeines Concil autorisirte zu dem Zweck, um seine Abdankung entgegenzunehmen. Eine zweite Urkunde sprach die Vereinigung der beiden Obedienzen Gregors XII. und Johannes' XXIII. aus. Hierauf übernahm der Cardinaldecan Viviers, bisheran von der Obedienz Johannes' XXIII., wieder das Präsidium, und Malatesta vollzog in wenigen, auch schriftlich überreichten Worten den Act der Abdankung Gregors, worauf man das Te Deum anstimmte. Gregor wurde zum Cardinalbischof von Porto und zum lebenslänglichen Legaten von Ancona ernannt, mit der Bestimmung, daß nie ein anderer Cardinal ihm dürfe vorgezogen und nur Benedict XIII., wenn er auch resignire, ihm gleichgestellt werden könne.

Durch die Flucht Johannes' XXIII. und die Abdankung Gregors XII. war Sigismund bis dahin verhindert worden, sich nach Nizza zur Zusammenkunft mit Benedict XIII. zu begeben. Mittlerweile hatte man anstatt Nizza's das näher bei Spanien gelegene Perpignan als Ort für diese Zusammenkunft ausersehen. Hier wartete Benedict während des ganzen Juni der Verabredung gemäß auf Sigismund, reiste dann aber in der Nacht zum 1. Juli Punkt 12 Uhr ab, um die Schuld der vereitelten Zusammenkunft dem Kaiser zuschieben zu können. In Konstanz wählte die Synode am 11. Juli 16 Prälaten und Doctoren zur Begleitung des Kaisers; am 14. Juli in der 17. Sitzung empfing letzterer den Segen der Synode und trat dann am 18. Juli mit einem zahlreichen Gefolge die Reise an. Während seiner Abwesenheit nahm der Kurfürst Ludwig von der Pfalz seine Stelle als Protector der Synode ein. Am 15. August kam der Kaiser in Narbonne an und mußte hier längere Zeit warten, weil König Ferdinand von Aragonien durch Krankheit verhindert war, nach Perpignan zu kommen. Auch Benedict fand sich am 19. August in Narbonne ein, und es wurden nun hier und vom 18. September an in Perpignan erfolglose Verhandlungen zum Zwecke seiner Abdankung geführt. Benedict hatte eine große Zahl Bewaffneter mitgebracht und bewohnte eine feste Burg. Er nannte die Konstanzer Synode immer nur Congregation und Sigismund nur den angeblichen — praetensus — römischen König. Zur Abdankung zeigte er sich scheinbar bereit, unter der Hauptbedingung jedoch, daß ihm allein das Recht, den neuen Papst zu wählen, zustehe, weil er nach seiner Abdankung der einzige aus der Zeit vor dem Schisma herrührende, also unbestritten ächte Cardinal sein würde. Später mäßigte er seine Forderung dahin, daß der neue Papst durch Compromissare von beiden Theilen gewählt werden solle; seine Cardinäle sollten sechs derselben und die der andern Obedienz acht bis zwölf ernennen. Sigismund und die Synodalgesandten hatten keine Vollmacht, auf diese Vorschläge einzugehen, und reisten Anfangs November von Perpignan ab. In Narbonne aber wurden sie durch Gesandte der spanischen Fürsten und Schottlands ersucht, die Weiterreise zu verschieben; man wolle neue Unterhandlungen anknüpfen und, wenn Benedict sich hartnäckig zeige, von seiner Obedienz zurücktreten. Dieser wurde nun aufgefordert, unter denselben Bedingungen, wie Gregor XII., abzudanken, floh aber am 13. November nach Collioure und von da nach Peñiscola bei Valencia. Eine zweite Aufforderung beantwortete er durch einen Protest gegen die Konstanzer Versammlung, welche sich die Rechte des Primates anmaße, und durch die Drohung des Bannes und der Absetzung für alle Fürsten, die sich seiner Obedienz entziehen würden. Darauf begannen am 20. November zu Narbonne die Verhandlungen zwischen Sigismund, den Synodaldeputirten und dem Erzbischof von Reims als Vertreter Frankreichs einerseits und den Königen von Aragonien, Castilien, Navarra, den Grafen von Foix und Armagnac und den Gesandten Schottlands andererseits. Dieselben führten zum Vertrag von Narbonne, 13. December 1415. Danach sollten die Konstanzer und die Vertreter der Obedienz Benedicts sich gegenseitig einladen, um innerhalb dreier Monate in Konstanz ein allgemeines Concil zu bilden. Auf diesem Concil sollte dann Benedict XIII. abgesetzt werden, und zwar ohne Rücksicht auf die in Pisa bereits ausgesprochene Absetzung desselben, weil die Obedienz Benedicts die Synode von Pisa nicht anerkannte. Es erfolgte nun in den ersten Monaten des Jahres 1416 die Aufkündigung der Obedienz gegen Benedict in den verschiedenen Ländern; nur der Graf von Armagnac hielt noch längere Zeit an demselben fest. Für Aragonien betrieb diese Angelegenheit besonders der hl. Vincentius Ferrerius, welcher früher sogar der Beicht-

vater Benedicts gewesen, nachher aber zu der Einsicht gekommen war, daß dieser nur aus selbstsüchtigen Gründen das Werk der Einigung verhindere.

Am 29. December 1415 kam die erste Kunde von dem Narbonner Vertrag nach Konstanz; eingehendern Bericht brachten die Synodaldeputirten am 30. Januar 1416; am 4. Februar wurde der Vertrag in einer Generalcongregation von allen Synodalen beschworen. Der wirkliche Anschluß der bisherigen Obedienz Benedicts an die Konstanzer Synode verzögerte sich aber noch längere Zeit, theils durch den Tod des Königs Ferdinand von Aragonien, theils durch Umtriebe von Seiten Benedicts. Am 15. September trafen die Aragonier in Konstanz ein. Der Act der Vereinigung mit ihnen vollzog sich am 15. October in der Weise, daß beide Theile, die Konstanzer und die Aragonier, vor Eröffnung der 22. Sitzung gegenseitig ihre Vereinigung aussprachen. Die Vertreter von Foix und Navarra kamen im December, die Castilier erst am 3. April 1417 nach Konstanz. Bei ihrer Vereinigung mit der Synode wurde es jedesmal wie bei den Aragoniern gehalten. So trug man der Meinung der Spanier Rechnung, als ob nämlich durch ihren Beitritt die „Congregation" von Konstanz erst zu einem Concil würde. Dazwischen verliefen ärgerliche Streitigkeiten über den Vorrang und über das Stimmrecht sowohl zwischen den Vertretern der einzelnen spanischen Reiche, als auch zwischen den Spaniern einerseits und den Franzosen und Engländern andererseits. Die Spanier bildeten von jetzt an die fünfte Nation im Concil.

Am 5. November 1416 in der 23. Sitzung begann das Prozeßverfahren gegen Benedict mit der Niedersetzung einer Commission zur Zeugenvernehmung. Schon in der 24. Sitzung vom 28. November gab diese Commission die Erklärung ab, daß auf Grund der Zeugenaussagen gegen Benedict als gegen einen Förderer des Schismas und der Häresie Verdächtigen vorgegangen werden könne. Das Privatleben desselben bot keinen Anlaß zu Beschuldigungen. Sodann wurde ein Citationsedict genehmigt, welches aus dem ganzen Verhalten Benedicts seit seiner Erhebung obige Anklagen begründete. Dasselbe sollte in Konstanz und auch in Peñiscola und den umliegenden Ortschaften angeschlagen oder, wenn möglich, statt dessen dem Beschuldigten selbst überreicht werden. Letzteres geschah am 22. Januar 1417 durch zwei Benedictinermönche, welche, von der Synode entsandt, auf Verwenden des Königs von Aragonien in Peñiscola Zutritt erhielten. Benedict zeigte sich aber hartnäckiger als je zuvor, und blieb dadurch seinem frühern Ausspruch, er wolle als Papst leben und sterben, vollkommen getreu. Nicht in Konstanz, so erklärte er, sondern in Peñiscola sei die Kirche; in Peñiscola sei die Arche Noe's. Die beiden Mönche nannte er wegen ihrer schwarzen Kleidung spöttisch die Synodalraben. Am 8. März in der 29. Sitzung wurde Benedict der Hartnäckigkeit angeklagt und zwei Tage später in der 30. Sitzung, wo die Synodalgesandten über ihren Empfang in Peñiscola berichteten, seine Bulle gegen Gehorsamsverweigerung für kraftlos erklärt. Sodann zog sich der Prozeß mit wiederholten Citationen und Zeugenvernehmungen, ohne daß etwas Neues zu Tage getreten wäre, noch durch mehrere Sitzungen hindurch; diese Verschleppung war zum Theil herbeigeführt durch die noch immer fortdauernden ärgerlichen Streitigkeiten zwischen den Nationen, zu deren Schlichtung es der größten Anstrengungen von Seiten des Kaisers bedurfte, der zum Glück seit dem Februar 1417 wieder in Konstanz weilte. Endlich am 26. Juli in der 37. Sitzung kam es zur Schlußsentenz: „Die Synode beschließt und erklärt, daß Peter von Luna, Benedict XIII. genannt, seinen Eid gebrochen, die allgemeine Kirche geärgert, das Schisma gehegt, den Frieden und die Einigung der Kirche gehindert hat; daß er ein notorischer und unverbesserlicher Häretiker ist, der den Glaubensartikel Unam sanctam catholicam ecclesiam beständig verletzt; daß er sich aller Titel, Grade und Ehren unwürdig gemacht hat, von Gott verworfen, alles Anrechts, das ihm etwa an das Papstthum und die römische Kirche zustand, ipso jure beraubt und von der katholischen Kirche als dürrer Zweig abgeschnitten ist." Wegen der schwebenden Rangstreitigkeiten konnte die Abstimmung über diesen Beschluß nicht durch die einzelnen Nationen vorgenommen werden; deßhalb sprach der präsidirende Cardinaldecan im Namen Aller das Placet aus. Peter von Luna (s. d. Art.) fügte sich zwar nicht diesem Beschlusse, sondern führte sein Scheinpapstthum in Peñiscola weiter. Nach der Wahl Martins V. knüpften sowohl dieser als auch die Synode im Januar und Februar 1418 noch einmal Verhandlungen mit ihm an, jedoch vergebens; von den ihm gebliebenen vier Cardinälen traten aber jetzt zwei zu dem neuen Papste über. Infolge eines bald zwischen Martin V. und dem König von Aragonien ausbrechenden Zwistes konnte Gewalt gegen Benedict nicht angewandt werden; da er aber von seiner Obedienz verlassen blieb, so war doch das große, 30jährige Schisma beseitigt und damit die erste Hauptaufgabe der Konstanzer Synode glücklich gelöst.

Fragen wir nun nach der Rechtmäßigkeit der von dieser Synode vollzogenen Absetzung zweier Päpste, so müssen wir zunächst in Bezug auf Johannes XXIII. bemerken, daß seine Absetzung formell unberechtigt war. Die Synode hielt ihn nämlich für den rechtmäßigen Papst; in dieser Voraussetzung konnte er aber nach den geltenden Anschauungen nur wegen Häresie abgesetzt werden. In der That hatte man auch die Klage auf Häresie gegen ihn erhoben, dieselbe jedoch wegen ihrer Unbeweisbarkeit wieder fallen lassen. Seine übrigen Vergehen mochten noch so schlimm sein, so genügten sie doch nicht, um seine Absetzung formell zu rechtfertigen. Dieselbe ist vielmehr das Werk der in Konstanz herrschenden Partei, welche den

päpstlichen Stuhl überhaupt der Auctorität der Concilien unterwerfen wollte und daher die Fälle der Absetzbarkeit des Papstes gerne vermehrt gesehen hätte. Hinsichtlich Benedicts XIII. liegen die Dinge etwas anders. Er wurde ausdrücklich als Häretiker verurtheilt; seine Absetzung war also formell berechtigt; allein hier steht es sehr bedenklich mit dem materiellen Beweis für diese Anklage. Benedict soll Häretiker gewesen sein, weil er durch sein ganzes Verhalten den Glaubensartikel von der Einheit der Kirche beständig verletze; nun ist es aber klar, daß zum Begriff der Häresie nicht die Verletzung der aus einer Glaubenslehre folgenden Pflichten genügt, sondern die Läugnung der Wahrheit der Glaubenslehre selbst erfordert wird; letzteres kann aber Benedict XIII. nicht zum Vorwurf gemacht werden. Ist sonach die Rechtmäßigkeit der Absetzung beider Päpste theils in formeller, theils in materieller Hinsicht bestreitbar, so erhebt sich jetzt die Frage, wie oder wodurch denn eigentlich der römische Stuhl damals gesetzlich erledigt worden sei; denn wenn dieß nicht geschehen wäre, so würde ja auch die spätere Wahl Martins V. ungültig gewesen sein. Nach der Meinung Vieler soll die Erledigung des päpstlichen Stuhles einzig und allein durch die Abdankung Gregors XII. eingetreten sein. Sie halten nämlich diesen für den rechtmäßigen Papst, die beiden anderen für Gegenpäpste. Ob nun das Verfahren der Konstanzer gegen diese letzteren berechtigt war oder nicht, ist in dieser Voraussetzung gleichgültig; diese angeblichen Päpste besaßen kein Recht, hatten also auch keines zu verlieren; sie sind einfach thatsächlich auf Seite geschoben worden. Gegen diese Ansicht läßt sich aber Mehreres einwenden, zunächst schon dieses, daß in der Reihenfolge der Päpste zwar nicht die Avignoner Clemens VII. und Benedict XIII., wohl aber nach Gregor XII. die Pisaner Alexander V. und Johannes XXIII. gezählt werden. Wenn man auch hieraus nicht mit Sicherheit schließen kann, daß die beiden letzten geradezu rechtmäßige Päpste gewesen seien, so ist es doch andererseits ebenso mißlich, bestimmt zu sagen, sie seien Gegenpäpste gewesen und gehörten von Rechts wegen nicht in die Papstreihe hinein. Was sodann die Rechtmäßigkeit Gregors XII. anbetrifft, so läßt sich doch nur soviel sagen, daß nach den heutigen Anschauungen die 1378 erfolgte Wahl Urbans VI. gewöhnlich für gültig gehalten wird. Die Zeitgenossen waren aber in dieser Frage schon sofort in zwei ungefähr gleiche Heerlager getheilt, und selbst aus der zugegebenen Gültigkeit der Wahl Urbans VI. würde doch nur dieses folgen, daß die mit ihm beginnende Papstreihe in ihrem Ursprunge rechtmäßig war, keineswegs aber, daß diese Rechtmäßigkeit bis auf Gregor XII. fortdauerte. Sobald nämlich die Dinge sich so gestalteten, daß in einem großen Theile der Kirche die frömmsten, einsichtsvollsten und gelehrtesten Männer von der Rechtmäßigkeit des betreffenden Papstes nicht mehr überzeugt waren, wurde dieser zu einem zweifelhaften Papste, und Papa dubius papa nullus. Dieses galt 1409 von beiden, 1414 von allen drei Päpsten. Unter diesen zweifelhaften Päpsten werden in der Reihenfolge der Päpste jedesmal diejenigen aufgeführt, welche den größern Anspruch auf Rechtmäßigkeit haben. Dieses sind bis 1409 die römischen Päpste, weil ihre Reihe vor der Avignoner Reihe die zeitliche Priorität besitzt; seit 1409 die Pisaner Päpste, weil sie in dem bei Weitem größten Theile der Christenheit anerkannt waren. Da nun 1414 kein sicherer Papst vorhanden war, so war der päpstliche Stuhl thatsächlich erledigt; es gab drei päpstliche Prätendenten, aber keinen Papst. Alles, was die Konstanzer gethan haben, hat nur die Bedeutung der Constatirung dieser Thatsache. Sie haben durch ihr Vorgehen aus der Lage der Dinge einfach die nothwendige Folgerung gezogen: „Die Kirche muß Einen sichern Papst haben; von den drei ‚Päpsten' oder angeblichen Päpsten' ist dieß keiner, wenngleich wir in der Mehrzahl Johannes XXIII. für rechtmäßig halten; also gehen wir von ihnen ab, kündigen ihnen die Obedienz und wählen uns Einen allgemein anerkannten Papst." Daß sie nun für diese berechtigte, ja gebotene Absage und Aufkündigung gerade die schwer zu rechtfertigende Form der Absetzung gewählt haben, fällt sachlich nicht in's Gewicht.

Die zweite Aufgabe der Konstanzer Synode bestand in der Bekämpfung der Häresie. Es handelte sich hierbei vorzugsweise um den in Böhmen und den angrenzenden Ländern besonders durch das Wirken des Johannes Hus und des Hieronymus von Prag um sich greifenden Wiclifitismus. Die Synode beschäftigte sich mit dieser Angelegenheit von ihrem Beginn an. In der 8. Sitzung am 4. Mai 1415 erfolgte die Verurtheilung Wiclifs und seiner Schriften; in der 13. Sitzung am 15. Juni 1415 verbot die Synode die von den Neuerern eingeführte Spendung der heiligen Communion unter beiden Gestalten; in der 15. Sitzung am 6. Juli 1415 wurde über Johannes Hus und in der 21. Sitzung am 30. Mai 1416 über Hieronymus von Prag das Endurtheil gesprochen. Beide wurden sofort nach ihrer kirchlichen Verurtheilung durch den weltlichen Richter gemäß den Reichsgesetzen dem Feuertode überliefert. Die hierauf in Böhmen mehr und mehr erstarkende hussitische Bewegung veranlaßte die Synode, um den Anfang des Jahres 1418 noch einmal auf die Sache zurückzukommen und 24 Artikel zur Bekämpfung der hussitischen Häresie aufzustellen (s. das Nähere in d. Artt. Hus und Hussitismus). — Außerdem befaßte sich die Konstanzer Synode wiederholt mit der Angelegenheit des französischen Franciscaners Jean Petit oder Johannes Parvus (s. d. Art.), welcher die Erlaubtheit des Tyrannenmordes für gewisse Fälle behauptet hatte. Gerson und der Bischof von Arras standen in dieser Frage schroff einander gegenüber; ersterer bekämpfte die Sätze Jean Petits

und vertheidigte damit den Standpunkt des französischen Hofes in dieser Angelegenheit; letzterer dagegen suchte im Dienste der burgundischen Partei die Verurtheilung Jean Petits zu hintertreiben. Dieser hatte nämlich seine Ansichten über die Erlaubtheit des Tyrannenmordes zu dem Zwecke aufgestellt, um den von dem Herzog von Burgund an dem Bruder des französischen Königs begangenen Meuchelmord zu rechtfertigen. Unter solchen Umständen beschränkte sich die Synode darauf, in der 15. Sitzung die Lehre von der Erlaubtheit des Tyrannenmordes in ihrer allgemeinen Fassung zu verwerfen. Jean Petit fand einen Vertheidiger an dem Dominicaner Johannes von Falkenberg (s. d. Art.), welcher, von demselben Grundgedanken ausgehend, die Behauptung aufstellte, die Polen, die mit den Deutschordensrittern im Kriege lagen, seien wie Heiden zu bekämpfen, und dieser Kampf sei ein verdienstliches Werk. Die Glaubenscommission der Synode verurtheilte am 4. Juni 1417 die Schriften Falkenbergs zum Feuer. Wiederholte Versuche der Polen, eine Verurtheilung Falkenbergs in öffentlicher Sitzung herbeizuführen, blieben erfolglos.

Von der Mitte des Jahres 1415 an befaßte die Synode sich auch mit ihrer dritten Hauptaufgabe, der kirchlichen Reformation. Man wählte eine Reformcommission, welche aus 32 Deputirten der Nationen und 3 Cardinälen bestand. Auch tauchte damals schon die Frage auf, was zuerst vorgenommen werden solle, das Reformwerk oder die Wahl eines neuen Papstes. Die Reformation an Haupt und Gliedern wurde ein beliebtes Thema der Synodalprediger, welche in ihrem Eifer bei der Schilderung des kirchlichen Verderbnisses sehr starke Farben auftrugen. Dem höhern Clerus bis zu den Cardinälen hinauf wurden Ueppigkeit in der Lebensweise und Kleidung, Haschen nach einträglichen Beneficien, Habsucht, Simonie und Unterdrückung des niedern Clerus zum Vorwurf gemacht; beide, der hohe und der niedere Clerus, waren nach der Darstellung mancher dieser Redner in einen Abgrund der Unwissenheit und Unsittlichkeit versunken. Diesen übertriebenen Darstellungen lag fast immer das Bestreben zu Grunde, die Nothwendigkeit des Reformwerkes vor der Papstwahl darzuthun. Im Mai 1417 endlich trat diese Frage entschieden in den Vordergrund, indem die Cardinäle einen von d'Ailly ausgehenden Vorschlag für die nächste Papstwahl einbrachten, wonach ebenso viele Deputirte der Nationen wie Cardinäle an derselben theilnehmen sollten. Die Franzosen und ein Theil der Italiener stimmten diesem Vorschlag zu, während besonders Sigismund und die Deutschen eine ablehnende Haltung einnahmen, da sie überhaupt von der Papstwahl vor dem Reformwerk nichts wissen wollten. Es kam zu heftigen Auseinandersetzungen, wobei die Cardinäle sich über die Eingriffe des Kaisers in kirchliche Dinge und über mangelnde Freiheit und Sicherheit beklagten. Am 13. Juli gaben sie aber doch ihre Zustimmung zu nachstehender Reihenfolge der Behandlungsgegenstände: 1. Absetzung Benedicts; 2. Reformatio saltem in capite et curia Romana; 3. Wahl eines neuen Papstes. Infolge dessen wurde nach der Absetzung Benedicts (26. Juli) eine neue Reformcommission gebildet, welche nur 25 Mitglieder, unter diesen auch Spanier, zählte. Die Arbeiten dieser Commission rückten aber nur äußerst langsam vorwärts, da zu viele und grundverschiedene Ansichten und Wünsche einander im Wege standen. Die radicale oder liberale Partei wollte mit der Oberherrschaft der Concilien über den Papst Ernst machen, das Cardinalscollegium ganz beseitigen, die römische Curie vereinfachen und alle Einkünfte, welche die Päpste bis dahin durch Vergebung von Beneficien oder in Form von Annaten und sonstigen Abgaben von der ganzen Kirche bezogen hatten, ohne Weiteres abschaffen. Die conservative Partei dagegen wollte nur einige offenbare Mißbräuche abstellen, im Uebrigen aber die Dinge beim Alten lassen. Dazwischen gab es noch viele Mittelstellungen; manche conservative Bischöfe z. B. waren doch für die Aufhebung der den Päpsten reservirten Verleihung der wichtigeren Beneficien, weil diese dann an sie selbst fallen mußte; umgekehrt vertheidigten die sonst liberalen Universitätsdeputirten gerade dieses päpstliche Recht, weil die Gelehrten erfahrungsmäßig bei den Päpsten größere Berücksichtigung fanden, als bei den Bischöfen. Also selbst über die Reform der römischen Curie, welche man vor der Papstwahl fertig stellen wollte, konnte eine Einigung nicht erzielt werden. Unter diesen Umständen fingen die Cardinäle wieder an, auf die Papstwahl zu drängen, und es gelang ihnen, die Italiener, Franzosen und Spanier hierfür zu gewinnen. Als Sigismund die synodale Behandlung ihres Vorschlags verhinderte, reichten sie heftige Proteste ein und wollten abreisen, erhielten aber vom Kaiser keine Geleitsbriefe. Er verbot ihnen sogar die Abhaltung von Versammlungen; ja man sprach davon, er wolle sie verhaften lassen. Daher trugen die Cardinäle eine Zeitlang öffentlich ihre rothen Hüte, um anzuzeigen, daß sie zum Martyrium bereit seien. Die wegen eines Streites mit den Aragoniern abgereisten castilianischen Gesandten kamen nur bis zum nahen Steckborn und mußten, da Sigismund ihnen den Weg verlegte, nach Konstanz zurückkehren. Als Gründe für ihr Verlangen nach einer baldigen Papstwahl gaben die Cardinäle an: Es sei die größte Deformität der Kirche, wenn sie kein Haupt habe, also sei die Papstwahl das nothwendigste Reformwerk; sodann bestehe die Gefahr eines Schismas, da es leicht in Rom zu einer Papstwahl kommen könne; endlich erforderten die Zustände im Kirchenstaate, welcher sich theils in den Händen der Neapolitaner, theils in der Gewalt republikanischer Parteien befand, dringend die Wahl eines Papstes. Der Hauptgrund aber war wohl der, daß sie mit Recht dachten, wenn wieder ein allgemein anerkannter Papst da sei, so

würden sie sowohl gegenüber den radicalen Bestrebungen als auch gegenüber dem Kaiser einen festern Standpunkt haben. Die Deutschen entwickelten ihre Gründe für die Priorität des Reformwerkes saltem in curia Romana in einer Versammlung am 14. September 1417: Seit ungefähr 150 Jahren seien die Päpste habsüchtig geworden, hätten Commenden, Annaten ꝛc. eingeführt, Ablässe um Geld ertheilt u. s. w. Weil man die Reformsynoden nicht fortgesetzt habe, seien Habsucht, Ehrgeiz, Simonie, Hochmuth und Prunksucht unter dem Clerus gewachsen u. s. w. Es sei gut, wenn der römische Stuhl einige Zeit unbesetzt bleibe, während das Concil die Kirche regiere; derselbe könne dann sorgfältig gereinigt werden, sonst würde der Neugewählte, und wenn er auch der Tugendhafteste wäre, doch von dem Unrath, in den man ihn hineinsetze, bald wieder beschmutzt werden. Wegen dieser ihrer Ansicht, daß die Kirche einige Zeit des Papstes entbehren könne, wurden die Deutschen von ihren Gegnern Husiten gescholten, weil auch Hus, allerdings in ganz anderer Weise, die Ueberflüssigkeit des Papstthums behauptet hatte. Die Zustände in Konstanz waren also sehr unerquicklich geworden, als der Tod des Bischofs Robert von Salisbury mit einem Schlage eine Aenderung brachte. Dieser Prälat hatte bis dahin die englische Nation auf der Seite Sigismunds erhalten; jetzt traten die Engländer zu den drei romanischen Nationen über, und die Deutschen standen allein. Da vermittelte der auf einer Wallfahrt nach Jerusalem begriffene Bischof Heinrich von Wincheſter, ein Oheim des englischen Königs, zwischen Sigismund und den Cardinälen, und es kam folgende Uebereinkunft zu Stande: 1. Diejenigen Reformdecrete, über welche die Nationen sich bereits geeinigt haben, sollen sofort publicirt werden; 2. die Synode soll durch einen Beschluß die Zusicherung geben, daß nach der Papstwahl ungesäumt die weitere Reform in Angriff genommen wird; 3. über den Modus der Papstwahl soll eine Bestimmung getroffen werden.

Infolge dieser Uebereinkunft wurden nun in der 39. Sitzung am 9. October 1417 fünf Reformdecrete publicirt: 1. Es sollen fernerhin regelmäßig allgemeine Concilien gehalten werden, das erste nach fünf Jahren, das zweite nach weiteren sieben Jahren und die folgenden je von zehn zu zehn Jahren. Diese Termine kann der Papst mit Zustimmung der Cardinäle verkürzen, aber nicht verlängern. Der Ort für das folgende Concil wird immer auf dem vorhergehenden bestimmt; eine Aenderung hierin durch den Papst ist nur dann zulässig, wenn äußere Ursachen, wie Krieg, Krankheiten u. dgl., sie gebieten, und wenn wenigstens zwei Drittel der Cardinäle zustimmen. — 2. Wenn wieder eine Wahl, wie bei Urban VI., unter dem Einfluß von Furcht geschehen sollte, so soll sie null und nichtig sein und auch nicht durch den spätern Consens der Wähler ratihabirt werden können. In diesem Falle, sowie auch, wenn ein Schisma wirklich eintritt, muß das nächste Concil binnen Jahresfrist an dem vorher bestimmten Orte sich versammeln. Die päpstlichen Prätendenten entbehren aller und jeder Jurisdiction; nur das Concil dürfen sie berufen. — 3. Der neu gewählte Papst hat einen im Einzelnen formulirten Eid zu leisten. — 4. Bischöfe und Aebte dürfen nur aus sehr wichtigen Gründen und nur mit schriftlicher Zustimmung der Mehrheit der Cardinäle gegen ihren Willen versetzt werden. — 5. Der Papst darf sich nicht mehr die Gebühren für die Visitation von Kirchen und Klöstern und auch nicht die Hinterlassenschaft der Prälaten und Cleriker reserviren. — Die Verhandlungen über den Modus der Papstwahl führten am 28. October zu dem Beschlusse, daß für dieses Mal außer den 23 Cardinälen noch 30 andere Prälaten, sechs von jeder Nation, an der Wahl theilnehmen sollten. Zur Gültigkeit der Wahl wurden erfordert die Stimmen von zwei Dritteln der Cardinäle und von zwei Dritteln der Deputirten jeder Nation. Hierdurch war den einzelnen Nationen ein entscheidender Einfluß eingeräumt, da schon drei Deputirte einer und derselben Nation, wenn sie zusammenhielten, eine ihnen unangenehme Wahl verhindern konnten. Gegen diesen das Wahlgeschäft sehr erschwerenden Beschluß konnten die Cardinäle um so weniger angehen, als ihre eigene Befugniß zur Wahl bestritten wurde, da sie ja alle während des Schismas von zweifelhaften Päpsten ernannt waren. Diese Wahlordnung wurde in der 40. Sitzung am 30. October 1417 publicirt, zugleich mit dem Decret über die nach der Wahl sofort vorzunehmende Reform in capite et curia Romana. Letzteres Decret enthielt 18 Punkte, auf welche die Reform sich erstrecken müsse, darunter folgende: Zahl, Eigenschaften und Nationalität der Cardinäle, päpstliche Reservationen, Annaten und andere Abgaben, Verleihung von Beneficien, Appellationen an die Curie, Dispensationen, Ablässe, Zehnten u. s. w. Punkt 13 handelte von den Ursachen — außer Häresie —, wegen welcher der Papst corrigirt und abgesetzt werden könne. Die Erledigung dieses Punktes sollte offenbar für das gegen Johann XXIII. und Benedict XIII. eingeschlagene Verfahren, sowie auch für ähnliche Fälle in der Zukunft die nothwendige, gesetzliche Begründung liefern. Uebrigens bestimmte das Decret, daß der Papst diese Reform auch mit Deputirten der Nationen beschließen könne, so daß es den übrigen Concilsmitgliedern frei stehe, nach Hause zu gehen. — Unterdessen hatte Sigismund das Conclave für die Wahl im Kaufhause der Stadt herrichten lassen und für die strengste Absperrung desselben gesorgt. Der Saal, in dem die Wahl stattfand, ist derselbe, welcher fälschlich als Concilssaal gezeigt wird; die allgemeinen Sitzungen des Concils wurden alle in der Domkirche gehalten. Die 41. Sitzung am 8. November 1417 diente nur als Vorbereitung auf das Conclave, in welches die 53 Wähler Nachmittags 4 Uhr eintraten. Die Wahl gestaltete sich zunächst, wie zu erwarten

war, sehr schwierig, da jede Nation gerne einen Papst aus ihrer Mitte gehabt hätte. Die Deutschen verzichteten zuerst auf die Erfüllung dieses Wunsches; ihnen folgten die Italiener und Engländer; die Franzosen und Spanier aber wollten lange nicht darauf eingehen. Endlich vereinigten sich am 11. November, Morgens zwischen 10 und 11 Uhr, alle Stimmen auf den Cardinaldiacon Otto Colonna, welcher sich Martin V. nannte. Diese Wahl verursachte sowohl an sich als auch wegen der allgemein geachteten Persönlichkeit des Gewählten die größte Freude.

Es wurde jetzt wieder eine neue Reformcommission gewählt, zu welcher der Papst sechs Cardinäle delegirte. Allein auch diese dritte Commission kam nicht weiter als die beiden früheren, da schon gleich beim ersten Punkte de collatione beneficiorum die größte Meinungsverschiedenheit zu Tage trat. Am 28. December 1417 präsidirte Martin V. der 42. Sitzung, welche beschloß, Balthasar Cossa solle aus dem Gefängnisse entlassen und dem Papste übergeben werden. Im Anfang des Jahres 1418 reichten die Deutschen beim Papste selbst eine Denkschrift Avisamenta nationis Germanicae ein, worin sie im Anschluß an die 18 Reformpunkte der 40. Sitzung ihre besonderen Wünsche hinsichtlich des Reformwerkes darlegten. Auch Punkt 13, betreffend die Absetzbarkeit des Papstes, kehrt hier wieder. Dem Beispiel der Deutschen folgten die anderen Nationen, besonders die Franzosen und Spanier. Am 20. Januar überreichte dann der Papst den Nationen, offenbar als Antwort auf ihre Eingaben, seinerseits einen Reformentwurf, der sich inhaltlich ebenfalls an die 18 Punkte der 40. Sitzung anlehnte; Punkt 13 war aber mit dem Bemerken zurückgewiesen, daß die Mehrheit der Nationen eine Bestimmung hierüber nicht für nöthig halte. Durch alle diese Verhandlungen war man allmälig zu der ganz richtigen Ueberzeugung gelangt, daß selbst in Betreff der römischen Curie und ihrer Beziehungen zu den einzelnen Ländern ein einheitliches Reformwerk nicht möglich sei. Deßhalb begnügte man sich damit, nur die von Allen gebilligten Reformdecrete zu publiciren, und überließ es dem Papste, hinsichtlich des Weitern mit den Nationen Concordate abzuschließen. Es war dieses keineswegs, wie man fälschlich behauptet hat, ein divide et impera von Seiten des römischen Stuhles, sondern der einzig mögliche Ausweg, um das Reformwerk zum Abschluß zu bringen.

In der 43. Sitzung am 21. März wurden nun sieben allgemeine Reformdecrete publicirt, über welche der Papst und die Nationen sich geeinigt hatten. Auch diese sieben Decrete sind ihrem Inhalte nach aus den 18 Punkten der 40. Sitzung hervorgegangen: 1. Alle seit dem Tode Gregors XI., also seit Beginn des Schismas 1378, von Päpsten oder angeblichen Päpsten ertheilten Exemtionen sind aufgehoben. Auch wird der Papst ferner keine Exemtionen mehr ertheilen, ohne daß ein Grund dazu vorliegt und die Betheiligten gehört sind. — 2. Die seit 1378 gewährten Unionen und Incorporationen von Beneficien sollen auf Klagen der Betheiligten aufgehoben werden. — 3. Der Papst verzichtet auf die Einkünfte der erledigten Kirchen, Klöster und Beneficien während der Vacaturzeit, die sogen. fructus medii temporis. — 4. Simonistische Weihen und Pfründenverleihungen ziehen nach sich Verlust des Pfründeeinkommens und Suspension für den Empfangenden, ferner für Beide, den Verleihenden und den Empfangenden, die ipso facto incurrirte Excommunication, von der selbst der Papst und die Cardinäle im Vergehensfalle betroffen werden. — 5. Wer ein Kirchenamt erlangt hat, muß sich binnen Jahresfrist die dazu erforderliche Weihe verschaffen. Alle seit 1378 in diesem Punkte ertheilten Dispensen sind aufgehoben. — 6. Nur der Papst, kein Geringerer, kann den Kirchen und kirchlichen Personen Zehnten auferlegen. Um aber den Clerus eines ganzen Landes mit Zehnten oder Abgaben zu belasten, dazu wird die Zustimmung der Majorität der Prälaten des betreffenden Landes erfordert. Der Zehnte muß durch kirchliche Personen eingesammelt werden. — 7. Die Kirchengesetze über Tonsur und Kleidung der Geistlichen werden erneuert.

Die in diesen sieben Decreten nicht berücksichtigten Reformvorschläge der 40. Sitzung fanden größtentheils ihre Erledigung in den Concordaten, deren drei abgeschlossen wurden: eines mit der deutschen Nation, eines mit den romanischen Nationen und eines mit der englischen Nation. Die beiden ersteren sollten auf fünf Jahre, also bis zum nächsten Concil, Geltung haben; bei dem dritten, welches weniger in das Einzelne einging, war keine Gültigkeitsdauer angegeben. Die wichtigsten Bestimmungen dieser Concordate, abgesehen von Abweichungen in einzelnen Punkten, sind folgende: Die Zahl der Cardinäle wird auf 24 festgesetzt; dieselben sollen gleichmäßig aus allen Nationen genommen werden; auch darf jedem Mendicanten-Orden nur Ein Cardinal angehören. Brüder oder Onkel und Neffe dürfen nicht zusammen im Collegium sein. Die Cardinäle müssen Doctoren der Theologie oder des jus civile oder canonicum sein; nur bei denen von fürstlicher Abkunft kann hiervon abgesehen werden, bei ihnen genügt eine competens literatura. Die Wahl der Cardinäle soll collegialisch geschehen unter dem Beirath der übrigen Cardinäle. Diese Bestimmungen, welche im deutschen Concordat am ausführlichsten enthalten sind, verfolgten den doppelten Zweck, die Curie aus Ersparnißrücksichten zu vereinfachen und die Wiederkehr solcher Wirren zu verhüten, wie sie seit 1281 durch die Ueberzahl der französischen Cardinäle sich eingestellt hatten. — Sodann wird sehr eingehend bestimmt, welche Dignitäten und Beneficien der Papst zu vergeben habe. Das deutsche Concordat hat hier die besondere Verfügung, daß an den Cathedral- und Collegiatkirchen der sechste

Theil der Canonicate und Präbenden durch Graduirte besetzt werden müsse, ebenso alle Pfarreien, welche über 2000 Communicanten zählen. — Die Entrichtung der Annaten oder communia servitia von solchen Beneficien, die durch päpstliche Vergabung erlangt worden sind, wird auf so lange zugestanden, bis der Kirchenstaat wieder im Besitz des Papstes sein werde. — Klöster und größere Priorate, Dignitäten an Cathedralen, sowie Pfarrkirchen dürfen nicht mehr an Prälaten als Commenden vergeben werden. Die einzelnen Concordate stipuliren hier verschiedene Ausnahmen. — An die römische Curie sollen nur diejenigen Streitsachen kommen, welche dem Rechte und der Natur der Sache nach vor sie gehören. — Das deutsche und das englische Concordat enthalten noch einen Artikel über die Ablässe. Die zu große Anzahl derselben soll beschränkt werden, damit sie nicht in Mißachtung gerathen. Alle seit 1378 verliehenen indulgentiae perpetuae sind für Deutschland annullirt. In England sollen die Diöcesanbischöfe das Recht haben, ärgerliche Ablässe kraft apostolischer Vollmacht zu suspendiren und davon dem Papste Meldung zu machen, damit er sie widerrufe. — Sodann findet sich im deutschen Concordat noch eine Bestimmung, welche aber ihrem Wortlaut nach allgemeine Geltung hat, daß nämlich die mit kirchlichen Censuren, auch mit der Excommunication Belegten in Zukunft weder für den kirchlichen noch für den profanen Verkehr vitandi sein sollen, wenn nicht die Censur durch den Richter specialiter et expresse publicirt ist. — Durch die in der 43. Sitzung am 21. März verkündigten Reformdecrete und durch die Concordate mit den Nationen erlitten die am 26. Februar bekannt gemachten Kanzleiregeln des neuen Papstes mehrfache Einschränkungen. Vor Schluß der 43. Sitzung gaben der Papst und die Nationen die Erklärung ab, daß jetzt dem in den 18 Punkten der 40. Sitzung ausgesprochenen Verlangen nach einer reformatio in capite et curia Romana Genüge geschehen sei. Die Synode stellte also hiermit ihre Reformthätigkeit ein; ihre deßfallsige Aufgabe hat sie nur zum Theil gelöst, da sie die reformatio in membris der Zukunft überlassen mußte.

Außer den besprochenen drei Hauptaufgaben nahmen noch einige andere Angelegenheiten von geringerer Bedeutung die Thätigkeit der Konstanzer Synode für kürzere oder längere Zeit in Anspruch. Am 1. Februar 1415 stellten die schwedischen Gesandten die Bitte, die Synode möge die während des Schismas von Bonifaz IX. 1391 vollzogene Canonisirung der hl. Birgitta bestätigen. Dieß geschah, und Johannes XXIII. nahm sogar gleich darauf nochmals die Heiligsprechung derselben vor. Es war dieß seine letzte Pontificalhandlung; 1419 wurde Birgitta zum dritten Male von Martin V. canonisirt. — Im August 1415, da Sigismund nach Narbonne abgereist war, schickte die Synode Gesandte nach Ungarn, welches von den Türken bedrängt war, um die Großen dieses Reiches in der Treue gegen Sigismund zu erhalten. Deßgleichen schickte sie Gesandte an den König von Polen, der im Verdachte stand, es im Geheimen mit den Türken zu halten. Auch empfing die Synode wiederholt Gesandtschaften von Polen und vom deutschen Orden, zwischen denen sie Waffenstillstand und Frieden zu vermitteln suchte. — Herzog Friedrich von Oesterreich-Tirol, derselbe, welcher Johannes XXIII. zur Flucht verholfen hatte, wurde in Konstanz wegen Gewaltthätigkeiten verklagt, welche er gegen die Bisthümer Trient und Brixen ausübte. Sein Bestreben ging offenbar dahin, diese reichsfreien Hochstifte in Landesbisthümer zu verwandeln. Im November 1415 erließ die Synode ein Mahnschreiben an denselben; als dieses nichts fruchtete, wurde im September 1416 eine Commission niedergesetzt, um den Prozeß gegen den Herzog bis zur Schlußsentenz zu betreiben; in der 28. Sitzung am 3. März 1417 wurden der Herzog und seine Helfershelfer mit Bann und Interdict belegt. Die Lossprechung des Herzogs erfolgte erst im Mai 1418, nachdem die Synode schon geschlossen war. — Von December 1415 an wurde die Synode auch wiederholt durch die Angelegenheit des Bischofs Wilhelm von Straßburg in Anspruch genommen. Dieser war schon 18 Jahre Bischof und hatte sich noch nicht die Weihen geben lassen; zuletzt verlautete, daß er sogar an's Heiraten denke. Um sich hierfür die Mittel zu verschaffen, wollte er, wie seine Gegner sagten, Besitzungen der Straßburger Kirche veräußern; deßhalb hatten das Capitel und der Magistrat von Straßburg ihn gefangen nehmen lassen. Die Synode erzwang nach längeren Verhandlungen durch Bann und Interdict die Freilassung des Bischofs, welcher nach Konstanz gebracht wurde. Am Schlusse der Synode war aber die Sache noch nicht erledigt. — Am 3. April 1418 wurde vor Martin V. verhandelt über die Behauptung des Dominicaners Matthäus Grabon, daß man die evangelischen Räthe nur in einem kirchlich approbirten Orden, in einer vera religio, wahrhaft und verdienstlich befolgen könne. Diese Behauptung richtete sich gegen das Institut der clerici vitae communis. D'Ailly und Gerson gaben Vota ab, welche zum Theil von ihrer Abneigung gegen die religiösen Orden zeugten. Die Sache endigte mit dem Widerrufe Grabons.

Am 19. April wurde die 44. Sitzung gehalten, in welcher der Papst als Ort des nächsten Concils mit Zustimmung der Synode Pavia bezeichnen ließ. Nur die Franzosen waren mit diesem Orte nicht zufrieden und blieben deßhalb aus der Sitzung weg. Am 22. April wurde dann die 45. und Schlußsitzung gehalten. Ein Cardinaldiacon verkündete: Domini, ite in pace! Alle antworteten: Amen. Damit war die Synode officiell geschlossen. Viele, auch der Papst und der Kaiser, blieben aber doch noch einige Wochen in Konstanz. Martin V. hatte gleich nach seiner Erwählung dem ihn beglückwünschenden K[illegible]

dessen viele Bemühungen zum Zwecke der Wiederherstellung der kirchlichen Einigkeit gedankt; später hatte er ihm zur Deckung seiner Auslagen einen Jahreszehnten von den kirchlichen Einkünften in Deutschland bewilligt. Vergebens protestirten hiergegen einige deutsche Diöcesen unter Berufung auf die Konstanzer Beschlüsse, betreffend den Zehnten. Am 16. Mai 1418 reiste der Papst von Konstanz ab; Sigismund, mehrere Fürsten und Grafen und eine große Zahl von Berittenen gaben ihm das Geleit bis Gottlieben. Am 21. Mai verließ auch Sigismund die Stadt, um über Straßburg in's Innere von Deutschland zurückzukehren.

Das Konstanzer Concil zählte, als es am stärksten besucht war, 29 Cardinäle, 3 Patriarchen, 33 Erzbischöfe, ungefähr 150 Bischöfe, 100 Aebte, 50 Pröpste, 300 Doctoren. Die gesammte Geistlichkeit mit ihrer theilweise sehr zahlreichen Dienerschaft belief sich auf ungefähr 18000 Personen. Viel größer war die Zahl der anwesenden Laien; denn die Konstanzer Versammlung war nicht nur eine kirchliche Synode, sondern auch ein weltlicher Congreß. Es waren anwesend: der Kaiser Sigismund, die Kurfürsten Ludwig von der Pfalz und Rudolf von Sachsen, die Herzöge von Bayern, Oesterreich, Sachsen, Schleswig, Mecklenburg, Lothringen, Teck, der Markgraf Friedrich von Brandenburg, die Gesandten von Frankreich, England, Schottland, Dänemark, Schweden, Norwegen, Polen, Neapel, später auch die der spanischen Könige und des Kaisers Michael Paläologus. Letztere kamen am 19. Februar 1418 in Konstanz an; außer mehreren weltlichen Herren waren es 19 Bischöfe des griechischen Ritus. Dazu kam noch eine große Menge von Grafen und Rittern; wer immer nur konnte, begab sich nach Konstanz, um das seltene Schauspiel eines allgemeinen Concils zu sehen, Freunde zu treffen oder Geschäfte abzuwickeln. Es wurden dort große weltliche Festlichkeiten veranstaltet, wie das Turnier des Herzogs Friedrich. Auch Staatshandlungen fanden statt: die Belehnung des Burggrafen Friedrich von Nürnberg mit der Mark Brandenburg am 5. Januar 1415, die feierliche Investirung desselben am 18. April 1417, die Erhebung des Grafen Adolf von Cleve in den Herzogsstand am 28. April 1417 u. a. m. Im Ganzen waren damals in und um Konstanz herum durchschnittlich über 100000 Menschen mit ungefähr 30000 Pferden versammelt. Viele Kaufleute, Händler, Handwerker zogen des Erwerbes wegen nach Konstanz, ebenso Schauspieler, Possenreißer, Gaukler und sogar liederliches Gesindel. Um des letztern willen die Synode herabzusetzen, ist ganz unnöthig.

Es erübrigt noch die Frage, ob die Konstanzer Versammlung ein öcumenisches Concil gewesen sei oder nicht. Zum Begriffe eines öcumenischen Concils gehört, daß es das gesammte kirchliche Lehr- und Hirtenamt, also Primat und *Episcopat* vereinigt darstelle. Zu letzterem zählen außer den eigentlichen Bischöfen gewohnheitsrechtlich auch die Cardinäle und Ordensoberen. Der Episcopat der ganzen Kirche war nun allerdings nach Konstanz eingeladen und auch zahlreich genug erschienen; aber die Synode hatte sich von Anfang an eine Verfassung gegeben, welche es ermöglichte, den Episcopat durch andere Elemente, Geistliche und Laien, zu überstimmen. Diese Einrichtung war sogar ausdrücklich getroffen worden, um in den Fragen der Kirchenverfassung und Kirchenreform Ansichten und Wünsche durchzusetzen, welche von der Mehrheit des Episcopates nicht getheilt wurden. Im Hinblick auf diese Verfassung der Konstanzer Synode möchte man sie überhaupt nicht ein Concil, sondern eher eine allgemeine Katholikenversammlung oder einen kirchlichen Congreß nennen. Jedenfalls können nur diejenigen Beschlüsse von Konstanz öcumenische Geltung beanspruchen, bei denen es sicher ist, daß der Episcopat nicht überstimmt worden; dieß sind die Beschlüsse, welche in Ausführung der zweiten Aufgabe des Concils, Bekämpfung der Häresie, erlassen wurden, und diejenigen Reformdecrete, welche nicht auf eine Beschränkung des Primates hinauslaufen. Was nun den Primat angeht, so war derselbe jedenfalls bis zur 42. Sitzung nicht vertreten, weil bis dahin überhaupt kein sicherer Papst da war. Dieser Mangel würde allerdings durch eine nachfolgende päpstliche Bestätigung gehoben werden. Es fragt sich also, ob Martin V. oder ein späterer Papst die Konstanzer Versammlung als öcumenisches Concil bestätigt habe. In dieser Hinsicht ist zunächst zu bemerken, daß in Bezug auf die Konstanzer Synode nie jene officielle und solenne Bestätigung stattgefunden hat, welche für öcumenische Concilien durch eine eigene Confirmationsbulle zu geschehen pflegt. Die Vertheidiger des öcumenischen Charakters der Synode sind daher auf gelegentliche Aeußerungen der Päpste angewiesen. Am 22. Februar 1418 erließ Martin V. die Bulle Inter cunctas gegen den Hussitismus. In einem Anhang zu dieser Bulle werden die Inquisitoren beauftragt, die der Irrlehre Verdächtigen zu fragen, ob sie glauben, daß jedes Generalconcil, auch das Konstanzer, die allgemeine Kirche repräsentire, und daß von sämmtlichen Christgläubigen Alles festgehalten werden müsse, was dieses Concil in favorem fidei et salutem animarum gebilligt habe. Mit Rücksicht auf diese letztere Clausel und in Erwägung des Umstandes, daß der Anhang zu jener Bulle sich nur mit der hussitischen Irrlehre beschäftigt, kann man aus diesen Worten weiter nichts schließen, als daß der Konstanzer Synode in Bezug auf die Verurtheilung jener Irrlehre öcumenischer Charakter beigelegt wird. Ferner hat Martin V. in der letzten Konstanzer Sitzung erklärt: „Alles, was durch das gegenwärtige, heilige, allgemeine Konstanzer Concil in materiis fidei conciliariter beschlossen worden ist, werde ich festhalten und unverletzlich bewahren; alles sic conciliariter circa mate-

riam fidei Geschehene approbire und ratificire ich; aber nicht aliter nec alio modo." Man hat diese Worte Martins V. früher immer auf das ganze Konstanzer Concil bezogen, so daß in ihnen eine förmliche, allerdings auf die materia fidei beschränkte Bestätigung der Synode enthalten wäre. Auch so würden jene Worte mit der hier vertretenen Anschauung hinsichtlich der Bestätigung der Konstanzer Beschlüsse im Einklang stehen; allein die neueren Untersuchungen haben zudem auch noch dargethan, daß diese Worte sich nur auf die gerade verhandelte Falkenberg'sche Angelegenheit beziehen. Martin V. hatte gute Gründe, weßhalb er eine förmliche Bestätigung der Konstanzer Synode vermied. Die Beschlüsse der 5. Sitzung über die Superiorität der Concilien konnte er nicht annehmen; war er doch selbst schon zu Konstanz wenigstens indirect gegen diese Beschlüsse angegangen. Als nämlich die Polen in der Falkenberg'schen Sache an ein zukünftiges Concil appelliren wollten, erklärte Martin V. am 10. März 1418 in einer Bulle, daß es in keinem Falle gestattet sei, vom Papste zu appelliren, und daß man sich seinem Urtheil in causis fidei unterwerfen müsse. Außerdem war aber auch die ganze Konstanzer Reform in capite et curia Romana vom Geist des Mißtrauens gegen den römischen Stuhl durchdrungen und infolge dessen geleitet von dem Bestreben, die päpstliche Machtfülle einzuschränken und sie der Oberaufsicht der Concilien zu unterwerfen. Martin V. mußte sich die betreffenden Beschlüsse allerdings zur Zeit gefallen lassen, hatte aber doch gewiß keine Neigung, dieselben auch noch ausdrücklich zu bestätigen. Eugen IV., der schon freier vorgehen konnte, erklärte 1446, er nehme die Konstanzer Beschlüsse an absque tamen praejudicio juris, dignitatis et praeeminentiae sedis Apostolicae. Auch dieses ist keine eigentliche confirmatio synodi, sondern nur eine beschränkte Annahme ihrer Beschlüsse. Die von Eugen IV. beigefügte Bedingung schließt die verschiedenen Restrictionen Martins V. in sich und deckt sich auch sachlich mit dem von uns aus der Verfassung der Konstanzer Synode gefolgerten Ergebniß. Man wird also sagen müssen, daß die Konstanzer Synode nicht einfach und schlechthin als ökumenisches Concil gelten kann, weil ihre Verfassung wesentlich von derjenigen der ökumenischen Concilien verschieden war, und weil sie selbst niemals ganz und förmlich vom apostolischen Stuhle approbirt worden ist. Wohl aber haben diejenigen Beschlüsse derselben ökumenische Geltung, welche kein praejudicium sedis Apostolicae enthalten.

Literatur. Quellen: Mansi XXVII. XXVIII; Hard. VIII; von der Hardt, Magn. oecum. Concil. Constant., Francof. et Lips. 1697 ad 1700, 6 voll. Darin: Theodoricus Vrie, Hist. conc. Constant. und Theod. a Niem, De vita et fatis Johannis XXIII.; — Ulrich von Richenthal, Concilium, so zu Konstanz gehalten worden, Augsb. 1483. 1536 (Ulrich war Canonicus zu Konstanz und Augenzeuge. Die Handschrift entdeckte wieder M. R. Buck im Königsegg'schen Archiv zu Aulendorf und besorgte eine Edition derselben in der Bibliothek des literarischen Vereins in Stuttgart. Vgl. Hist.-polit. Blätter, 1889, VII, 538); Joh. Stumpff (Schweizerchronist), Des großen, gem. Concils zu Costenz kurze Beschreibung, 1541. — Urkunden finden sich bei Em. Schelstraten, Compend. chronol. rer. ad decr. Const. spectant., Rom. 1686; Bourgeois de Chastenet, Nouv. hist. du Conc. de Const., Par. 1718; Döllinger, Beitr. z. Gesch. des 15. und 16. Jahrhunderts, II, 299—392; Briefe des Petrus de Pulka (Augenzeuge), edirt von Firnhaber, Archiv f. K. österr. Geschichtsquellen, Wien 1856, XV; Finke, Forschungen und Quellen zur Geschichte des Konstanzer Concils, Paderborn 1889. — Bearbeitungen: Lenfant (Calvinist), Hist. du Conc. de Const., éd. II, Amsterd. 1727; K. Royko (Josephiner), Gesch. d. großen allgem. Kirchenvers. zu Costnitz, Wien und Prag 1782; Wessenberg, Die großen Kirchenversammlungen u. s. w., II; L. Tosti, Storia del conc. di Cost., Nap. 1853, deutsch v. Arnold, Schaffh. 1860; Marmon, Gesch. d. Concils v. Konstanz nach Ulrich von Reichenthal, Konst. 1860; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 1869. — Ferner: Aschbach, Leben K. Sigismunds, Frankf. 1838; Schwab, Joh. Gerson, Würzb. 1858. [Küpper.]

Koolhaes (Coolhaes), Kaspar Johannessohn (Jansz oon), ein reformirter Theologe, welcher im 16. Jahrhundert zur Zeit der Religionswirren in den Niederlanden viel von sich reden machte, wurde am 24. Januar 1536 zu Köln geboren. Nachdem er dort und zu Düsseldorf seine Studien gemacht hatte, wurde er Prediger 1560 zu Trarbach im Herzogthum Zweibrücken, dann zu Beilstein und hierauf zu Siegen im Nassauischen; von dort ward er im J. 1566 nach Deventer in den Niederlanden berufen. Durch seine milde Gesinnung den Katholiken gegenüber erwarb er sich hier einen guten Ruf; da aber Deventer in die Gewalt der Spanier fiel, mußte er schon nach neun Monaten seine Stellung verlassen. Nun erscheint er wieder als Prediger in Deutschland, zuerst in Essen, dann in Mannheim. Im J. 1573 wurde er von Neuem als Prediger nach Gorinchem in Holland berufen, blieb aber auch dort nur kurze Zeit, da er einer Einladung des Magistrats von Leiden folgte. Bei der Eröffnung der dort neu errichteten Universität hielt er am 8. Februar 1575 die Einweihungsrede zum Lobe der Theologie. Er hielt dann auch an der Universität Vorlesungen über den Brief des Apostels Paulus an die Galater, übertrug aber bald seine Professur dem Theologen Wilhelm Feugerais und widmete sich ganz dem Kirchendienst. Im J. 1578 gerieth er in heftigen Streit mit mehreren seiner Amtsgenossen, besonders mit dem Prediger Peter Cornelisz, über die Rechte der weltlichen Obrigkeit hinsichtlich der kirchlichen Einrichtungen in den

calviniſchen Gemeinden Hollands. Der Magiſtrat von Leiden nahm für ſich das Recht in Anſpruch, die öffentlichen kirchlichen Angelegenheiten zu regeln. Die Prediger von Leiden widerſetzten ſich; nur Koolhaes ergriff gegen ſeine Amtsbrüder die Partei der Regierung. Jahre hindurch dauerte dieſer Streit; heftige Schriften wurden gewechſelt, und auch auf der Kanzel ward die Sache verhandelt. Die Angelegenheit wurde dann ſowohl vor die Generalſtaaten von Holland, als auch vor die höheren calviniſchen Kirchenbehörden gebracht, und im J. 1580 ward dieſelbe durch vier kirchliche und vier weltliche Schiedsrichter in einer beide Theile befriedigenden Weiſe geregelt. Koolhaes, der inzwiſchen ſeine Stelle verloren hatte, erklärte ſich bereit, über ſein Benehmen und über die in ſeinen Schriften ausgeſprochenen Grundſätze vor dem kirchlichen Tribunal ſich zu rechtfertigen, und wurde im J. 1581 vor die Synode von Middelburg geladen. Hier wurde nicht nur ſein Auftreten ſcharf getadelt, ſondern auch ſeine calviniſche Rechtgläubigkeit bezweifelt. Er wurde aufgefordert, ein Bekenntniß ſeiner Schuld abzulegen und auch eine ausdrückliche Erklärung hinſichtlich ſeiner Zuſtimmung zur holländiſchen Bekenntnißformel zu geben. Da er beides ablehnte, wurde ihm von den Staaten von Holland das Predigen unterſagt, und im März 1582 wurde er durch die Synode von Holland als ein Störer des Friedens aus der Kirchengemeinſchaft ausgeſchloſſen, bis er ſich von Herzen bekehre. Der Magiſtrat von Leiden nahm ſich zwar des abgeſetzten Predigers an und ließ ihm noch zwei Jahre ſein Gehalt zukommen; dann lehnte aber Koolhaes dieſe Gabe ab. Er gerieth nun, zumal da er eine ſchwächliche Frau und ſechs Kinder hatte, in eine ſehr mißliche Lage, ſo daß er ſich genöthigt ſah, durch Branntweinbrennerei und Fabrikation anderer geiſtigen Getränke ſeinen Lebensunterhalt zu erwerben. In der calviniſchen Gemeinde zu Leiden hatten die Maßregeln gegen Koolhaes üble Folgen; die kirchliche Gemeinde löſte ſich faſt auf, da viele Mitglieder ſich anderen Secten anſchloſſen. Koolhaes gab unterdeſſen noch mehrere Schriften zu ſeiner Vertheidigung heraus, und im J. 1586 wurde ſeine Angelegenheit von Neuem verhandelt. Unter gewiſſen Bedingungen ward er nun wieder in die Kirchengemeinſchaft aufgenommen; da er aber ohne vorherige Erlaubniß der kirchlichen Behörde zweimal zu Warmond predigte, ſo zog er ſich neue Unannehmlichkeiten zu und erhielt keine weitere Anſtellung. In den folgenden Jahren veröffentlichte Koolhaes zwar noch einige Schriften zu ſeiner Vertheidigung, verhielt ſich aber im Ganzen ruhig, und die Schritte einiger Gegner im J. 1604, um von Neuem ſeine Ausſchließung aus der Kirchengemeinſchaft zu erwirken, hatten keinen Erfolg. Er ſtarb am 15. Januar 1615 zu Amſterdam, oder nach Anderen zu Leiden. — Koolhaes hatte von Natur aus einen freundlichen und friedfertigen Charakter, wollte indeß ſeine Anſchauungen der willkürlichen Auctorität Anderer nicht unterordnen. Was die Angriffe auf ſeine reformirte Rechtgläubigkeit angeht, ſo ſcheint er in einigen Stücken von der ſchroffen calviniſchen Lehre abgewichen zu ſein, beſonders hinſichtlich der abſoluten Prädeſtination und Reprobation. Von neueren niederländiſchen Schriftſtellern wird er deßhalb als ein Vorläufer des Arminius angeſehen. Seine Schriften, die in niederländiſcher Sprache geſchrieben ſind, betreffen hauptſächlich die Controverſen, in welche er verwickelt war. (Vgl. A. J. van der Aa, Woordenboek der Nederlanden, nieuwe Uitgaaf III, 210; H. C. Rogge, Caspar Janszoon Coolhaes de voorlooper van Arminius, Amsterd. 1865.) [B. Jungmann.]

Koornhert, Theodor (auch Coornhert Dirck Volkertszoon), ein Mann, welcher auf die politiſchen und religiöſen Verhältniſſe der Niederlande im 16. Jahrhundert einen nicht geringen Einfluß ausübte und ſich in der Literatur einen bedeutenden Namen erwarb, wurde im J. 1522 zu Amſterdam aus einer wohlhabenden Kaufmannsfamilie geboren. Von Kindheit an zeigte er hervorragende Talente, und erwarb ſich nicht nur in der franzöſiſchen und ſpaniſchen Sprache, ſondern auch in der Muſik und in der Gravirkunſt, die er zu ſeiner Erholung trieb, große Fertigkeit. Als Jüngling machte er nach damaliger Sitte eine Reiſe nach Spanien und Portugal; nach ſeiner Rückkehr ehelichte er dann aus Neigung ein Mädchen Namens Cornelia Simons, das zwar aus ehrbarer Familie, aber ganz unbemittelt war. Dieſer Schritt verſetzte ihn in eine mißliche Lage. Der Vater nämlich, der inzwiſchen geſtorben war, hatte ihn für den Fall einer ſolchen Verbindung enterbt, und die Mutter war ebenfalls durchaus gegen dieſe Heirat. So ſah ſich Koornhert genöthigt, ſich nach einer Stellung umzuſehen, um ſeinen Lebensunterhalt ſich zu erwerben, und nahm zuerſt eine Stelle als Hausmeiſter bei einem ihm befreundeten Adeligen an. Da ihm indeß das höfiſche Leben nicht zuſagte, ſo verließ er bald dieſe Stellung und ließ ſich als Kupferſtecher in Haarlem nieder. Hier diente ihm die Kunſt, die er früher zu ſeinem Vergnügen getrieben hatte, nun als ergiebiger Erwerbszweig. Er beſchäftigte ſich aber auch, und zwar im Sinne der Neuerung, mit der religiöſen Frage und glaubte zum beſſern Verſtändniß mancher Punkte der alten Sprachen zu bedürfen. Daher erlernte er noch im Alter von 30 Jahren das Lateiniſche und das Griechiſche. Er eignete ſich dieſe Sprachen in ſolchem Grade an, daß er bald einige Werke, z. B. zwölf Geſänge der Odyſſee und verſchiedene Schriften Seneca's, in holländiſcher Ueberſetzung herausgeben konnte. Da er auch die niederländiſche Sprache mit großer Gewandtheit handhabte, ſo erwarb er ſich Ruf als Gelehrter und erhielt dann Anſtellung in öffentlichen Aemtern, zuerſt als Notar, dann als Secretär der Stadt Haarlem. Er trat nun mit Wilhelm von Oranien und Heinrich von Brederode, den Hauptgegnern der Spanier,

in nähere Beziehungen und war mit ihnen zum Sturz der spanischen Herrschaft und zur Einführung der religiösen Neuerungen eifrig thätig. Infolge dessen wurde er im J. 1567 mehrere Monate im Gefängniß gehalten; nachdem er durch geschickte Vertheidigung seine Freiheit erwirkt hatte, floh er, um neuen Gefahren zu entgehen, in's Ausland. Er verlebte zu Cleve und Emmerich am Niederrhein einige Jahre und gewann wieder als Kupferstecher seinen Unterhalt. Als die politischen Angelegenheiten um 1572 für die Holländer eine günstige Wendung genommen hatten, kehrte er in die Niederlande zurück und ward hier mit der Untersuchung der Räubereien und Gewaltthätigkeiten beauftragt, welche der Führer der Wassergeusen, Lumeij Graf von der Mark, sich hatte zu Schulden kommen lassen. Bei dieser Gelegenheit kam er durch den Haß der Geusen selbst in die größte Gefahr und sah sich genöthigt, wieder in's Ausland zu flüchten. Nach der Pacification von Gent kehrte er 1576 in die Niederlande zurück und ließ sich zuerst wieder als Notar zu Haarlem nieder. Die Streitigkeiten indeß, in die er sich hinsichtlich der Religion verwickelte, nöthigten ihn zu verschiedenen Malen, seinen Aufenthalt zu wechseln. Er erscheint zu Gravenhage, zu Delft und zuletzt zu Gouda, wo er am 29. October 1590 starb. Koornhert veröffentlichte viele Schriften politischen, literarischen, theologischen und ascetischen Inhalts, und gilt als einer der Wiederhersteller der niederländischen Literatur im 16. Jahrhundert. Hinsichtlich der Religion nahm Koornhert eine Sonderstellung ein, die ihm von Seiten der holländischen Calvinisten verschiedentlich Mißhelligkeiten und Verfolgung zuzog. Einerseits hatte er sich, die festen Grundlagen und die göttliche Auctorität der katholischen Kirche verkennend, von dieser losgesagt und den Neuerern zugewandt; andererseits aber sah er bei Luther und Calvin, sowie bei den übrigen Häuptern der Secten durchaus keine Zeichen göttlicher Sendung, und manche ihrer Lehren, wie die von der absoluten Reprobation, erschienen ihm als offenbarer Irrthum. So bildete er sich denn sein eigenes Religionssystem, das von Schwärmerei nicht frei war. Es sei, behauptete er, in der christlichen Religion ein großer Verfall vorhanden, und man könne zuwarten, bis Gott wieder Männer gleich den Aposteln mit offenbaren Zeichen ihrer Sendung erwecke. Bis dahin solle in Sachen der christlichen Religion eine Art Interim und Freiheit für Alle bestehen. Es sei nicht nöthig, sich einer besondern Kirchengemeinschaft anzuschließen, wie er denn auch selber im Grunde zu keiner gehörte. Schwächeren Gemüthern könnte man es zugestehen, einer Kirche beizutreten. Nach seiner Ansicht sollten die Prediger dann im Gottesdienste den Gläubigen nur die Worte der heiligen Schrift vorlesen, ohne Erklärungen beizufügen, die Anspruch auf Auctorität haben sollten. Zu diesen irrigen Anschauungen führte ihn, da er die göttliche Sendung und die Berechtigung der katholischen Kirche verworfen hatte, das Princip der subjectiven freien Forschung, und er vertheidigte sie in seinen Unterredungen und in seinen Schriften. Den calvinischen Neuerern gegenüber hatten sie ihre Berechtigung; indeß er setzte sich in Holland von ihrer Seite einer Verfolgung aus, die ihn wohl noch heftiger würde getroffen haben, wenn er nicht am Prinzen von Oranien und anderen hochgestellten Persönlichkeiten Beschützer gefunden hätte. Im Uebrigen suchte Koornhert in seinen zahlreichen Schriften die Religion und die gute Sitte zu vertheidigen und zu fördern. Seine holländischen Schriften, ausgenommen die Uebersetzung der Odyssee, wurden 1630 zu Amsterdam in 3 Bänden in Folio, mit Beifügung seiner Lebensbeschreibung, herausgegeben. (Vgl. van der Aa, Biographisch Woordenboek der Nederlanden, nieuwe Uitgaaf III, 214; Alberdingk Thijm, Spiegel van Nederlandsche Letteren, Leuven 1877, II, 124.) [B. Jungmann.]

Kopten heißen die christlichen Aegypter. Der Name wird von Einigen abgeleitet von der Stadt Kopto in der Thebais, von Anderen vom Verbum κόπτω, seco (secati = beschnitten), richtiger mit Morinus, Thomas a Jesu und J. S. Assemani (Della nazione dei Copti e della validità dell' Ordine presso loro, bei Mai, Nov. Coll. V, 2, 173) von dem Worte Aegypter (mittels Aphäresis der ersten Sylbe, bei den Arabern Ghibt, nicht Jáakibeh, Jacobiten). Die Kopten sind die ziemlich unvermischten Nachkommen der alten Aegypter, wie sie sich zur römischen und byzantinischen Zeit und bei der arabischen Eroberung vorfanden. Da die Mehrzahl des Volkes zum Islam abfiel und sich mit den Arabern vermischte, so machen die eigentlichen (christlichen) Kopten kaum den zwanzigsten Theil der heutigen Bevölkerung Aegyptens aus, etwa 500 000 Seelen, von denen 10 000 in Kairo, die meisten in der mittelägyptischen Oasengegend Fayum wohnen. — Im 5. Jahrhundert haben sich die Kopten als Nativisten, den eingewanderten Griechen als den Kaiserlichen (Melchiten) auch in kirchlicher Beziehung gegenüber stehende Partei, durch ihre Anhänglichkeit an Dioskorus und seinen Monophysitismus (s. d. Artt., sowie Alexandria, Patriarchat) hervorgethan; im 7. Jahrhundert wurden sie von den Arabern erst begünstigt, nachher schwer bedrückt. Dieselben sind im Laufe der Jahrhunderte tief herabgekommen; auch ihre Geistlichen stehen auf einer niedrigen Stufe der Bildung und der Sittlichkeit, wenn auch die meisten, abgesehen von den Mönchen, aus denen stets der Patriarch gewählt wird, den Cölibat beobachten. Nach den Bischöfen haben sie Erzpriester (Igumen, Komos), Erzdiaconen, Priester und Diaconen, Subdiaconen, Lectoren, Psalten, Sacristane. Aermlich wie die Wohnungen sind die Kirchen, mit Ausnahme von denen zu Kairo und zu Alexandrien; in ihnen ist der Raum der Gemeinde, das Schiff, in dem die Frauen einen abgesperrten Platz haben, von dem Heiligen, dem

Aufenthalt des Clerus, und dem Allerheiligsten (Heikel) genau getrennt. Die Liturgie dauert sehr lange nach den alten Formularien und wird ohne alle Würde gehalten. Im Glauben ist der Monophysitismus die hauptsächlichste Verirrung; die sieben Sacramente sind festgehalten (die Riten s. Denzinger, Ritus Orientalium, 2 voll., Wirceb. 1863); die persönliche Gegenwart Christi in der Eucharistie ist in den Gebeten und den Kirchenbüchern bestimmt ausgesprochen. Der Taufe geht gewöhnlich die Beschneidung vorher, die wahrscheinlich aus Furcht vor den Saracenen und nicht als religiöses Gesetz eingeführt ward. Da die Kopten drei Arten von Krankheiten unterscheiden, die des Leibes, die der Seele (Sünden) und die des Gemüths (Trübsale), so wenden sie die letzte Oelung bei allen mit irgend einer dieser Arten Behafteten, bei Pönitenten, bei Betrübten u. s. f. als heilsam an, ja sie salben auch den Diacon und die Umstehenden mit Krankenöl, damit nicht der böse Geist auf einen derselben übergehe. Sogar die Todten werden gesalbt, jedoch nur mit dem Oele, das aus den vor Heiligenbildern brennenden Lampen entnommen ist (Denzinger l. c. I, 189). In Bezug auf die Lösung des Ehebandes ist die Praxis sehr lax (ib. 166). Das Gebet für die Verstorbenen, die Muttergottes-, Heiligen- und Bilderverehrung, die Hochhaltung des geistlichen Standes, obschon dieser sich meistens aus den niedrigen Volksklassen recrutirt, dann das Fasten stehen in hohen Ehren. Es gibt vier große Fastenzeiten; in dem neun Tage vor unserer Quadragesima beginnenden Osterfasten enthalten sich die Kopten aller Speisen, Getränke und selbst des Tabaks bis nach beendigtem Gottesdienste, bis gegen 9 Uhr. Am Epiphaniefeste findet eine große Wasserweihe statt; der Segen wird dabei theils über große Wasserbehälter in den Kirchen, theils im Freien über den Nilstrom ertheilt, worauf das Volk sich in dem geweihten Wasser badet. Viel Aberglaube, besonders der Gebrauch von Amuleten, mechanischer Formalismus, geistige Erstarrung treten allenthalben bei den entarteten, mißtrauischen und verschmitzten Kopten hervor. Die römische Kirche hat es nicht an Versuchen fehlen lassen, dieselben zur kirchlichen Einheit und damit auch zu höherer Gesittung emporzuheben. Eugen IV. sandte an den Patriarchen Johannes Briefe, die entgegenkommend beantwortet wurden; der Abt vom Antoniuskloster kam 1441 als dessen Stellvertreter zum Papste und bewirkte eine theilweise, aber nicht nachhaltige Union. Pius IV. und Gregor XIII. begannen neue Verhandlungen; eine Synode von Kairo (December 1582) gab zu guten Hoffnungen Anlaß, die aber der Tod des Patriarchen Johannes vereitelte. An Clemens VIII. schrieb Patriarch Gabriel II. am 22. November 1593 ein den römischen Primat anerkennendes Schreiben. Auch noch später, wie 1637, schien das koptische Patriarchat zum Anschlusse an die römische Kirche geneigt; aber es blieb bei bloßen Betheuerungen der Liebe und des Gehorsams. Seit dem 17. Jahrhundert hatten italienische Franciscaner in Kairo mehrere Kopten bekehrt; seit dem 18. Jahrhundert stieg die Anzahl der katholischen Kopten. Benedict XIV. stellte sie am 4. August 1741 unter einen unirten koptischen Bischof von Jerusalem und äußerte am 4. Mai 1745 die Hoffnung, daß durch den Eifer der Franciscanerpatres die Zahl der Katholiken sich mehren werde (Bull. Prop. III, 2; Bull. Bened. I, 62. 512). In letzterem Erlasse erledigte er mehrere vorgelegte Fragen, namentlich die, ob den als Kindern von den Kopten zu Diaconen Geweihten die Pflichten dieser Weihe aufzulegen seien. Der Papst bestimmte, nach erreichtem 16. Lebensjahre seien dieselben zu befragen, ob sie die erhaltene Weihe ratificiren; bei verneinender Antwort seien sie nicht zum Brevier verpflichtet und könnten nicht bloß eine erste, sondern auch eine zweite Ehe eingehen. Am 19. Juni 1750 entschied derselbe Papst, es sei dem apostolischen Präfecten der ägyptischen Mission die Facultät ertheilt, mit dem von einem Bischofe geweihten Chrisma den bereits sieben Jahre alten Kindern die Firmung zu ertheilen (Bull. Bened. III, 129 sq., ed. Ven.). Pius VI. errichtete 1781 das apostolische Vicariat Kairo, das nicht ohne vielfache Frucht wirkte, wenn auch der Unionsversuch von 1824 vereitelt ward (Binterim, Denkw. III, 216 ff.). Bis 1843 zählte man nur 2640 katholische Kopten gegen 100 000 häretische. Bischof Guasco O. S. F. (1839 bis 1859) erzielte noch größere Erfolge und hatte solches Ansehen, daß die vier Jahre lang über die Patriarchenwahl hadernden koptischen Bischöfe ihn zu Rath zogen und nur der Einfluß der protestantischen Missionäre beim Vicekönig die willkürliche Besetzung des Stuhles durch denselben erwirkte (Brief vom 4. Februar 1856, Annales de la propagation de la foi 1856, 339 s.). Die katholischen Kopten erlangten nach und nach 9 Kirchen und 7 Kapellen, die von 25—27 Priestern versehen werden. Im Hause des apostolischen Vicars erhalten koptische Candidaten des geistlichen Standes Verpflegung und Unterricht (vgl. Moroni XXI, 136 sq.). Auch die Protestanten haben seit 1825 Bekehrungsversuche gemacht, zählten aber bis 1831 nach dem Geständnisse des zurückgekehrten Missionars Lieder keine Bekehrung (Baseler Magazin der evangel. Missions- und Bibelgesellsch. 1849, IV, 19 ff. 108). Die protestantische Schule in Kairo zählte 1846 wohl 18 Zöglinge (das. 128), aber nur wenige wurden ernstlich bekehrt. Die St. Chrischona-Gesellschaft von Basel gab 1872 ihre 1861 begonnene Thätigkeit wieder auf. Mit mehr Energie faßten nordamerikanische Missionare die Sache an; sie ließen sich in Kairo nieder, vertheilten Tausende von arabischen Neuen Testamenten im Lande, errichteten unter Begünstigung des Vicekönigs Schulen und sogar ein Predigerseminar (Burckhardt, Kleine Missionsbibliothek, Bielefeld 1860, II, III, 47 f.). Doch die meisten, mit Mühe und Kosten gebildeten Zöglinge nahmen den Unterricht

nur als Mittel zu besserem Fortkommen an und kehrten zu denselben religiösen Gefühlen und Ueberzeugungen zurück, welche unter ihrem Volke herrschen, wie der Amerikaner Dr. Durbin gestand (Observations in the East I, 67; vgl. Marschall, Die Missionen II, 338—354).

Im Allgemeinen vgl. Makrizii Historia Coptorum christianorum in Aegypto, arab. et in linguam lat. translata ab H. J. Wetzer, Solisbaci 1828; Assemani, l. c.; Zoega, Catalogus codicum Borgianorum, Romae 1810; Silbernagl, Verfassung sämmtlicher Kirchen des Orients, Landshut 1865, 228 ff. 288 f.; Pichler, Gesch. der kirchlichen Trennung II, 498 ff. 514 ff. 527. 530 f. [J. Card. Hergenröther.]

Koptische Sprache und Literatur, Ausdruck des ägyptischen Geisteslebens in christlicher Zeit. Die koptische Sprache stellt in ihrer Form das Resultat der gewöhnlichen sprachlichen Entwickelung gegenüber dem Aegyptischen des alten und des neuen Reiches dar. Während letztere Sprache, gleich der classischen chinesischen Sprache, ziemlich auf der Stufe der Isolirung steht, ist das Koptische bereits zur agglutinirenden Sprache geworden, so durchsichtig größtentheils auch noch die Anfügungen sind, welche die grammatischen Kategorien bezeichnen. Gleich der heutigen Mandarinensprache besitzt auch das Koptische einen großen Reichthum an Partikeln, welche einen künstlichen Satzbau erleichtern. Aus der griechischen Zeit, welche dem Christenthum in Aegypten voraufgegangen war, stammt ein großer Reichthum griechischer Lehnwörter im Koptischen, welche unverändert herübergenommen worden sind, z. B. arche, Anfang, makarios, glücklich, skene, Zelt; zu diesen gehören namentlich viele Partikeln, wie alla, men, de, gar, palin, pros, tote. Die koptische Literatur ist lediglich eine volksmäßige und ist als solche das Ergebniß von der civilisatorischen Wirkung des Christenthums, denn nur die Verbreiter des christlichen Glaubens haben eine Schwierigkeit zu überwinden gewußt, welche bis dahin der literarischen Thätigkeit in Aegypten eine Schranke gesetzt hatte. Die Beschränkung bestand für das Aegyptische im Gebrauch einer Schrift, welche sowohl in ihrer hieroglyphischen Urform, als in der hieratischen und demotischen Weiterbildung so viele Schwierigkeiten bot, daß nur bei gebildeten, durch eingehendes Studium dazu vorbereiteten Personen von Büchern und von einer Literatur die Rede sein konnte. Dieses Hinderniß ward unter den Ptolemäern durch Einführung griechischer Sprache und Literatur nicht gehoben, indem auch jetzt die schriftstellerische Thätigkeit nur für bevorzugte Klassen der Gesellschaft Werth haben konnte. Die Christenboten dagegen haben es verstanden, durch ein sehr einfaches Mittel für alle Schichten der Bevölkerung eine nationale Literatur zu schaffen. Dieses Mittel bestand in der Anwendung des griechischen, im Lande schon bekannten Alphabets auf die ägyptischen Laute, wobei nur sieben Zeichen für die den späteren Griechen fremden Consonanten hinzuzusetzen waren (sch, f, kh, h, dsch, j [franz.], ti). Demnach kann man das Koptische auch als das mit griechischen Buchstaben geschriebene Neuägyptische bezeichnen. Ihrem Zwecke entsprechend wählten die christlichen Apostel zum literarischen Gebrauch nicht die conventionellen Formen der ältern Schriftsprache, sondern die im Munde des Volkes lebenden Dialekte. In Bezug auf die koptische Sprache und Literatur ist daher von vornherein zu beachten, daß jedwede in dreifacher Form nach drei Hauptdialekten vorliegt. Diese Dialekte heißen der thebaische oder sahidische, der basmurische und der memphitische oder boheirische, je nachdem sie in Oberägypten, Mittelägypten, besonders Fajjum, und Unterägypten gesprochen wurden. Von Denkmälern dieser Literatur sind sehr viele handschriftlich nach Europa gekommen. Die oberägyptischen finden sich in Handschriften, welche bis ins 4. Jahrhundert zurückreichen, besonders auf den Bibliotheken zu Turin, Rom, Neapel und Oxford; die unterägyptischen, deren Handschriften nicht über das 9. Jahrhundert hinaufreichen, liegen hauptsächlich im Vatican. Das älteste koptische Schriftwerk ist, entsprechend der Wirksamkeit, welche die christlichen Missionare der alten Kirche überall geübt, die Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift gewesen, welche spätestens im 2. Jahrhundert, und zwar in kurzen Zwischenräumen, für sämmtliche drei Dialekte unternommen wurde. (Vgl. darüber den Art. Bibelübersetzungen A, VII, Bd. II, 727, wo beizufügen ist, daß seitdem viele neue Bruchstücke, namentlich von Amélineau und Ciasca, veröffentlicht worden sind.) Sehr werthvoll ist der neuerdings von Lagarde herausgegebene Text: Catenae in Evangelia Aegyptiacae, quae supersunt, Gottingae 1886. Fast die gesammte übrige Literatur der Kopten ist kirchlicher oder doch religiöser Natur. Sie umfaßt zunächst die liturgischen Bücher, das Missale, das sogen. Diurnum, das Pontificale, das Rituale und die in der koptischen Kirche am meisten verbreitete Psalmodia, auch Theodokia genannt, welche das Officium der heiligen Jungfrau enthält. Von den sogen. Apocryphen finden sich koptisch, und zwar sahidisch, Bruchstücke der Acta S. Bartholomaei, herausg. von Dulaurier, Paris 1835, sowie die apostolischen Constitutionen, memphitisch herausg. von Tattam, London 1848; andere neutestamentliche Apocryphen gaben Revillout, Paris 1876, und Lagarde (Aegyptiaca, Gottingae 1883) heraus. Auch ein Theil der Acten des Concils von Nicäa liegt sahidisch vor, herausg. von Revillout, Paris 1880. Daneben gibt es koptische Heiligenlegenden, so vom hl. Coluthus und dem hl. Panesniv, sahidisch herausg. von Georgi, Rom 1793; in neuerer Zeit sind manche derselben besonders in wissenschaftlichen Zeitschriften veröffentlicht worden; dazu gehört auch Hyvernat, Les actes des martyrs de l'Egypte, texte copte et trad. franç., Paris 1886 sv. Hieran schließt sich Amélineau, Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte

chrétienne au IVe et Ve siècle, Paris 1887. Die gnostischen Verirrungen haben auch in der koptischen Literatur ihre Andenken hinterlassen; dazu gehören Psalmen, welche Salomon beigelegt werden, sahidisch herausg. von Münter, Kopenhagen 1812, und die dem Gnostiker Valentin beigelegte Pistis Sophia, herausg. von Schwartze (Petermann), Berlin 1851. Außerdem gibt es in koptischer Sprache noch christliche Inschriften, meist Epitaphien (bei Lepsius, Denkmäler in Aegypten und Aethiopien VI, 102. 122, und Stern, Zeitschrift für ägypt. Sprache XVI, 1878, 9—28), und Urkunden des gewöhnlichen Lebens (Revillout, Papyrus coptes, Paris 1876; Ciasca, I papiri copti del Museo Borgiano, Roma 1881; Fr. Rossi, I papiri copti del museo egizio di Torino, Torino 1886 sg.). Ein classisches Werk ist Zoëga, Catalogus codd. copticorum manuscriptt., qui in Museo Borgiano Velitris asservantur, Romae 1810. Mit dem 7. Jahrhundert erstarb die koptische Literatur vor dem Andringen des Islam, und da dieser auch den Gebrauch des Arabischen in Aegypten einführte, so ward daselbst das Koptische allmälig weniger verstanden, so daß seit dem 10. und 11. Jahrhundert Grammatiken und Wörterbücher für dasselbe nöthig wurden. Dieselben sind arabisch abgefaßt; die beste Grammatik ist die des Bischofs Athanasius von Kusch, welche handschriftlich zu Berlin sich befindet. Im Gebrauch ist das Koptische seit 300 Jahren ausgestorben, doch ist es liturgische Sprache bei den Kopten geblieben. Die grammatische Bearbeitung des Koptischen in Europa begann mit Kircher, der in dem Werke Lingua aegyptiaca restituta, opus tripartitum, Romae 1643—1644, zwei arabische Grammatiken der koptischen Sprache mit lateinischer Uebersetzung, sowie zwei arabisch-koptische Wörterverzeichnisse gab. Spätere Grammatiken sind von Tuki (Rom 1778), Scholz (Oxford 1778), Tattam (London 1830, 2. Ed. 1867), Rossellini (Rom 1837), Peyron (Turin 1841), Schwartze (Berlin 1850), Uhlemann (Leipzig 1853), Rossi (Turin 1877), vor Allem von Stern (Leipzig 1880) geliefert worden. Wörterbücher gibt es von Lacroze (Oxford 1775), Tattam (Oxford 1835), Peyron (Turin 1835) und Parthey (Berlin 1844). In neuerer Zeit hat C. Abel nach dem Vorgange von Schwartze dem Koptischen in einer Reihe von Schriften weitgehende Untersuchungen gewidmet; mit gewohnter Meisterschaft sind Lagarde und Rückert (in dem handschriftlichen Nachlaß zu Berlin) in den Geist der Sprache eingedrungen. Ein Ueberblick über die koptische Literatur steht in den Grammatiken von Uhlemann und von Stern, sowie im Ausland 1878, Nr. 43. 44 (von Stern); eine gute Geschichte der koptischen Sprachwissenschaft hat Quatremère in den Recherches critiques et historiques sur la langue et la littérature de l'Egypte, Paris 1880, gegeben. [Kaulen.]

Koran (genauer Kor-án) ist der Name, welchen Mohammed selbst (Sure 10, 16. 38. 62; 17, 9. 43. 49 u. ö.) dem Buche seiner vorgeblichen Offenbarungen gab. Er nennt das Buch auch Furkan, d. i. „Unterscheidung", nämlich der Lüge von der Wahrheit (Sure 2, 53 u. ö.). Mohammed ließ ungefähr vom 40. bis zum 60. Jahre seines Lebens die Ergießungen seines bewegten Geistes einzeln aufschreiben. Als Schreiber dienten ihm Mehrere. Abulfeda zählt im Ganzen deren neun (Annal. I, 194), Nawawi aber 33 (ed. Wüstenfeld I, 37). Die Schreiber mochten auf die Abfassung nicht ohne Einfluß sein. Mohammed vertheidigt sich gegen den Verdacht, es hätten Ausländer ihn inspirirt (Sure 16, 106; 25, 4. 5 und Marraccius, De Alcorano 37). Er legte großen Werth auf das durch ihn vom Himmel gekommene Buch und empfiehlt es als sichere Norm für alle Menschen. Gleichwohl trug er keine Sorge dafür, daß die einzelnen Aufschreibungen zu einem Ganzen vereinigt wurden. Der erste Chalife, Abubekr, ließ die zerstreuten Aufzeichnungen, wie sie sich auf Pergament, Palmblättern und anderen Materialien fanden, sammeln und in Ein Buch zusammenschreiben. Bei dieser Arbeit wurde die chronologische Ordnung der Abschnitte ganz vernachlässigt; es scheint, die Sammler waren nur bedacht, die größeren Suren vor den kleineren aufzuführen. Jedenfalls kamen an den Anfang solche, welche gegen das Ende von Mohammeds Leben entstanden waren. Die älteste ist wohl Sure 96. Es wurden bei der durch Abubekr veranstalteten Sammlung auch mündliche Mittheilungen gedächtnißstarker Männer benutzt (Abulf. I, 212. 250); das so gewonnene Exemplar ward bei Haphsa, einer der Frauen Mohammeds, hinterlegt. Bald verbreiteten sich viele Abschriften, in welchen sich aber so bedeutende Verschiedenheiten bemerkbar machten, daß der dritte Chalife, Osman, sich veranlaßt fand, eine bleibende Recension zu veranstalten. Vier Männer wurden beauftragt, mit Zugrundelegung der bei Haphsa deponirten Urschrift einen festen Text herzustellen. Wenn sie unter den sonst gebrauchten Abschriften sprachliche Verschiedenheiten wahrnahmen, mußten sie sich nach Osmans Auftrag für den koreischitischen Dialekt entscheiden. Von dem auf diese Weise gewonnenen Texte wurden Abschriften nach allen Richtungen hin verbreitet. Die älteren Exemplare wurden vernichtet (Abulf. I, 214 und Marraccius l. c. 39). Seit dieser Zeit hat der Koran keine wesentliche Veränderung mehr erlitten; die Varianten, welche bisher aufgetrieben werden konnten, sind nicht bedeutend.

Der Koran besteht aus 114 Suren oder Kapiteln. Die Composition des zufällig zusammengesetzten Buches ist sehr ungleich; man begegnet bald gedrängter Kürze, bald ermüdender Weitschweifigkeit, zahllosen Wiederholungen derselben Gedanken, oft derselben Ausdrücke. Die Araber finden die Diction unübertrefflich schön; Mohammed selbst behauptete, die Unnachahmlichkeit des

Korans sei der Wunderbeweis seiner Sendung. Selbst Europäer müssen in einzelnen Suren den Stempel ächter Poesie anerkennen. Die erste Uebersetzung für den Occident ist die lateinische, welche auf Antrieb des Abtes Petrus Venerabilis von Clugny in Spanien verfaßt und später im Druck veröffentlicht wurde. (Haec translatio Basileae impressa in Indice Romano merito prohibetur. Marraccius, De Alcorano 33.) Dieselbe kann jedoch so wenig, als überhaupt irgend eine bloße Uebersetzung, zum Verständniß des ganzen Korans führen, da derselbe tausend dunkle Anspielungen auf Thatsachen und Einrichtungen enthält, welche einer Erläuterung bedürfen. Außer einem gründlichen Studium der Sprache kann nur die Erklärung der mohammedanischen, die einheimische Tradition bewahrenden Commentatoren zum Ziele führen. In neuester Zeit hat Fleischer den arabischen Commentar von Beidhawi (Leipzig, 2 Thle., 1846—1848, Index 1878), Lees den von Samachschari (Calcutta 1856) vollständig herausgegeben. So wichtig jedoch diese Veröffentlichungen waren, so ist dadurch keineswegs die Bearbeitung des Korans überflüssig geworden, welche Marracci 1698 in Padua herausgab. Marracci bietet den Text, eine gründliche lateinische Uebersetzung, einen Commentar, welcher den bedeutendsten arabischen Erklärern entnommen ist; dazu eine Einleitung über den Koran, das Leben Mohammeds und vier Prodromi zur Kenntniß des Islam, sammt Widerlegungen bei jeder Sure; dieß ist noch immer das Hauptwerk der europäischen Koranskunde. Der Islam selbst hat eine unermeßliche Literatur zur Koranexegese hervorgebracht. Die Fächer derselben überblickt Hammer, Encyklopädische Uebersicht der Wissenschaften des Orients, Leipzig 1804, II, 576—620. Schon ehe Mohammed gestorben war, wurden einzelne Suren auf verschiedene Weise gedeutet (vgl. Sure 3 Anf.). Später bildete sich eine ebenso mannigfache Hermeneutik aus, wie auf christlichem und jüdischem Boden hinsichtlich der Bibel. Samachschari scheint historisch-grammatisch zu verfahren, während Beidhawi vielfältig scholastisch, hie und da kabbalistisch erklärt. Je freier sich einzelne Männer von dem Glauben an die Ewigkeit des Korans hielten, desto leichter mußte es ihnen sein, gut zu erklären. Hätten wir Commentare aus der ersten Zeit der Abbassiden, so würden wir sicher Manches ganz anders erklärt finden, als z. B. bei Beidhawi. Die Chalifen Mamun (Abulfeda II, 156) und Vathek nahmen sich der aufgeklärten, den Motasalen sich annähernden Meinung an, daß der Koran eine zeitliche Entstehung habe; aber die Stimme der großen Mehrheit des Volkes war so sehr gegen die freisinnige Ansicht, daß Motewakkil die dogmatischen Erlasse seiner Vorgänger abrogiren mußte. Seit dieser Zeit ist es herrschende Meinung der Mohammedaner, wenigstens der sunnitischen, daß der Inhalt des Korans vorzeitlich, im Wesen Gottes bestehend sei. In der Nacht Elkadar sei er von dort zum untern Himmel herabgelassen und durch den Engel Gabriel stückweise geoffenbart worden. Diese Annahme begünstigt natürlich außerordentlich einerseits die kabbalistische, andererseits die scholastische Erklärungsweise, d. h. diejenige, welche jeden Ausdruck als eine Thesis behandelt, durch welche und an welcher Theorien entwickelt werden können. Außer der genannten Ausgabe von Marracci gibt es mehrere Handausgaben. Die von Flügel (1834) ist durch Redslob in kleinerer Form wiedergegeben (1837). Eine 115. Sure, im Interesse der Aliden geschrieben, hat Garcin de Tassi im Journal Asiatique (Mai 1842) aus dem Dabistani Masahib mitgetheilt. In Weils Einleitung zum Koran 82 ff. steht die deutsche Uebersetzung. Flügel hat auch eine Concordanz zum Koran geliefert (Concordantiae Corani Arabicae, Lips. 1842), ein Buch, das bei der Lectüre mohammedanischer Schriftsteller jedem nützlich ist, welcher kein Hafiz, d. i. Auswendigwisser ist. Von den Uebersetzungen sind außer der von Marracci besonders bemerkenswerth die französische von Kasimirski (zuletzt Paris 1884); die englischen von Sale, zuletzt mit Commentar von Wherry, 4 Bde., London 1881—1886, Rodwell (2. Ausg. London 1878) und Palmer (Oxford 1880); die deutschen von Ullmann (8. Aufl. Bielefeld 1881) und von Rückert (im Auszug herausgeg. von Müller, Frankfurt 1888). [v. Haneberg.]

Korbfest, s. Feste bei den Juden IV, 1445.

Korea, die Halbinsel, welche gleichsam die Brücke zwischen China und Japan bildet, liegt zwischen dem 33. bis 42.° nördl. Breite und 125. bis 130.° östl. Länge. Im Norden grenzt sie an die Mandschurei, im Süden trennt die Straße von Korea sie von Japan, östlich liegt die Japanische, westlich die Gelbe See. Der Flächenraum wird auf 218 000 qkm, die Einwohnerzahl auf 10 1/2 Millionen angegeben. Längs der Ostküste zieht sich bis an die Südspitze der Halbinsel eine Bergkette, welche nach der Japanischen See steil abfällt, gegen Westen sich aber in viele fruchtbare Thäler gliedert und eine große Anzahl von Flüssen der Gelben See zusendet. Die Einwohner gehören der mongolischen Rasse an; ihre Religion ist ein Gemisch aus den Lehren Buddha's und Confutse's und aus Resten des alten Schamanismus. Die Hauptstadt ist Söul (Hanjang) am Hangkangflusse, ungefähr in der Mitte der Westküste gelegen. Das Reich zerfällt in 8 Provinzen (Taos). Korea war, wie das seine Mittelstellung zwischen China und Japan mit sich bringt, bald von dem einen, bald von dem andern dieser Reiche abhängig und genoß dann wieder, wie auch gegenwärtig, unter eigenen Fürsten (Königen) fast völlige Unabhängigkeit. Zu Ende des 14. Jahrhunderts kam die Dynastie Li (Ni) auf den Thron. Im J. 1864 starb deren letzter Sprosse, und die Mutter desselben adoptirte einen Knaben, der jetzt als legitimer König gilt und seit 1874 die Regierung übernommen hat. Nach ostasiatischer Sitte blieb Korea früher für alle Ausländer verschlossen; 1878 indeß wurde

von Japan genöthigt, zehn seiner Häfen dem Handel zu öffnen. Als der König auch mit England und Amerika Handelsverträge abschloß, brach 1882 ein Aufstand los, der aber mit Hilfe des Auslandes unterdrückt wurde, so daß jetzt das Land doch nicht mehr ganz so abgesperrt ist wie früher.

Die Missionsgeschichte Korea's ist eine der merkwürdigsten der neuern Zeit. Die ersten Glaubensboten betraten das Land zu Ende des 16. Jahrhunderts von Japan aus. Als nämlich Taikosama (1591) christliche Heerführer mit einem großentheils christlichen Heere nach Korea sandte (s. d. Art. Japan VI, 1244), begleiteten dasselbe P. de Cespedez und einige andere Missionare der Gesellschaft Jesu. Ihre Thätigkeit scheint sich aber auf das Heer und die vielen gefangenen Koreaner beschränkt zu haben, unter denen sie zahlreiche Bekehrungen bewirkten. Einer derselben Namens Cajus wirkte lange Jahre als Katechet im Dienste der Missionare, erlitt am 5. November 1624 zu Nagasaki in den Flammen des Holzstoßes den Martertod und gehört zu den von Pius IX. selig gesprochenen japanischen Martyrern. Ueber den weitern Bestand einer Christengemeinde in Korea fehlen alle Nachrichten. Der Ausbruch des Vernichtungskampfes, dem die Kirche Japans damals erlag, machte alle weiteren Versuche von dieser Seite unmöglich (vgl. d. Art. Japan VI, 1246 ff.). Um 1650 machte ein König von Korea zu Peking die Bekanntschaft des berühmten Missionars Adam Schall S. J. Derselbe gab dem König ein Exemplar sämmtlicher Schriften, welche die Jesuiten in chinesischer Sprache über Wissenschaft und Religion veröffentlicht hatten, eine Himmelskugel und ein Bild des Heilandes. Der König versprach, die Schriften vervielfältigen und den Gelehrten seines Reiches mittheilen zu lassen.

Diese Schriften der chinesischen Missionare waren das Samenkorn, aus dem mehr als ein Jahrhundert später in Korea unter dem Walten der göttlichen Gnade die christliche Religion erblühen sollte. Koreanische Gelehrte kamen durch dieselben zu der Ueberzeugung, eine Religion, welche über die höchsten Fragen so klare und befriedigende Aufschlüsse gäbe, müsse wahr sein, und so erwachte in ihnen das Verlangen, Näheres über das Christenthum zu erfahren. Die Gesandtschaft, welche der König damals jährlich nach Peking schickte, um vom chinesischen Kaiser als Zeichen seiner Unterwürfigkeit den Kalender für das kommende Jahr zu erbitten, gab 1783 einem jungen koreanischen Gelehrten Gelegenheit, mit dem damaligen Bischof von Peking, Alexander Govea aus dem Franciscanerorden, in Verbindung zu treten. Er wurde unterrichtet und auf den Namen Petrus getauft. Mit Büchern und Andachtsgegenständen reichlich versehen, kehrte er 1784 als Glaubensbote in seine Heimat zurück. Rasch breitete sich im Kreise seiner gelehrten Bekannten die christliche Lehre aus. Einen seiner eifrigsten Freunde, Namens Pirki, taufte Petrus bald auf den Namen Johannes, einen zweiten auf den Namen Franz Xaver, weil derselbe sich mit dem Eifer dieses Heiligen der Ausbreitung des Glaubens weihen wollte. Diese drei Neubekehrten gehörten einflußreichen Familien an und standen überdieß im Rufe großer Gelehrtheit. In den Gesellschaften, welche die Koreaner sehr lieben, wurde daher die christliche Religion rasch bekannt und erwarb sich in kurzer Zeit, namentlich unter dem Adel, zahlreiche Anhänger. Sofort brach aber auch die Reaction des Heidenthums in blutiger Verfolgung los. Schon im nächsten Jahre (1785) starb nach grausamen Folterqualen der erste Blutzeuge Thomas, ein Mitglied des niedern Adels. Man hatte es nicht gewagt, die vornehmeren Leiter der Bewegung, von denen sich mehrere dem Richter freiwillig gestellt hatten, anzutasten, und hatte gehofft, die fremde Religion durch dieses eine blutige Beispiel zu unterdrücken. Es gelang nicht. Einzelne fielen zwar auf das Drängen ihrer Familien, welche nach koreanischen Rechtsbegriffen als Mitschuldige galten, vom Glauben ab; allein sie wurden durch Schaaren von Neubekehrten ersetzt. Mitten in diesen Wirren begannen die Christen sich zu organisiren. Aus Mißverständniß der Religionsschriften, welche sie sich selbst auslegen mußten, wählten sie einen Bischof und einen Priester, die Messe lasen, Beicht hörten u. s. w., wie es Petrus in Peking gesehen hatte. Erst nach zwei Jahren, da sie tiefer in das Verständniß der Religionslehre eingedrungen, kamen ihnen Zweifel an der Rechtmäßigkeit ihres Verfahrens; sie ließen daher alle priesterlichen Functionen einstellen und versuchten brieflich vom Bischof von Peking Unterweisung zu erhalten.

Bevor aber der Bischof von Peking einen Priester senden konnte, bot die Weigerung eines vornehmen Christen, die üblichen Todtenopfer darzubringen, Veranlassung zum Ausbruch der ersten allgemeinen blutigen Verfolgung. Die grausamsten Folterqualen (barbarische Stock- und Geißelhiebe, wodurch die Gebeine bloßgelegt wurden; Gliederverrenkungen und Knochenbrüche, Zersägen der Muskeln mit einem Strick aus Pferdehaar, Ausschneiden von Stücken Fleisch u. s. w.) wurden angewendet und viele Todesurtheile vollstreckt. Allein die Mehrzahl der Christen blieb treu, und ihre Schaar wuchs mitten in der Verfolgung. Am 23. December 1794 gelang es endlich P. Tsin, einem chinesischen Priester, nächtlicher Weile und verkleidet in Korea einzudringen. Er fand mehr als 4000 Christen, und durch seine Wirksamkeit stieg die Zahl rasch auf 10 000. Allein mit neuer Heftigkeit brach die Verfolgung 1801 aus. In der Hauptstadt Söul allein erlitten 300 Christen den Martertod; auch P. Tsin, der sich selbst dem Richter stellte, um so die Verfolgung zu beschwören, starb für Christus. Die meisten Vornehmen theilten sein Loos; andere fielen auch vom Glauben ab, wie das in der hirtenlosen Heerde nicht zu verwundern war. Die traurigen politischen und kirchlichen Verhältnisse zu Anfang unseres Jahrhunderts machten

es dem Papste unmöglich, den bedrängten Christen Korea's Hilfe zu senden; ebenso wenig konnte der Bischof von Peking einen seiner wenigen Priester missen. Es ist staunenswerth, daß trotzdem die christliche Religion in Korea nicht erlosch, sondern sogar, namentlich unter der Landbevölkerung, noch weiter ausgebreitet wurde, und zwar ungeachtet erneuter blutiger Verfolgungen, welche 1815 in den Provinzen Kanguen und Kiengsiang und 1827 zumeist in der Provinz Tsienla in's Werk gesetzt wurden. In letzterem Jahr wurden über 500 Neubekehrte eingekerkert und gemartert.

Zweimal hatten sich die Koreaner schon mit Bitten nach Rom gewendet, 1812 an Pius VII. und 1825 an Leo XII. Endlich konnte ihnen Hilfe gesandt werden. Die Propaganda übergab die Mission von Korea der Gesellschaft der auswärtigen Missionen von Paris. Am 9. September 1831 trennte Gregor XVI. das Gebiet von Peking ab und errichtete es zu einem eigenen apostolischen Vicariate, dessen Leitung Msgr. Brugière, bis dahin Coadjutor von Siam, übertragen wurde. Derselbe erreichte aber seine Heerde nicht; er starb am 20. October 1835 bei Siwang in der östlichen Tatarei auf der Reise nach Korea. Der ehrwürdige Petrus Philibert Maubant ist der erste europäische Priester, der Korea betrat. Am Charsamstag 1836 feierte er die erste heilige Messe in Söul. Am 15. Januar 1837 überschritt der zweite Missionar, der ehrwürdige Jacob Chastan, als Packträger verkleidet, die Grenze, und im darauffolgenden December betrat auch Brugière's Nachfolger, Msgr. Laurentius Imbert, den Boden Korea's. Rasch blühte nun die Christengemeinde empor; schon Ende 1838 zählte sie 9000 Bekehrte.

Aber nun brach die Verfolgung mit neuer Wuth aus. Durch Verrath eines Christen fiel 1839 Msgr. Imbert den Häschern in die Hände. Um die Wuth der Verfolger, die es namentlich auf die Gefangennahme der fremden Missionare abgesehen hatten, zu beschwichtigen, gebot der Bischof seinen beiden Mitbrüdern, sich selbst den Richtern zu überliefern. Heroisch gehorchten Maubant und Chastan und wurden nach grausamen Stockstreichen zugleich mit ihrem Bischof am 21. September 1839 enthauptet. (Am 23. September 1857 erklärte Pius IX. die drei Martyrer für ehrwürdig.) Die strengste Bewachung der Grenzen machte es den europäischen Missionaren vorerst unmöglich, an die Stelle der Hingerichteten zu treten. Erst 1845 gelang es dem ersten koreanischen Priester, Andreas Kim, der in Macao studirt hatte und in Schanghai geweiht worden war, Msgr. Ferreol und P. Daveluy auf dem Seewege in seine Heimat einzuführen. Andreas Kim erlitt am 16. September 1846 den Martertod. Verhältnißmäßige Ruhe während einiger Jahre beförderte jetzt das Wachsthum der Christengemeinde. Ende 1850 war dieselbe auf 11000, Ende 1853 auf 12175 und 1855 auf 13688 Christen gestiegen. Am 3. Februar 1853 starb Msgr. Ferreol in seiner Mission und erhielt Msgr. Berneux, der bereits in Tongking Gefängniß erduldet, zum Nachfolger. Im März 1856 traf dieser in Korea ein; 1859 berechnete man die Zahl der Christen auf 16700.

Von Zeit zu Zeit wurde die Verfolgung, die nie ganz rastete, blutiger, so namentlich 1860. Französische Kriegsschiffe, die wiederholt an der Küste erschienen, leere Drohungen brachten und kleinliche Demonstrationen vornahmen, verschlimmerten das Loos der Christen nur. Der Thronwechsel von 1864, da an Stelle des letzten Fürsten der Li-Dynastie ein minderjähriger Knabe zum König erhoben wurde, verschlimmerte die Lage der Christen, denen der Regent äußerst feindselig war. Als im Januar 1866 die Russen, seit der Erwerbung der nordöstlichen Mandschurei Korea's Grenznachbaren, Handelsfreiheit und Niederlassungsrecht von Korea verlangten und dieses Begehren mit Kriegsschiffen unterstützten, schien der Regent erst geneigt, durch Vermittlung des Bischofs Berneux ein Bündniß mit Frankreich einzugehen und den Christen Religionsfreiheit zu gewähren. Allein kaum war das russische Kriegsschiff fort, so wurde am 23. Februar Msgr. Berneux in's Gefängniß geworfen. Zugleich mit seinem Coadjutor Msgr. Daveluy und zwei Missionaren erlitt er am 8. März durch Säbelhiebe den Martertod, nachdem sie so heftige Stockschläge erhalten hatten, daß ihre Gebeine bloßgelegt waren. Am 30. März (Charfreitag) erlitten noch fünf andere Priester des Pariser Missionsseminars den gleichen Martertod. (Die Namen der sieben Priester sind: de Bretenières, Beaulieu, Dorie, Petitnicolas, Pourthié, Aumaitre, Huin.) Noch waren drei Missionare übrig, von denen der Obere, P. Ferre, den P. Ridel nach China sandte, um Hilfe zu erwirken. Auf seine Vorstellungen erschienen drei französische Kriegsschiffe; aber anstatt den Christen Schutz zu vermitteln, verbrannten sie die Stadt Kanghoa an der Mündung des Hangkang und segelten ab, nachdem sie die Koreaner durch diesen Racheact nur noch mehr gereizt hatten. Jetzt begann das Hinwürgen der Christen erst recht. Man erfand eine Art Guillotine, indem man durch einen niederstürzenden Balken 20 bis 25 Personen zusammen das Genick zerschmetterte. Bis September 1868 zählte man über 2000 Opfer, darunter 500 allein in der Hauptstadt. Im J. 1870 wurden die Hingewürgten auf 8000 geschätzt, die durch Hunger und Elend in den Bergen Umgekommenen nicht gerechnet. Im Juni 1871 reizte eine amerikanische Expedition den Zorn der Koreaner auf's Neue, und eine furchtbare Hungersnoth half das Werk der Zerstörung vollenden. Msgr. Ridel, der am 25. Juni 1869 zu Berneux' Nachfolger ernannt worden, versuchte lange umsonst, in Korea einzudringen. Von der Mandschurei aus schrieb er im August 1873: „Fast alle Christengemeinden sind zerstört."

Ende 1873 wurde der Regent theils wegen seiner Grausamkeit, theils weil man einen Krieg

mit Japan fürchtete, gestürzt, und es ward ein etwas milderes Verfahren eingeschlagen, indem der neue König das Verhängen der Todesstrafe sich selbst vorbehielt. Nach wiederholten vergeblichen Versuchen war es Msgr. Ridel und vier Missionaren 1877 endlich gelungen, den Boden Korea's wieder zu betreten. Trotz aller Gefahren nahmen die treuen Christen ihren Bischof mit Freuden auf. Aber schon nach wenigen Monaten, im Januar 1878, fiel derselbe den Häschern in die Hände und wurde nach fünfmonatlicher harter Gefangenschaft über die chinesische Grenze gebracht. Msgr. Ridel starb den 20. Juni 1884. Unter seinem Nachfolger, Msgr. Blanc, dem gegenwärtigen apostolischen Vicar, ist die koreanische Kirche trotz wiederholter Verfolgungen, welche einzelne Provinzen zu erdulden haben (so wüthete 1887 eine Verfolgung in der südöstlichen Provinz Kiengsiang-to und zerstörte die Christengemeinde Taiku) zu neuer Blüte gelangt. Laut den statistischen Nachrichten der Propaganda beträgt (1890) die Zahl der Getauften 16 589, wozu 1736 Katechumenen kommen. Ein Bischof und 18 europäische Priester arbeiten an der Bekehrung Korea's. (Vgl. G. Dallet, Histoire de l'église de Corée, 2 vols., Paris 1874; Die katholischen Missionen, Freiburg 1873—1889; Dr. Hahn, Geschichte der kathol. Missionen, 5 Bde., Köln 1857—1863; Missiones catholicae cura S. Congreg. de Propaganda Fide descriptae (ann. V), Romae 1890; Ernst Oppert, Ein verschlossenes Land [Reisen nach Corea], Leipz. 1880.) [Spillmann S. J.]

Koriun, s. Goriun.

Kornmann, Rupert, letzter Abt der Benedictinerabtei Priesling bei Regensburg, geboren zu Ingolstadt 1757, trat 1776 zu Priesling in den Orden, erhielt nach rühmlich zurückgelegten theologischen Studien 1780 die Priesterweihe und wurde zu weiterer wissenschaftlicher Ausbildung an die Universität Salzburg geschickt, wo er zugleich die Kaplanei am Nonnenberg versah. Nach seiner Rückkehr bekleidete er von 1785—1790 das Amt eines Hausprofessors, als welcher er Philosophie und Mathematik, später Physik und praktische Philosophie, auch orientalische Sprachen und das Französische lehrte, und wurde am 8. Februar 1790 zum Abt gewählt. So sehr Kornmann für Wissenschaften und Künste eingenommen war, so galt ihm doch für sich, seine Conventualen und die zum Stifte gehörigen Unterthanen und Pfarreien die Religion, der Gottesdienst, die Tugend und das Seelenheil als die Hauptsache, und er hielt daher strenge auf die Befolgung der klösterlichen Disciplin. Nur in diesem Geiste war er mit aller Sorgfalt darauf bedacht, sein Kloster zu einer Pflanzschule der Wissenschaft zu machen. Das schon seit Langem zu Priesling bestehende Seminar, worin 12 bis 15 Zöglinge unentgeltlich unterrichtet und verpflegt wurden, erhielt durch ihn eine verbesserte Einrichtung. Alle seine Religiosen mußten, je nach ihrem Alter und ihren Fähigkeiten, ein wissenschaftliches Fach betreiben. Priesling schien damals ganz den Künsten und Wissenschaften anzugehören. Literarische und artistische Sammlungen wurden von Kornmann theils bereichert, theils neu begründet; jeder Kenner bewunderte die Vollständigkeit derselben. Ein Theil der Stiftsherren lehrte zu Hause, der andere Theil bekleidete mit Beifall Professuren zu München, Salzburg, Ingolstadt und Amberg. Was aber der Abt geschaffen hatte, wurde mit einem Schlage durch die Säcularisation vernichtet. Während die Ordensgemeinde am Feste des hl. Benedict 1803 eben zum feierlichen Gottesdienste versammelt war, traf der kurfürstliche Commissar ein und verkündete die Auflösung des Klosters. Kornmann zog sich nach dem nahen Kumpfmühl zurück und lebte hier still den Studien und dem Gebete bis zu seinem Tode am 23. September 1817. Er genoß wegen seines edlen Charakters, seiner ausgebreiteten Kenntnisse, namentlich im Fache der Geschichte, und wegen seiner Schriften großes Ansehen, selbst bei fürstlichen Personen. Unter seinen vielen Schriften ragen hervor: 1. Die Sibylle der Zeit aus der Vorzeit, oder politische Grundsätze, durch die Geschichte bewährt, nebst einer Abhandlung über die politische Divination, 2 Bde., Frankfurt und Leipzig 1810. Eine zweite Ausgabe dieses Buches erschien 1814 zu Regensburg in drei Bänden. 2. Sibylle der Religion aus der Welt- und Menschengeschichte, nebst einer Abhandlung über die goldenen Zeitalter, München 1813; die zweite vermehrte Ausgabe erschien zu Regensburg 1816. 3. Nachträge zu den beiden Sibyllen der Zeit und der Religion, nebst der Biographie des inzwischen verstorbenen Verfassers, Regensburg 1817. In Bezug auf die „Sibylle der Zeit" bemerkt die Biographie, es dürften wenige Schriftsteller die Geschichte mit mehr Fülle, Scharfsinn und Wahrheit zur Befestigung der gehaltvollsten Maximen benützt und treffender die Zukunft in dem Spiegel der Vergangenheit gezeigt haben. In der „Sibylle der Religion" setzte sich der Verfasser zum Zweck, die Religion als das Eine Nothwendige von ihrer liebenswürdigen Seite zu schildern und in den Kreis der höhern Gesellschaft einzuführen. (Vgl. Felder-Waitzenegger, Gelehrten- u. Schriftsteller-Lexicon I, 419. III, 408; Lindner, Schriftsteller des Benedictinerordens, I, Regensb. 1880, 252.) [Schrödl.]

Kornthal, eine nach dem Muster der Herrnhuter eingerichtete politisch-religiöse Gemeinde in der Nähe von Leonberg in Würtemberg, wurde als Sammelpunkt der Pietisten des Landes (Bengelianer, Michelianer, Pregizerianer) gegründet. Diese hatten unter katholischen Landesherren unbehelligt gelebt bis 1797, in welchem Jahre der protestantisch erzogene Friedrich II. zur Regierung kam. Dieser aufgeklärte Despot, als der „dicke König" noch heute keineswegs in gutem Andenken stehend, brachte den Protestanten Spannung und Aufregung, namentlich 1801 durch Aenderungen in der Liturgie und 1810 durch Einführung einer

rationalistischen Agende. Um dem Gewissenszwange zu entrinnen, begannen die Pietisten, durchweg tüchtige und meist auch vermögliche Bauern, auszuwandern. Als im J. 1816 König Wilhelm I. zur Regierung gelangte, war eine seiner ersten Sorgen die Verhinderung der Auswanderung, welche immer größern Umfang anzunehmen drohte. Mit Rath und That stand ihm hierin der langjährige Wortführer der Pietisten, Gottlieb Wilhelm Hoffmann, bei. Dieser war zu Ostelsheim bei Calw 1771 geboren, schon 1789 pietistisch „erweckt", dabei aber ein Mann voll scharfen Verstandes und eiserner Thatkraft, ein tüchtiger Verwaltungsbeamter; kurz vor dem Ende des alten deutschen Reiches wurde er kaiserlicher Notar, hierauf Bürgermeister von Leonberg und gehörte 1815 bis 1819 und wiederum 1820—1826 dem Landtage als Abgeordneter an. Hoffmann unterhandelte mit der Regierung im Auftrage einer zahlreich werdenden Genossenschaft, welche der Heimat und dem Lutherthume treu bleiben, aber einen gewissen Grad von politischer Unabhängigkeit und vor Allem dem Landesconsistorium gegenüber ihre Gewissensfreiheit gewahrt wissen wollte. Nachdem die Regierung im Herbst 1818 die Gründung einer derartigen Gemeinde genehmigt, wurde 1819 das Rittergut Kornthal angekauft, parzellenweise an die Genossenschafter verkauft und die Gemeinde organisirt. Von den Ideen Zinzendorfs und des theosophischen Bauern Michael Hahn (geb. 1758 zu Altdorf bei Böblingen, gest. 1819 zu Sindlingen bei Herrenberg), des Hauptes der Michelianer, beeinflußt, suchte Hoffmann das Ideal einer pietistischen Gemeinde zu verwirklichen, einer Gemeinde des Herrn, welche ähnlich den urchristlichen Gemeinden die Vorschriften der Bergpredigt und Apostelbriefe auszuführen suchte. Der Vorstand des Aeltestencollegiums war zugleich würtembergischer Schultheiß, das Aeltestencollegium zugleich der politische Gemeinderath. Die Beschränkungen des persönlichen Eigenthums wie die besonderen Disciplinarvorschriften machen erklärlich, daß jedes Mitglied Kornthals auch Bürger einer auswärtigen Gemeinde sein mußte. Schon im Laufe des Jahres 1819 wuchs Kornthal zu einem kleinen Dörflein heran; das Schloß mußte als Gasthaus eingerichtet werden; im Juli wurde der Grundstein zum einfachen Betsaale gelegt. Kornthal wurde mehr und mehr das Hauptquartier des Pietismus und gewissermaßen ein Wallfahrtsort; der Vorstand hat auch keineswegs ermangelt, einen Rath auswärtiger Brüder als oberste Instanz sich beizugesellen. Durch den Gottesdienst (tägliche Abendandachten, festliches Gepräge des Sonntags, Feier der Apostletage und anderer in Würtemberg noch nicht abgeschafften Feiertage) gewann Hoffmann besonders die Michelianer. Auf Hahns Einfluß ist die strenge Kirchenzucht zurückzuführen, welche selbst auf Kleidung, Nahrung und Lectüre ausgedehnt wurde. Die Gemeinde entscheidet über die Aufnahme, wie über die Ausschließung eines Mitgliedes; sie entscheidet auch über die Annahme fremder Dienstboten. Der eigens berufene Pfarrer ist zugleich Religionslehrer und Schulinspector, Richter in Ehesachen und Standesbeamter. Als Standesbeamter untersteht er der Staatskirche; bezüglich des Gottesdienstes muß er auch Laien das Recht einräumen, die Gemeinde zu erbauen. Bald entstand ein Knabeninstitut und eine Töchterschule, hierauf auch eine der frühesten Rettungsanstalten für verwahrloste Kinder. Einige wohlgemeinte Plane des Gründers gediehen nicht. Gleich anderen Brüdergemeinden sollte Kornthal auch durch industrielle und commercielle Unternehmungen Einfluß gewinnen; Hoffmann wollte Handelsstraßen, später jedoch petitionirte man sogar um Verschonung mit der Eisenbahn. Auch aus der Errichtung einer eigenen Druckerei ist nichts geworden. Eine Missionsanstalt wollte man nicht, um Basel nicht zu schädigen, aber bis heute werden in Kornthal vielbesuchte Missionsfeste gefeiert, das Fest der äußern Mission am Epiphanientage, das der innern am 25. Juli (Jacobi). Hitzige Gegner der Pietisten erwarteten, Kornthal werde zur Schaustätte aller Greuel der Muckerei; allein sie haben sich getäuscht. Mildere besorgten Schädigung der Landeskirche und Verstärkung der Einseitigkeiten; doch ihre Bedenken trugen nur dazu bei, daß man solche Klippen vermied. König Wilhelm kam persönlich dahin und wünschte die Gründung einer weitern Gemeinde dieser Art. Er wollte splendid mit Hofkammergütern sein; doch seine Bureaukraten brachten es dazu, daß schließlich bloß schlechtes Sumpfland, etwa 600 Morgen, zugestanden wurde. Von Neuem bewährte Hoffmann sein organisatorisches Talent, und so entstand mitten im katholischen Oberschwaben seit 1824 Wilhelmsdorf. Aber diese Colonie wollte nicht recht gedeihen. Abgesehen davon, daß die Beamten ihr keineswegs hold waren, so sind nur die Aermsten von Kornthal dahin gezogen. Sie thaten es ungern, denn sie mußten abgeschlossen nicht nur von ihren pietistischen Brüdern, sondern von allem Verkehr leben. Im J. 1852 hat Wilhelmsdorf seine Verbindung mit der Muttergemeinde vollends gelöst und ist den gewöhnlichen politischen Gemeinden eingereiht worden. Hoffmann hatte in Uebereinstimmung mit manchen Pietisten, namentlich mit Michelianern, bei der Gründung seine besonderen Gedanken gehabt und denselben Rechnung getragen, indem er die Häuser ganz leicht aufbauen ließ. Die Zeiten waren gut: reiche Ernten, keine Seuchen, friedliche politische Verhältnisse. Aber Hoffmann „schaute der Zeit in das Herz" und überzeugte sich mehr und mehr, „daß der Antichrist die ganze kirchliche und bürgerliche Gesellschaft beherrsche". Der Art protestantischer Chiliasten gemäß sah er die ganze romano-germanische Welt mit Einschluß seines deutschen Vaterlandes dem Teufel überliefert. Kornthal aber sollte Trutzburg und Mittelburg für alle werden, welche dem künftigen Zorn entrinnen und zur rechten Zeit ein neues Volks-

leben in Jerusalem oder doch in Palästina gründen wollten. Doch erst seinem Sohne Christoph war es vorbehalten, dem neuen Volke Gottes Gestalt und Blut zu verschaffen (s. d. Art. VI, 1368).

Der Gründer Kornthals wurde alt und die Zeit eine andere. Nachdem 1829 der Vorkämpfer der Aufklärerei im Oberkirchenrath gestorben, gelangte eine pietistische Richtung an das Ruder: voran W. Hofacker, dann A. Knapp, Chr. Dettinger. Anfangs 1833 kam v. Kapff, der spätere Stiftsprediger und Prälat, als Seelsorger nach Kornthal. Hatte er schon vorher keine grundsätzliche Scheidewand zwischen Kornthal und der Landeskirche gefunden, so wurde er jetzt erst recht zum Pietisten. Nach einer apocalyptischen Berechnung Bengels erwartete man 1836 die Wiederkunft des Herrn. Doch ging das von Vielen gefürchtete Jahr ruhig vorüber. Hoffmann meinte freilich, Bengels Prophezeiung sei von vornherein viel zu gelehrt und gekünstelt gewesen, um wahr sein zu können. Aber Mißstimmungen blieben nicht aus, die Gründung des „Salon" in Ludwigsburg führte zu einer mehrjährigen Spaltung, die Liturgie und das Gesangbuch von 1841 brachten einen Ausgleich mit der Landeskirche Würtembergs. G. W. Hoffmann starb 1846, lebt aber noch heute als „Papa Hoffmann" im dankbaren Andenken fort. Nach ihm sank ein altes Haupt nach dem andern in das Grab. Seit 1848 hat die Polizeiwirthschaft für die Protestanten so ziemlich aufgehört; unter dem Namen der innern Mission kamen Congresse und Kirchentage in Fluß. Die allgemeine kirchliche Bedeutung Kornthals aber trat in den Hintergrund, es wurde nicht mehr durch auswärtigen Zuzug erneuert, und von einem Eingreifen in religiös-kirchliche Zeitfragen war nicht weiter die Rede. Nicht eine religiöse Reform von Grund aus, sondern nur noch Auffrischung und Ausbreitung des Pietismus ward als Aufgabe festgehalten. Deßhalb hat auch das Haupt der Jerusalemsfreunde (s. d. Art.) wenig Anklang gefunden. Die Gemeindeordnung und die Macht der Sitte blieben; im Uebrigen verfiel man in ein Stillleben, in welchem man sich so wenig als nur möglich stören ließ. Heute ist Kornthal eine Abart von Kloster, ein Asyl für alternde Leute, ein geistlicher Luftkurort für Viele. Es stellt, wie Königsfelden bei Villingen, eine Mustergemeinde dar ohne Prozesse, ohne uneheliche Kinder, ohne Religionsspötter und Christusläugner, ohne Kneipen und ohne Lumpen irgendwelcher Sorte. Man behauptet, dem frischen vollen Leben in Welt und Kirche gegenüber repräsentire Kornthal die Beschränktheit und sei mit Verknöcherung bedroht. Wir erachten es aber durchaus für kein Unglück, wenn man sich die sog. moderne Cultur mit all ihrem Geschrei und all ihren Aushängschilden so gut als möglich vom Leibe hält. (Vgl. Kapff, Die würtembergischen Brüdergemeinden Kornthal und Wilhelmsdorf, Stuttgart 1839; Chr. Hoffmann, Mein Weg nach Jerusalem, Jerusalem 1881; Histor.-polit. Bl. XXXVII, 856. 858. 864. 996 ff.; Herzog, Realencykl. 2. Aufl. VIII, 236 ff.) [Hägele.]

Kostka, Stanislaus, s. Stanislaus.

Krakau, Stadt und exemtes Fürstbisthum in West-Galizien. Angeblich von dem halb fabelhaften Herzog Krakus oder Krok I. von Polen um das Jahr 700 n. Chr. gegründet, war Krakau, Cracovia, stets eine bedeutende Stadt im ehemaligen Klein-Polen und zwar Hauptort der Woiwodschaft gleichen Namens. In den Jahren 1241, 1260 und 1281 wurde dieselbe von den Tataren erobert und zerstört; 1291 kam sie an Böhmen, wurde aber von dem polnischen König Ladislaus wieder erobert. Dieser ließ sich 1320 in Krakau krönen, und von da an blieb es Krönungsstadt zuerst nach Gewohnheit, seit 1564 und 1569 aber gemäß Gesetz, sowie Residenz der Könige von Polen an Stelle von Gnesen. Sigismund III. (1587—1632) verlegte die Residenz nach Warschau, und Krakau blieb nur mehr Krönungsstadt bis 1764, bewahrte auch den Kronschatz und die Kronjuwelen Polens. Bei der ersten und zweiten Theilung Polens verblieb die Woiwodschaft Krakau noch dem Königreiche Polen, aber bei der dritten Theilung (1795) kam sie an Oesterreich. Dieses schlug sie zum Königreiche Galizien, behielt sie bis 1809 und trat sie dann in Gemäßheit des Wiener Friedens an das damalige Großherzogthum Warschau ab. Als auch dieses bis auf einen kleinen Ueberrest zwischen Rußland, Preußen und Oesterreich getheilt wurde, vereinigten sich die drei Mächte auf dem Wiener Congreß dahin, aus demselben einen selbständigen Staat, die Republik Krakau, unter ihrem Schutze zu bilden (1815). Die Hauptstadt dieser Republik, Krakau, wurde bald ein Herd für revolutionäre Bestrebungen der Polen und ein geheimer, wohl auch offener Sammelplatz für die revolutionären Parteihäupter. Zudem nahmen die Krakauer im December 1830 und im Frühjahr 1846 selbst thätigen Antheil an den Revolutionsbewegungen in Posen, Galizien und Russisch-Polen. Um diesem Treiben ein- für allemal ein Ende zu machen, erfolgte die Einverleibung der 24 Quadratmeilen großen und 150 000 Seelen zählenden Republik in den österreichischen Staatskörper (16. November 1846). Die Stadt selbst, am linken Ufer der Weichsel, hat viel von ihrem frühern Glanze verloren. Der Rückgang begann schon damals, als sie aufgehört hatte, polnische Residenz- und Krönungsstadt, sowie Sammelplatz der Großen des Reiches zu sein. Dieses „polnische Rom" hatte ehemals 80 000 Einwohner und 70—80 Kirchen und Klöster; heute zählt man in der sehr engen innern Stadt und den sieben ausgedehnten Vorstädten etwa 52 000 Einwohner, darunter 12 000 Juden, und kaum mehr 40 Kirchen. Trotzdem ist sie von außen noch, mit den zahlreichen Thürmen der Kirchen, dem alten Bergschloß (Residenz) und anderen großartigen Gebäuden, prächtig anzusehen. Neben der Residenz, auf dem Berge Wewel, fast wie die

Engelsburg in Rom gebaut, steht die Schloß- oder Domkirche, das polnische Pantheon. In der Mitte derselben ruht der silberne Sarg mit dem Leib des heiligen Bischofs Stanislaus; in der 1788 erbauten Gruft sind die Grabmale der drei tapfersten Polen: Johann Sobieski (gest. 1696), Joseph Poniatowski (gest. 1813) und Thaddäus Kosciuszko (gest. 1817); in den achtzehn, mit vielen Kunstwerken gezierten Kapellen ruhen die meisten polnischen Könige und viele andere geschichtlich merkwürdige Männer. Von den weiteren Kirchen sind zu nennen die halbgotische Marienkirche mit dem von Veit Stoß geschnitzten Hochaltar, die Universitätskirche St. Anna mit Mosaik in Marmor und dem Denkmale des Copernicus, die ehemalige Jesuitenkirche St. Peter und Paul, die St. Stanislauskirche (Skalka), die älteste Polens. Die Protestanten haben eine Kirche, die Juden sieben Synagogen. Die Universität der Jagellonen (Schola Regni) wurde 1343 von Casimir dem Großen gestiftet, aber ohne theologische Facultät, wie die Bestätigungsbulle Papst Urbans vom Jahre 1364 ausdrücklich hervorhebt. Wladislaw Jagello und seine Gemahlin Hedwig stifteten auch eine solche Facultät (1401) und begabten die Universität mit ausgezeichneten Privilegien. Die Professoren der Theologie, Philosophie, Jurisprudenz und der schönen Künste und Wissenschaften mußten Priester, und nur die der Medicin durften Laien sein; nebst dem Indigenat genossen alle die Ritterwürde, welche bei den Medicinern nach zwanzigjähriger Lehrthätigkeit sich auch auf ihre Nachkommen forterbte. Diese Universität, welche 11 Collegien hatte, wurde 1817 neu eingerichtet und 1833 umgestaltet. Unter ihr stehen, außer dem Anna-Gymnasium, noch 14 in der Stadt zerstreute Lateinschulen. Sonst findet sich noch: Lyceum, Clerical- und Schullehrerseminar, Gewerbschule (früher Barbara-Gymnasium), Piaristen-Collegium, viele Elementarschulen, 23 Klöster, 5 Krankenhäuser und andere Wohlthätigkeitsanstalten.

Bischofssitz wurde Krakau unter König Boleslaw (s. d. Art.) um das Jahr 1000. Die Tradition der älteren polnischen Geschichtschreiber, wonach der erste christliche Polenherzog Mieczyslaw neben dem Erzbisthum Gnesen auch Krakau als Erzbisthum oder wenigstens als Bisthum gegründet habe (vgl. Thomassin, V. et n. discipl. eccl. I, 1, c. 45, n. 7), ist heute aufgegeben. Uebrigens führt noch Gams (Ser. Epp. 349) nach der Mitte des 10. Jahrhunderts Prochorus als Bischof von Krakau auf, der nach zwanzigjähriger Regierung 986 starb, und als dessen Nachfolger Proculphus Columna (Colonna, gest. 996), Lambertus Orsini (gest. 1013), Popo (gest. 1023) und Gompo (gest. 1032), lauter Italiener. Auf Rachelinus (1032—1046) folgte der französische Benedictiner Aaron (1046—1059). Dieser, vorher Abt des von Casimir I. errichteten Benedictinerklosters Tinini (Abbatia Thiniecensis) bei Krakau, stand bei seinem Domcapitel so hoch in Ehren, daß es nicht nur alle seine Nachfolger in der Abtei unter seine Ehrenmitglieder aufnahm (Thomassin l. c. I, 3, c. 18, n. 1), sondern auch sein Familienwappen, drei goldene Kronen auf silbernem Grunde, zum Wappen des Domcapitels erwählte, was gleichfalls auch vom Domcapitel in Wilna geschah (Stadler, Heiligen-Lex. I, 2). Er soll Erzbischof geworden sein und sogar vorübergehend den Primat über ganz Polen erhalten haben; allein die hierfür als Beweis angeführte Bulle Benedicts IX. vom Jahre 1406 ist nach den besseren Geschichtschreibern Polens entschieden unächt (vgl. auch die zuerst angeführte Stelle Thomassins). Dadurch wird auch die weitere Nachricht hinfällig, daß sein Nachfolger Lambertus Zula (1061—1071), der erste Pole auf diesem Stuhle, es vernachlässigt habe, das Pallium von Rom zu erbitten, und daß auf diese Weise Krakau die erzbischöfliche Würde wieder verloren habe. Der hl. Stanislaus Szczepanowski (1072—1079) starb als Martyrer durch die Hand des tyrannischen Königs Boleslaw; sein Andenken und seine Verehrung gaben dem Krakauer Bisthum hohen Glanz (s. d. Art. Stanislaus). Robert Korabita (gest. 1143) consecrirte die Cathedrale. Matthäus (1143—1165) ist als Geschichtschreiber bekannt. Gedeon oder Getho (1166—1184) hielt eine Synode, ebenso sein Nachfolger Pelka oder Fulko (1186—1207); auf letzterer wurde der Saladinszehnten angeordnet (Mansi XXII, 590). Der sel. Vincentius Kadlubek, seit 1208, der erste Geschichtschreiber Polens, resignirte 1218; seine Resignation wurde aber erst am 9. April 1222 angenommen, und er zog sich dann in das Kloster Jędrzejow zurück, wo er die vier Bücher De gestis Poloniorum vollendete und 1223 starb; seine Verehrung wurde von Clemens XIII. im Jahre 1764 bestätigt (vgl. über ihn die 1642 zu Krakau erschienene Vita, dann Ossolinski, Vinc. Kadlubek, deutsch von Linde, Warschau 1822; Caro, Gesch. Polens, Gotha 1863, II, 566—573; die neueste Abhandlung über ihn von Dr. H. Zeiseberg wurde 14. April 1869 unter die Schriften der histor. Classe der k. k. Akademie der Wissenschaften in Wien aufgenommen). Ivo Konski (1218—1229), Oheim des heiligen Dominicanermönchs Ceslaus Adrovantius, des berühmten Missionars in Schlesien und Polen, gerieth auf einer Provinzialsynode zu Leczyz in Streit mit dem Bischof Laurentius von Breslau wegen der Präcedenz. Ivo reiste deßhalb nach Italien und bewirkte bei Gregor IX., daß Krakau zum Erzbisthum erhoben wurde; er starb aber noch in Italien, und seine Nachfolger machten auf die erzbischöfliche Würde keine weiteren Ansprüche (Hefele, Conc.-Gesch. V, 954; Thomassin l. c. I, 1, c. 49, n. 6). Auf Wislaw (1231—1242) folgte der sel. Johannes Prandota (1242—1266), welcher sich um seine Kirche besonders dadurch verdient machte, daß er die Secte der Flagellanten (s. d. Art.), welche damals in Italien und Deutschland viel Unheil anrichteten,

aus seinem Bisthum in kürzester Zeit verdrängte. Nankerus Olsza (1320—1326) restaurirte die Cathedrale. Um 1369 fand zu Krakau eine Conferenz statt, bei welcher Erzbischof Jaroslaw von Gnesen einen Vergleich zwischen Bischof Flavian Mokrski (1367—1380) und dem König Casimir zu Stande brachte, Zehntforderung und Gerichtscompetenzfragen betreffend (Mansi XXVI, 551 sq.). Sbigneus Olesnicki (1423—1455), einer der größten Männer, die Polen hervorgebracht, und seit 1439 Cardinal, wurde vielfach in Staatsgeschäften verwendet, trat auch fest gegen König Wladislaw Jagello auf, namentlich als dieser die Husiten zu begünstigen begann. Seit 1443 war er zugleich souveräner Herzog von Severien (Polnisch-Schlesien), dem Lande zwischen Krakau und Schlesien, und diese Würde blieb bei seinen Nachfolgern, bis dieses Herzogthum 1795 als Neu-Schlesien an Preußen kam. Unter Olesnicki lebte und wirkte auch Dlugosz (s. d. Art.). Zur Zeit des Bischofs Petrus Tomicki (1522—1535) begann sich die sog. Reformation in diesem Sprengel auszubreiten (s. d. Art. Polen). Georg Radziwill (1591 bis 1600), Cardinal seit 1583, errichtete Seminarien, namentlich auch eines für Litauen, sowie einige Hospitäler. Cardinal war auch seit 1604 sein Nachfolger Bernhard Maciejowski (gest. 1608). Martin Szyszkowski (1616—1630), welcher 1621 Reformationes generales ad clerum et populum Dioeces. Cracov. pertinentes promulgirte, hielt eine Synode, und unter Petrus Gembicki (1642—1657) fanden mehrere statt. Andreas Trzebicki (1658—1679), als Schriftsteller bekannt, errichtete ein Krankenhaus und ein Lazareth. Casimir Lubienski (1702—1719) hielt gleichfalls eine Synode. Unter dem 70. Bischof Johann Paul Woronicz, ernannt 1815 und gestorben 1829 zu Wien, wurde Krakau exemt; vorher stand es unter Gnesen und kurze Zeit unter Warschau. Nach dem Tode dieses Bischofs wurde Karl Storkowski auf den Stuhl von Krakau erhoben, der 25. Januar 1851 in der Verbannung starb. Als auch der am 19. Juli 1824 aufgestellte Suffraganbischof Franz Xaver Zylenicki, Bischof von Gortyna i. p. i., gestorben war, blieb Krakau lange erledigt oder vielmehr impedirt. Im J. 1851 wurde Matthäus Gladyszewicz als Administrator aufgestellt, und erst am 22. October 1854 konnte Anton Staurenghi wieder als Bischof ernannt werden, der jedoch den Stuhl nur kurze Zeit inne hatte. Im J. 1862 wurden zwei Weihbischöfe aufgestellt: für den österreichischen Antheil des Bisthums oder des ehemaligen Großherzogthums Krakau Anton Galecki, Bischof von Amathus i. p. i. (vgl. ein Breve an ihn vom 3. November 1862 im Archiv f. kirchl. R. 1863, IX, 448 f.), und für den russischen Antheil Matthias Majerczak, Bischof von Jericho i. p. i. Letzterer wurde im Juni 1869 von den Russen gefangen abgeführt und starb im September 1870. Neben beiden fungirte noch seit 20. Januar 1845 Ludwig Stanislaus Latowski, Bischof von Joppe i. p. i., gestorben 25. August 1868. Als apostolischer Vicar von Krakau in Kielce (russischer Antheil) ist seit 23. Februar 1872 Thomas Theophil Kulinski, Bischof von Satala i. p. i., aufgestellt. Für den österreichischen Antheil wurde Albin, Ritter von Dunajewski, geb. 1. März 1817, am 25. Mai 1879 als Bischof präconisirt und am 8. Juni consecrirt. Am 23. Juni 1890 wurde er mit dem Purpur geschmückt, nachdem sein Sprengel kurz vorher zur Würde eines Fürstbisthums erhoben worden war. Der früher russische Antheil wurde nach langen und schwierigen Verhandlungen im J. 1883 zu einer eigenen Diöcese, der Dioecesis Kielcensis, umgestaltet und unter die Metropole Warschau (s. d. Art.) gestellt. Der noch verbliebene österreichische Antheil, welcher 1880 und 1886 nach Osten und Süden erweitert wurde, zählt heute in 8 Decanaten 163 Pfarreien, 16 Localien, 17 Exposituren und 163 Cooperaturen, 512500 Katholiken, 5500 Akatholiken und ca. 41000 Juden. Das Domcapitel hat Decan, Archidiacon, Scholasticus, Custos und 8 Canoniker; das Fürstbisthum zählt 339 Weltpriester, 170 Ordensgeistliche. Das Priesterseminar in Stradom steht unter Leitung der Lazaristen; daneben besteht ein Congregationshaus. Von Regularen hat die Diöcese: Lazaristen in Stradom und Kleparz, Jesuiten in Wesola und Krakau, Augustiner, Camaldulenser, Dominicaner und regulirte Chorherren in Krakau, Cistercienser in der zu Anfang des 13. Jahrhunderts gegründeten, sehenswerthen Abtei Claratomba bei Mogila, Franciscaner (Bernhardiner und Reformaten) in Alvernia, Calvaria und in zwei Häusern zu Krakau, Kapuziner und beschuhte und unbeschuhte Carmeliten in Krakau, dann Augustinerinnen, Bernhardinerinnen, regulirte Chorfrauen, Dominicanerinnen, Clarissen, Prämonstratenserinnen, Salesianerinnen und Ursulinen in Krakau, Carmeliterinnen in Krakau und Wieliczka, endlich Jungfrauenvereine von der Opferung Mariä, von der Liebe in 5 Häusern, vom hl. Felix in 6 Häusern und von der Mutter der Barmherzigkeit zu Krakau. (Vgl. Starowolski, Vita Antistitum Cracov., Cracov. 1655; Fr. Rzepnicki S. J., Vitae Praesulum Polon., Posn. 1761, I, 241 sqq.; L. Letowski, Katalog Biskupów (Katalog der Bischöfe, Prälaten und Domherren), Kraków 1852, 4 tom.; Moroni, Dizion. XVIII, 167—171; dann auch Długosz, Liber beneficiorum Dioeces. Cracov., Cracov. 1863 ad 1864, 3 tom.; Annales Cracov. in Mon. Germ. SS. XIX, 584 sqq.; Królikowski, Mémoires hist. et polit. sur l'état actuel de la ville libre de Krak., Paris 1840; J. Th. Glebocki, Gesch. der in Krakau jetzt und seit Jahrhunderten bestehenden Wohlthätigkeitsanstalten, Krak. 1852; C. Wurzbach, Die Kirchen der Stadt Krakau, Monographie zur Gesch. u. Kirchengesch. des einstigen Königreichs Polen, Wien 1853.) [Neher.]

Krankenseelsorge heißt die priesterliche Pflege der kranken Gläubigen. Seelsorge überhaupt ist die

durch das katholische Priesterthum bis an das Ende der Zeiten fortgesetzte Thätigkeit des guten Hirten Jesus Christus zum Heile der Seelen. Die unsterbliche Seele aber bedarf seiner Hirtensorgfalt zumeist in dem entscheidenden Augenblicke ihres Ueberganges in die Ewigkeit, auf welchen sich vorzubereiten jede einigermaßen bedenkliche Erkrankung mahnt. Der Priester muß deßhalb es für heilige Pflicht ansehen, seinen kranken Pflegebefohlenen mit derselben Liebe alle vom göttlichen barmherzigen Samaritan ihm zu Gebote gestellten Gnadenmittel zu bieten, mit welcher dieser nach Bethania eilte, als ihm die Erkrankung des Lazarus gemeldet worden war: Domine, ecce quem amas, infirmatur (Joh. 11, 3). Im römischen Rituale heißt es: Parochus in primis meminisse debet, non postremas esse muneris sui partes, aegrotantium curam habere. Am Krankenbette sammelt der Seelenhirte die Früchte aller übrigen seelsorglichen Thätigkeit. Der opfervolle Eifer im Dienste der Kranken ist auch ein herrliches Kennzeichen des wahren Seeleneifers: „Der gute Hirt gibt sein Leben für seine Schäflein." Dieß kann zumeist im Dienste der Kranken und Sterbenden sich bewahrheiten. So opfervoll daher die Krankenseelsorge auch sein mag, sie ist ebenso verdienstlich und trostreich für den Priester (Lohner, Instr. pract. tert., de convers. apost. II, c. 4, § 1, n. 4: Quid jucundius accidere potest apostolico alienae salutis zelatori, quam animam, pro qua teste S. Chrysostomo [Hom. 48 in ps.] unigenitus Dei Filius non mundum dedit, non hominem, non terram, non mare, sed pretiosum sanguinem, eripere diabolo et Deo lucrari? etc.). 1. Das Erste, was gewissenhafte Krankenseelsorge erheischt, ist der Krankenbesuch. Der Seelsorger muß von der Liebe eines Vaters zu den Parochianen beseelt sein, und daher a) dafür sorgen, daß er Kenntniß erhalte von jedem nicht unbedenklichen Erkrankungsfalle (hortetur parochiales suos, ut ipsum admoneant, cum aliquem in parochia sua aegrotare contigerit; Rit. Rom.); b) die Erkrankten besuchen, auch wenn er nicht gerufen wird (non exspectabit, ut ad eum vocetur, sed ultro ad illum accedat; ibid.); c) die Besuche fortsetzen, bis der Kranke außer aller Gefahr ist, und dieß auch bei langwierigen Krankheiten. Der Priester muß zu jeder Stunde des Tages oder der Nacht mit voller Bereitwilligkeit dem Rufe zu einem Kranken ohne Unterschied des Standes folgen, an welcher Art von Krankheit nur immer der Hilfsbedürftige danieder liegen mag. Er darf sich nicht widerwillig, mürrisch und ungeduldig zeigen, damit niemand sich fürchte, den bequemen oder launenhaften oder krankenscheuen Herrn zu belästigen, und auch nicht eine Seele durch seine Schuld ohne genügende Vorbereitung aus diesem Leben scheide. Ja selbst in Fällen, in welchen man ohne Nothwendigkeit und noch dazu bei Nacht gerufen wird, ist den deßhalb sich entschuldigenden Personen zu sagen, es sei besser, zehnmal zu früh, als einmal zu spät zu kommen: Non te pigeat visitare infirmum: ex his enim in dilectione firmaberis (Eccl. 7, 39). Der Seelsorger unterlasse es auch nie, sich der Unterstützung der Aerzte zu dem Zwecke zu versichern, daß er Nachricht von jeder bedenklichen, obgleich noch nicht unmittelbar gefährlichen Erkrankung erhalte. Verschiedene Canones der Kirche verpflichten dieselben hierzu. Bemerkenswerth ist besonders c. 13, X De poenit. et remiss. 5, 38 Innocent. III.: Cum infirmitas corporalis nonnunquam ex peccato proveniat, dicente Domino languido, quem sanaverat: „vade et amplius noli peccare, ne deterius aliquid tibi contingat", praesenti decreto statuimus et districte praecipimus medicis corporum, ut, cum eos ad infirmos vocari contigerit, ipsos ante omnia moneant et inducant, ut medicos advocent animarum, ut postquam fuerit infirmo de spirituali salute provisum, ad corporalis medicinae remedium salubrius procedatur, cum causa cessante cesset effectus; Bulle des Papstes Pius V. Supra gregem, 1566. In den Ordnungen für die Hospitäler, welche kirchlicher Auctorität unterworfen sind, wird immer befohlen, alle Kranken bei ihrem Eintritte zum Empfang der heiligen Sacramente aufzufordern. Damit die Gläubigen keinen Anstand nehmen, den Priester an das Krankenbett zu rufen, haben viele kirchliche Synoden dem Clerus und den Kirchendienern verboten, aus Anlaß seelsorglicher Functionen bei Kranken Gebühren zu verlangen oder anzunehmen. Nur ist an manchen Orten erlaubt, bei Berechnung der Stolarien für Exequien reicher Parochianen eine Gebühr in Ansehung des letzten Versehganges in Anrechnung zu bringen. Viele fürchten, den Priester zu rufen, weil sie wähnen, darin eine Bestätigung der Hoffnungslosigkeit auf Wiedergenesung zu haben. Diesem Wahne wird am besten dadurch entgegen gearbeitet, daß der Seelsorger nicht die todesgefährlich Erkrankten allein besucht, sondern alle, die nicht unbedeutend krank sind. Er wird dann nicht mehr als Todesbote erscheinen. Ferner wird dagegen die oftmalige Belehrung des Volkes wirken, wie sehr das Gebet, der Segen und die Sacramentalien der Kirche und noch mehr die heiligen Sacramente auch zur Kräftigung und Wiederherstellung der leiblichen Gesundheit wirken.

Die priesterlichen Krankenbesuche sind immer seelsorgliche und theilweise auch liturgische Acte, und als solche müssen sie behandelt werden, nicht etwa nur als gewöhnliche Convenienzbesuche. Das römische Rituale gibt mit wenigen Worten in Beziehung darauf eine tiefe, inhaltsreiche Instruction: Aegrotos visitans ea, qua sacerdotes Domini decet, honestate et gravitate se habeat, ut non aegrotis solum, sed sibi et domesticis verbo et exemplo prosit ad salutem. Die täglichen Gebete, Betrachtungen und geistlichen Lesungen des Seelsorgers sollen ihn auch für die Krankenbesuche des Tages vorbereiten, da-

mit er um so leichter der Mahnung des römischen Rituale genügen könne: Accedat autem ad aegrotum ita paratus, ut in promptu habeat argumenta ad persuadendum apta ac praesertim Sanctorum exempla, quae plurimum valent, quibus eum in Domino consoletur, excitet ac recreet. Damit ist zugleich der Gegenstand der Unterhaltung mit dem Kranken angedeutet, nämlich seine Leiden und Sorgen, um ihn zu trösten und zur verdienstlichen Ertragung derselben anzuleiten; die Barmherzigkeit Gottes im Leiden Christi, damit der Kranke alle seine Hoffnung auf sie setze, aber auch in wahrer Bußfertigkeit sein Leiden mit dem allerheiligsten Bußwerke des Herrn vereinige und dessen Verdienste sich zu eigen zu machen suche; die göttliche Vorsehung, welche denen, die auf Gott vertrauen und ihn lieben, Alles zum Besten lenkt; die Beispiele Jesu, Mariä und der Heiligen. Wirksamer noch als die Worte des Trostes und der Erbauung werden Gebete sein, welche man für den Kranken und mit ihm verrichtet. Das römische Rituale läßt den Priester unter dem Gruße des Friedens das Krankenzimmer betreten und mit Darreichung des geweihten Wassers seinen Act der Liebe beginnen, und bietet ihm eine herrliche Auswahl von Benedictionen, Gebeten und göttlichen, der heiligen Schrift entnommenen Worten zur Tröstung und Segnung. Alle Zusprüche an den Kranken und alle für ihn verrichteten Gebete sollen zuletzt dazu dienen, ihm Hilfe zu bieten gerade gegen jene Versuchungen, welche ihn gemäß seiner besondern Neigungen zumeist bedrohen. Daher ist es auch nöthig, daß sich der Seelenarzt auf kluge Weise richtige Kenntniß derselben verschaffe (Videbit denique sacerdos, quibus potissimum tentationibus aut privatis opinionibus aeger sit subjectus, eique prout opus fuerit, remedia prudenter adhibebit; Rit. Rom.). Als wirksame Mittel gegen die Versuchungen dienen auch die Sacramentalien, besonders Weihwasser, das heilige Kreuz, Reliquien, heilige Bilder. Die Kranken sind zum rechten Gebrauche derselben anzueifern und darin zu unterweisen. Ehe der Priester sich verabschiedet, ist es gut, dem Leidenden kurze Gebetssprüche vorzusprechen, welche er sich leicht merken und oft für sich wiederholen kann, anstatt längerer Gebete, für welche er vielleicht zu schwach ist. In Betreff des äußern Benehmens bei den Krankenbesuchen ist zu beachten, daß man nicht unangemeldet in das Krankenzimmer trete, besonders wenn weibliche Personen zu besuchen sind, und daß man unnöthiges Alleinsein mit letzteren vermeide; es empfiehlt sich auch, im Falle man allein bei ihnen sein muß, wie beim Beichthören u. dgl., die Zimmerthüre immer etwas offen stehen zu lassen; wären sie hysterische Personen, so ist diese Vorsicht unbedingt anzuwenden, ja man sorge dafür, daß außer Abnahme ihrer Beichten immer jemand im Zimmer sei. Der ganze Verkehr sei liebevoll und theilnehmend, entbehre aber nie des priesterlichen Ernstes, welcher hervorgeht aus dem Andenken an Gottes Gegenwart und dem beständig lebendig erhaltenen Bewußtsein, man diene im Kranken dem göttlichen Heiland selbst; sorgfältig ist aller Schein zu vermeiden, als besuche der Priester die Kranken höherer Stände lieber als die niedrigen und armen Personen, oder weibliche lieber als männliche. Wo die Noth am größten, dort muß man auch den Priester am öftesten finden. Die Krankenbesuche sollen ohne Noth nicht zu Tageszeiten gemacht werden, in welchen die Kranken am meisten Ruhe wünschen, d. i. nicht früh Morgens, nicht um die Mittagszeit oder sogleich nach Tisch und nicht spät am Abend; die Besuche werden nicht zu lange ausgedehnt, die Zusprüche seien nicht so lange, daß sie den Kranken ermüden, nicht so laut, daß sie ihn belästigen.

2. Spendung des heiligen Sacramentes der Buße ist jedenfalls die wichtigste Obliegenheit der Krankenseelsorge. Das römische Rituale sagt in dieser Beziehung: Ea qua par est prudentia et caritate hominem ad sacram confessionem inducat, — et confitentem audiat, — etiamsi velit totius vitae peccata confiteri. Zuerst also ist der Kranke „hinzuführen" zur Beichte, d. h. er darf nicht schroff zum Beichten angehalten werden, sondern muß liebevoll und geduldig dafür gewonnen werden, wenn er nicht sofort sich mit dem Gedanken daran vertraut machen will. Durch aufrichtige Kundgebung wahrer Liebe, Theilnahme, Opferwilligkeit suche der Priester das Vertrauen des Kranken zu gewinnen, und dann erst lege er ihm den Gedanken nahe, die heiligen Sacramente zu empfangen. Täuscht er sich über seinen gefahrvollen Zustand, so hüte man sich, diesen als hoffnungslos zu erklären, aber verhehle nicht, es sei ein schlimmer Ausgang der Krankheit leicht möglich, und mahne, die Seele vor Gott in gute Ordnung zu bringen, ehe die Kräfte noch mehr schwinden, um so mehr als die heiligen Sacramente auch die leibliche Genesung befördern, so lange solche noch natürlicherweise möglich erscheint, aber keine Wunder wirken. — Scheint zu vermuthen, der Kranke habe zu einem andern Priester mehr Vertrauen, so soll man ihm sagen, er möge doch ohne alle Rücksicht seinen Beichtvater wählen, und erbiete sich, den gewünschten Priester zu rufen, mit dem Versprechen, ihn gleichwohl noch zu besuchen und in jeder Weise ihm zu Diensten zu sein. — Erklärt er, erst wenn sein Zeitliches geordnet sei, beichten zu wollen, um dann ganz ungestört seinem Seelenheile sich widmen zu können, so kann man ihm willfahren, so lange keine Gefahr auf Verzug ist, aber nur unter dringender Mahnung, das Testament ungesäumt zu machen. Ist aber große unmittelbare Gefahr, so bleibt nichts übrig, als was das römische Rituale sagt: Parochus monebit aegrotum, ne daemonum astutia, neque medicorum pollicitationibus, neque propinquorum aut amicorum blanditiis se ullo modo decipi sinat, quominus ea, quae ad

animae salutem pertinent, opportune procuret. — Gibt der Kranke als Grund des Aufschubes der Beicht seine große Schwäche an, so ist ihm entgegenzuhalten, daß seine Schwäche später noch größer sein werde, und zugleich ist ihm Muth einzuflößen und ihm zu versprechen, man werde ihn unterstützen und ihm die Ablegung der heiligen Beichte möglichst erleichtern. — Will der Kranke aus Unglaube, Irreligiosität oder Verzweiflung nicht beichten, ja vielleicht nicht einmal den Besuch des Priesters annehmen, so darf sich dieser nicht abschrecken lassen, immer wieder zu kommen. Vor Allem aber wende er sich zum Gebete und zu Bußwerken für den Sünder und erbitte solche von anderen Personen. Das römische Rituale erinnert auch an ein Mittel der Strenge gegen den Kranken, das sich bei unseren Verhältnissen nur in sehr engen Grenzen wird anwenden lassen: Si opus fuerit, tam infirmo quam ejus familiaribus vel propinquis in memoriam revocet, quod Lateranensis Concilii ac plurium Summorum Pontificum decretis cavetur sub gravibus poenis, ne medici ultra tertiam vicem aegrotos visitent, nisi prius ipsis certe constet, illos confessionis sacramento rite expiatos fuisse. Oft sind Kundgebungen des Unglaubens und der Irreligiosität nur Ausbrüche des innern Kampfes der schuldbelasteten Seele gegen die Erfüllung der Beichtpflicht, deren Nothwendigkeit sie nur zu gut kennt; in diesem Falle spricht sich der Kranke gegen einen ruhigen, liebevollen, theilnehmenden und geduldigen Priester im Drange seiner innern Qual allmälig von selbst über die hauptsächlichen Vergehungen aus, so daß man dann ihm sagen kann, er habe bereits gebeichtet, ohne es zu wissen, er solle jetzt nur noch das Uebrige hinzufügen und, was er nunmehr in Form einer Mittheilung ausgesprochen hat, in die Form einer Anklage bringen. Die heilige Beicht auf dem Krankenbette kann die letzte Entscheidung bringen für die Ewigkeit, und es soll daher hierbei möglichst vollkommene Reue und materielle Vollständigkeit der Anklage angestrebt werden. Hat der Kranke noch nie eine Generalbeicht abgelegt, so soll er sich jetzt dazu entschließen, und wenn es schon geschehen ist, über die seither abgelegten Beichten Rechenschaft ablegen und vom Beichtvater veranlaßt werden, einen Rückblick wenigstens auf die Hauptsünden des ganzen Lebens zu werfen im Hinblick auf das Gericht der Gerechtigkeit Gottes, welchem er entgegengeht, vielleicht ohne auch nur einmal noch beim Gerichte der Barmherzigkeit erscheinen zu können. Personen, welche den Uebungen des christlichen Lebens ferne stehen, ist bisweilen schon das Wort „Generalbeicht" eine Ursache des Schreckens. Sie sehen darin etwas für sie ganz Unmögliches. Ihnen gegenüber wird es gerathen sein, einfach ein Examen über das bisherige Leben anzustellen, und sie so factisch zu einer Generalbeicht zu veranlassen, ohne von einer solchen zu reden. In der Vorbereitung zur Beicht und bei der Anklage selbst unterstütze man den Pönitenten, so weit nur immer seine körperliche Schwäche es erfordert. Ist diese so groß, daß eine vollständige Anklage nicht in Einem Acte möglich ist, so darf sie unterbrochen und am folgenden Tage fortgesetzt werden, insoweit ein Aufschub der Absolution noch zulässig erscheint. Ist der Nachlaß der Kräfte so groß, daß eine vollständige Beicht gar nicht möglich, das heilige Sacrament aber sofort nothwendig erscheint, so muß man sich mit der formellen Integrität der Beicht begnügen, aber um so mehr die Reuegesinnung und die Entschiedenheit des Willens zu wecken suchen, wenn es noch möglich werden sollte, später die Anklage zu ergänzen. — In Auflegung der Bußen muß bei Kranken Rücksicht genommen werden auf ihre Schwäche. Häufig ist ihnen nur ein kurzes Gebet möglich, und auch dieses nur, wenn es ihnen vorgebetet wird, — oder nur ein innerer Tugendakt, — oder das Aussprechen, ja oft nur das Denken des heiligen Namens Jesus. Man leite sie dann an, um so vollkommener die Gleichförmigkeit mit Gottes heiligem Willen zu üben und alle Leiden und den Tod selbst als Buße aus der Hand Gottes anzunehmen.

Keine Nachsicht darf geübt werden bezüglich der strengen Anforderungen des göttlichen Gesetzes, Restitution zu leisten, Feindschaft aufzugeben, böse Gelegenheiten zu beseitigen, gegebenes Aergerniß zu sühnen. Ist nicht bereits die äußerste Gefahr eingetreten, in welchem Falle man sich mit dem ernsten Versprechen begnügen müßte, diese Pflichten nach Möglichkeit zu erfüllen, so soll ihnen der Kranke, so weit thunlich, noch vor Empfang der heiligen Absolution Genüge thun. Zur Aussöhnung mit jemandem, mit welchem er bisher in Feindschaft lebte, ist nicht nöthig, diesen an das Krankenbett kommen zu lassen. Es ist genug, vor zwei Zeugen zu erklären, er wolle vollkommen ausgesöhnt sterben und lasse, insoweit er den Andern gekränkt habe, um Verzeihung bitten. In ähnlicher Weise genügen entsprechende Erklärungen vor zwei Zeugen mit der Ermächtigung, davon auch öffentlich Gebrauch zu machen, zur Sühne für Abfall zur Häresie oder sonstiges großes Aergerniß. Einer Concubine muß der Kranke vor Zeugen den Befehl geben, sofort sein Haus zu verlassen, ehe er absolvirt werden kann. Was die Ertheilung der Absolution an schwerkranke Personen betrifft, so kann dieselbe auch dann nicht verweigert werden, wenn keine moralische Gewißheit besteht, sie seien genügend disponirt, sondern vielmehr gegründete Zweifel obwalten, es fehle ihnen wahre Reue und Bußgesinnung, wenn nur nicht als gewiß anzunehmen ist, sie seien indisponirt. Daraus ergeben sich nachfolgende Grundsätze für Spendung des heiligen Bußsacramentes an Sterbende, welche keiner vollständigen Anklage und ausdrücklichen Kundgebung ihrer Gesinnung mehr fähig sind. Aeußern sie noch vor dem Priester selbst Zeichen der Reue und des Verlangens nach dem heiligen Sacramente, oder können Anwesende bezeugen, es sei dieß vor Ein-

treten der Bewußtlosigkeit geschehen, so kommt die Regel des römischen Rituale zur Anwendung: Quodsi inter confitendum vel etiam antequam incipiat confiteri, vox et loquela aegro deficiat, nutibus et signis conetur, quoad fieri potest, peccata poenitentis cognoscere: quibus utcunque vel in genere vel in specie cognitis, vel etiam si confitendi desiderium sive per se sive per alios ostenderit, absolvendus est. Da hiermit die Lossprechung schlechthin erheischt wird, ist kein Grund vorhanden, an eine nur bedingte Lossprechung zu denken. Dieß geht auch hervor aus einem Canon des vierten Concils von Carthago (c. 8, C. XXVI, q. 6), welcher für den Sterbenden Absolution und Communion verlangt (vgl. c. 49, D. I. de poenit.; S. Liguori, Homo apost. tr. 16, n. 36). Spricht für den Sterbenden nichts, als nur sein bisheriges christlich eifriges Leben, besonders ein fleißiger Empfang der heiligen Sacramente, so ist wohl von seiner Seite der Wille, nicht ohne die heiligen Sacramente zu sterben, zu präsumiren, und es muß ihm die Absolution ohne Bedingung ertheilt werden. Hat man keine Kenntniß von seinem Vorleben, so kann er nur bedingungsweise absolvirt werden, ohne daß ihm die heilige Eucharistie gespendet wird (S. Lig. l. c. n. 37; Benedictus XIV., De Syn. dioec. l. 7, c. 15, n. 9—12). Wird jemand im Acte der Sünde selbst von unmittelbarer Todesgefahr überrascht, und ist gar nichts bekannt, was auf Bußgesinnung schließen ließe, so ist für keinen Fall die bedingungsweise Absolution zu unterlassen (Bened. XIV. l. c.). Der hl. Alfons Liguori (l. c. n. 38) beruft sich hierfür auf den hl. Augustin. Wer kann sagen, daß der Sterbende nicht doch noch Bewußtsein genug hat, um mit der göttlichen Gnade, die ihm ja gewiß nicht versagt wird, noch genügende Reue zu erwecken? Nur wenn er mit ausdrücklich und entschieden erklärtem Willen, kein Sacrament zu empfangen, in die Bewußtlosigkeit verfiel, kann man ihm wenigstens vor Zeugen kein Sacrament spenden. Indessen wäre es auch nicht zu tadeln, wenn ein Priester bei lange andauerndem Todeskampfe im Vertrauen auf die unergründliche Barmherzigkeit Gottes ihn noch geheim bedingungsweise absolviren wollte. — Kinder, welche noch nicht gebeichtet haben, aber doch doli capaces erscheinen, sollen bei schwerer Krankheit noch zur heiligen Beicht vorbereitet werden, wenn sie bereits unterscheiden können zwischen Tugend und Sünde, letztere als Beleidigung Gottes erkennen und genügend das Gnadenmittel der Sündenvergebung für den reumüthigen Sünder zu erfassen vermögen. Ob sie bedingt oder unbedingt zu absolviren seien, muß dem Urtheile des Beichtvaters anheimgegeben werden. Hat der Kranke gebeichtet, so muß man ihm sagen, er dürfe zu jeder Zeit, wenn ihn sein Gewissen dazu drängt, das heilige Bußsacrament wieder empfangen und bei jedem Besuche des Priesters ungescheut das Verlangen kundgeben, sich mit ihm allein über Gewissensanliegen zu besprechen.

3. Nach abgelegter heiliger Beichte ist in der Regel die heilige Communion als Wegzehrung zu spenden. Der Seelsorger soll den Kranken selbst darauf vorbereiten, wenn er zu schwach oder in dem, was zum Leben der Frömmigkeit gehört, zu ungeübt ist. Verpflichtet zum würdigen Empfange der heiligen Wegzehrung ist jeder katholische Christ, der sich, sei es durch Krankheit oder durch irgend eine andere Ursache, in wahrscheinlicher Todesgefahr befindet, wenn er bereits die zur Vorbereitung erforderliche Reife des Geistes erreicht hat, und ihm ohne Gefahr großer Verunehrung das heiligste Sacrament gereicht werden kann. Auch die Kinder, die bisher noch nicht communicirt haben, sollen in schwerer Krankheit auf die heilige Wegzehrung vorbereitet und damit versehen werden; ebenso Geisteskranke, welche im lichten Augenblicke den Glauben an das heilige Geheimniß und das Verlangen nach demselben erwecken können. Personen, welchen ganz und gar das Bewußtsein fehlt, die aber unbedingt losgesprochen werden konnten, darf die heilige Wegzehrung gereicht werden, wenn sie die heilige Hostie schlucken können, wovon man sich vorher zu vergewissern hat. Kranke, die an sehr häufigem Erbrechen leiden, müssen sich mit geistlicher Communion begnügen. Treten aber einmal Unterbrechungen von 1—2 Stunden ein, so sind zuerst Versuche mit Theilen nicht consecrirter Hostien anzustellen. Unterbleibt nach Empfang einer solchen Partikel 15—20 Minuten der Brechreiz, so kann man wohl ohne Gefahr ein kleines Theilchen einer consecrirten Hostie reichen, — wenn man will, mit etwas Wasser oder Wein. — Wer innerhalb der letzten acht Tage aus Andacht die heilige Communion würdig empfangen hat, ist bei eintretender schwerer Erkrankung nicht streng verpflichtet, das heilige Sacrament als Wegzehrung zu empfangen, aber es ist ihm erlaubt, selbst wenn er am nämlichen Tage die heilige Communion empfangen hätte. Als Wegzehrung kann die heilige Communion einem Kranken gereicht werden, sobald sein Zustand nach Erklärung des Arztes todesgefährlich ist, wenn auch der Tod noch nicht unmittelbar bevorzustehen scheint. Er hat dabei keine Verpflichtung, nüchtern zu bleiben. Dauert der todesgefährliche Zustand länger an, so darf auch die heilige Wegzehrung ohne Nüchternheit so oft wiederholt werden, als der Seelenführer des Kranken es für zweckmäßig hält. — Was den äußern Act betrifft, so ist vom pastorellen Standpunkte aus zu empfehlen, daß das Allerheiligste zum Kranken erst getragen werde, wenn er seine heilige Beichte abgelegt hat. Bringt man es vorher in das Krankenzimmer, so ist es möglich, daß man die Beichte und Absolution mehr beschleunigen muß, als es wünschenswerth ist, um nicht durch längern Verzug Auffallen zu erregen, oder daß man in die große Verlegenheit kommt, wegen Indisposition nicht absolviren und die heilige Communion daher auch nicht spenden zu können. Der Priester müßte in letzterem Falle den Kranken

verpflichten, daß er den Angehörigen erkläre, er wolle an diesem Tage nicht communiciren. Verweigert er dieß und verlangt geradezu vor den Seinigen die heilige Communion, so müßte sie ihm gespendet werden, auch wenn er nicht absolvirt worden ist, da Bruch des Beichtsiegels unter allen Umständen schwer sündhaft wäre. Vom rituellen Gesichtspunkte ist erfordert: a. daß man in Chorrock und Stola würdigen Schrittes (nicht eilig, wenn der Kranke nicht in äußerster Gefahr daniederliegt, ohne noch gebeichtet zu haben) zur Wohnung des Kranken sich begebe, unter Vorausstritt eines kirchlich gekleideten Dieners mit Laterne und Glocke. Bei langem Wege zur Winterszeit darf der Priester das Biret oder eine andere clericale Kopfbedeckung tragen (S. R. C. 10. Jan. 1693, 13. Nov. 1862). b. Ein Corporale, eingeschlossen in eine Burse — nicht etwa eine Palle —, trägt der Priester bei sich. c. Findet die Provisur am Orte selbst statt, so trägt der Priester das Allerheiligste im Ciborium. Wenn an einem andern Orte, so bedient er sich einer weißen Bursa, die, mit Bändern versehen, umgehängt werden kann, und in welche eine silberne und vergoldete Patene mit einer verschließbaren Kapsel zur Aufbewahrung des Allerheiligsten eingesteckt wird. Gefäße für das Allerheiligste, welche mit dem heiligen Oelgefäß in unzertrennlicher Verbindung stehen oder mit ihm zusammengeschraubt werden, sind verboten. d. Im Krankenzimmer muß ein Tisch, mit weißem Linnen bedeckt, bereit sein, auf welchem ein Crucifix zwischen zwei Leuchtern mit brennenden Kerzen steht, und das Corporale ausgebreitet werden kann. Das Rit. Rom. verlangt, daß vor dem Versehgange das Glockenzeichen gegeben, und daß eine theophorische Procession veranstaltet werde. Um in solcher auch zur Kirche zurückkehren zu können, sollen wenigstens zwei heilige Hostien mitgenommen werden. In Städten, in welchen Provisuren sehr häufig sind, kann eine derartige, an sich so wünschenswerthe Solemnität leider nicht eingehalten werden.

4. Nach Spendung der heiligen Wegzehrung folgt als specielles Sacrament für schwer Kranke und Sterbende **die heilige Oelung**. Das Dogmatische über dieses Gnadenmittel s. d. Art. „Oelung". Hier sei nur Folgendes bemerkt. Da nach Jac. 5, 15 dieses heilige Sacrament auch Sündenvergebung bewirkt, insoweit solche ohne Schuld des Empfängers nicht schon durch das heilige Bußsacrament erfolgt ist, und Nachlaß zeitlicher Sündenstrafen ertheilt wird, reiht es sich an das heilige Bußsacrament an und ist auch früher unmittelbar nach diesem gespendet worden (Martène, De ant. eccl. rit. lib. 1, cap. 7, art. 2, n. 3). Gegenwärtig folgt es in der Regel nach der heiligen Wegzehrung (Catech. Rom. p. 2, De extr. unct. n. 23). Empfangen kann es werden von jedem katholischen Christen, welcher durch schwere Krankheit in Todesgefahr gebracht ist, und zwar in jedem todesgefährlichen Stadium der Krankheit einmal, also nicht einmal in einer und derselben Krankheit, sondern einmal in jedem neuen Anfall derselben, welcher den Kranken in neue Todesgefahr bringt, nachdem ein früheres todesgefährliches Stadium der Krankheit bereits vorübergegangen ist. In anderer als durch Krankheit erzeugten Todesgefahr darf das heilige Gnadenmittel nicht ertheilt werden. Jedesmal muß der Spendung der heiligen Oelung die sacramentale Absolution, sei es je nach den Umständen unbedingt oder unter Bedingung, vorhergehen. Als Materie des Sacraments darf nur das vom Bischof am Gründonnerstage des laufenden Jahres benedicirte Krankenöl gebraucht werden. Sollte solches nicht zur Stelle sein, so kann man sich nach probabler Meinung des Katechumenenöls oder des heiligen Chrisam bedingnißweise bedienen; aber wenn man später oleum infirmorum sollte haben können, ist der Act unter Bedingung zu wiederholen. Nicht geweihtes Oel ist materia invalida. Sieht man im Laufe des Jahres, daß das Krankenöl nicht ausreicht bis zur neuen Weihe, so muß man solches vom Bischofe einholen. Man dürfte auch ungeweihtes in geringerer Quantität dem geweihten beimischen. Die Salbung soll stattfinden an den Organen der hauptsächlichsten Sinne des Leibes unter der vom römischen Rituale vorgeschriebenen Form: Per istam sanctam unctionem et suam piissimam misericordiam indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti per ... Amen. Die unctio renum darf nie stattfinden bei Frauenspersonen; bei männlichen Personen ist sie gegenwärtig auch fast überall außer Uebung gekommen. Auch die unctio pedum darf unterlassen werden, wenn sie nicht leicht möglich ist; bei Frauenspersonen ist es mitunter durch Diöcesanvorschriften angeordnet, sie nicht vorzunehmen (Scavini, Theol. mor. III, n. 490). Bei Sterbenden erfordert bisweilen die Gefahr, daß der Tod noch vor Vollendung der Salbungen eintreten werde, sich mit einer Salbung auf der Stirne zu begnügen unter der Form: ... indulgeat tibi Dominus, quidquid deliquisti per sensus; dauert der Todeskampf noch länger, so werden die übrigen Salbungen nachgeholt unter den Worten: videlicet per visum, auditum etc. Besteht Gefahr der Ansteckung, so ist es erlaubt, die Salbung anstatt mittels des Daumens vermittels in das heilige Oel getauchter und an einem Stäbchen befestigter Baumwolle oder eines Pinselchens vorzunehmen. Uebrigens schützt das Oel, welches den Daumen befeuchtet, selbst vor Ansteckung, und es ist daher solche Vorsicht für den Priester kaum geboten. Um nicht die Ansteckung weiter zu tragen, empfiehlt es sich, bei Ansteckenden nicht zu jeder Salbung das Oel mit dem bereits gebrauchten Daumen oder Instrumente aus dem Gefäße zu nehmen, sondern auf einmal so viel daraus zu nehmen, als zu allen Salbungen erfordert ist. Sowohl die Spendung der heiligen Wegzehrung als der heiligen Oelung steht außer dem Nothfalle nur dem Pfarrer oder einem von ihm dazu bevollmächtigten Priester

zu. Ordenspriester, welche diese heiligen Handlungen sich anmaßen, unterliegen der Excommunication; Weltpriester begehen dadurch eine schwere Sünde.

5. Andere Gnadenmittel, welche die Kirche ihren Kindern auf dem Sterbebette darbietet, sind a. die heiligen Abläſſe, und unter diesen ist vorzüglich der vollkommene Ablaß zu erwähnen, welcher im Augenblicke des Todes durch die Generalabsolution (s. d. Art.) und die Erfüllung der vorgeschriebenen Bedingungen gewonnen wird. b. Im Todeskampfe die commendatio animae. Je näher der Kranke dem Tode kommt, desto mehr bedarf er der Tröstung im Leiden, der Stärkung gegen mancherlei Versuchungen, oft auch noch der Absolution. Das römische Rituale mahnt daher: Ingravescente morbo parochus infirmum frequentius visitabit, et ad salutem diligenter juvare non desinet: monebitque instanti periculo se confestim vocari, ut in tempore praesto sit morienti. Die Kirche macht es dem Curatclerus zur Pflicht, nach Thunlichkeit dafür zu sorgen, daß kein Gläubiger ohne priesterlichen Beistand sterbe, und daß an jedem Sterbebette der erhebende Ritus vorgenommen werde, welchen die Ritualien unter dem Titel Commendatio animae enthalten. Er besteht aus der Darreichung des Sterbkreuzes als der Fahne, unter welcher der letzte entscheidende Kampf des Erdenpilgers siegreich bestanden werden soll; aus der Darreichung der brennenden geweihten Kerze als des Symbols Jesu Christi, des ewigen Lichtes, welches der Seele leuchten wird, wenn das Auge des Leibes gebrochen ist; ferner aus dem Abbeten der abgekürzten Litanei aller Heiligen; endlich aus dem Gebete Proficiscere bis delicta juventutis incl. (De Herdt, Sacrae liturg. praxis III, p. 6, n. 27). Dauert der Todeskampf länger, so kann man sich noch der Psalmen bedienen, auf welche das Rituale am Schlusse hinweist, oder anderer frommen, durch kirchlichen Gebrauch geheiligten Gebete. Besser ist es jedenfalls, die in den liturgischen Büchern vorgeschriebenen oder empfohlenen Gebete zu wiederholen, als zur bloßen Privatandacht seine Zuflucht zu nehmen. Ganz in der Ordnung aber ist es, dieselben zu unterbrechen, um dem Sterbenden passende Zusprüche und Schußgebetlein, namentlich Acte der theologischen Tugenden und der Reue und der Gleichförmigkeit mit Gottes heiligem Willen, in der Muttersprache zu bieten, so lange Bewußtsein bei ihm noch vorauszusetzen ist. — Die sacramentale Absolution darf ihm gespendet werden, so oft er sie durch ein Zeichen begehrt, das man mit ihm vor Eintreten der Agonie schon vereinbart hat. Bei lange währender Agonie darf man sie auch öfter oder seltener je nach dem bekannten Seelenzustande des Sterbenden ertheilen, ohne daß sie erbeten wurde (S. Lig., Prax. confess., cap. 11, § 5, n. 276). — Treten die Kennzeichen des unmittelbar nahenden Todes ein, so bete man um so inniger für den Sterbenden, und wenn er bei Bewußtsein ist, mit ihm. Bei Beginn der Exspiration betet man laut die im Rituale auf die Rubrik Cum tempus exspirandi exstiterit etc. folgenden Gebete, und nach dem Ausscheiden der Seele die gleichfalls dortselbst notirten Gebete Subvenite Sancti Dei etc. Während seiner Anwesenheit im Sterbezimmer dulde der Priester darin nur die nächsten Angehörigen des Kranken und mahne auch diese, dem Sterbebette nicht zu nahe zu stehen, ihren Schmerz nicht zu laut kund zu geben und über ihre Beobachtungen nicht in einer dem Kranken bemerkbaren Weise sich zu äußern.

6. Auch auf das leibliche Wohl der Kranken soll der Seelsorger sein Augenmerk richten a. durch Unterstützung in ihrer Armut und Arbeitslosigkeit (Rit. Rom.: Eorum praecipuam curam geret, qui humanis auxiliis destituti etc.), wobei er übrigens Vorsicht nöthig hat, daß nicht das Heilige materiellem Interesse dienstbar gemacht wird, weil bisweilen der Priester gerufen und um die Spendung der heiligen Gnadenmittel angegangen wird, bloß um zeitliche Unterstützung zu ertheilen; b. durch Mahnung der Kranken und ihrer Angehörigen, rechtzeitig einen zuverlässigen Arzt, keinen Kurpfuscher, zu rufen (Eccli. 38), denselben nicht ohne Nothwendigkeit zu wechseln (Marc. 5, 26) und seine Ordinationen genau zu befolgen; c. durch Zusammenwirkung mit dem Arzte, indem er ihm seine auf den Zustand des Kranken bezüglichen Wahrnehmungen mittheilt; d. durch erste nothwendigste Hilfeleistung in Fällen, in welchen der Arzt nicht früh genug zur Stelle sein kann; e. durch Obsorge für gehörige Diät des Kranken, Reinlichkeit des Zimmers und besonders der Bett- und Leibwäsche; f. durch Fernehalten von Besuchen, welche den Kranken nur aufregen. Sich in weiterem Umfange mit Ausübung von Arzneikunde zu befassen, steht dem Priester nicht zu, er müßte sich denn ganz außerordentlicher medicinischer Kenntnisse und Erfahrungen erfreuen, was nur äußerst selten zutrifft. In der Regel genügt es ihm, sich an das zu halten, was erprobte pastoralmedicinische Schriften lehren. Durch allgemeines Kirchengesetz (c. 9, X 3, 50; S. Liguori, Theol. mor. 7, n. 384) ist die Ausübung der Chirurgie, sowie jeder mit Schneiden oder Brennen verbundenen Kur allen in höheren Weihen stehenden Clerikern und allen Ordenspersonen verboten, außer wenn eine derartige Hilfeleistung dringend nothwendig, ein anderer Sachverständiger nicht zu haben, der anwesende Cleriker aber genügend medicinisch-chirurgisch gebildet und erfahren wäre. Ein wachsames Auge ist auch darauf zu richten, daß die Gläubigen nicht Heilmittel anwenden, welche gegen die Sittlichkeit verstoßen, oder welche als Aberglaube zu verwerfen sind. Hinsichtlich des Magnetismus (s. d. Art.) und Hypnotismus muß man sich genau an die bisher ergangenen kirchlichen Erlasse halten. Steht der Fall unter keinem kirchlichen Verbote, so enthalte man sich ebenso sehr, ein derartiges Heilverfahren zu verwerfen, als es anzurathen.

7. Zur rechtzeitigen Ordnung der zeitlichen Angelegenheiten des Kranken mitzuwirken, ist ein Liebeswerk des Seelsorgers, welches seinem Berufe nicht fremd ist (Si morbus gravior vel cum periculo fuerit, aegroto suadeat, ut, dum integra mente est, rem suam omnem recte constituat, et testamentum faciat etc., Rit. Rom.). Er mahne, mit dem Testamente nicht zu zögern, vor Errichtung desselben alles deponirte oder seiner Verwaltung unterstellte Gut aus dem seinigen auszuscheiden, zur Schuldenzahlung und Restitutionsleistung die nöthigen Beträge anzuweisen, in seinen Dispositionen kein strictes Recht zu verletzen, Liebespflichten zu genügen, fromme Zwecke zum Heile seiner Seele nicht zu vernachlässigen. Er hüte sich aber, eine individuelle causa pia mit Zudringlichkeit oder in einer Weise, welche den Verdacht des Eigennutzes auf ihn werfen könnte, zu empfehlen. Noch weniger vertrete er dem Testator gegenüber die Interessen von Personen, gegen welche ihn keine stricte Gewissenspflicht bindet. Bei einem Testamente, welches zu Gunsten der Kinder oder mehrerer Verwandten gleichen Grades errichtet wird, rathe man, alle in gleicher Weise zu bedenken, um jeden Schein von Gehässigkeit zu vermeiden. Notherbrechten und Pflichttheilsberechtigungen zu genügen, ist stricte Gerechtigkeitspflicht. Was die Form des letzten Willens betrifft, so muß man zur Aufnahme durch den Notar oder je nach dem Landesgesetze durch das Gericht rathen. Ist aber Gefahr im Verzug, oder will der Testator den Inhalt desselben durchaus nicht wissen lassen, so steht nichts im Wege, daß ein mit den Formalitäten letztwilliger Dispositionen gründlich bekannter Seelsorger den letzten Willen des Testators niederschreibe behufs Uebergabe in verschlossenem Convolut durch den Testator vor zwei Zeugen an den Notar oder das Gericht. (S. d. Art. Testament.)

8. Während der Curatpriester dem Dienste der Kranken und Sterbenden obliegt, soll er die Sorge für sein eigenes Wohl, für sein Seelenheil und seine Ehre, aber auch für seine Gesundheit und sein Leben nicht außer Acht lassen. Er hat zwar die Gerechtigkeitspflicht (den Nichtcuraten bindet im Nothfalle nur die Liebespflicht), den ihm anvertrauten Seelen alle zu ihrem Heile nothwendige Hilfe selbst mit Gefahr des eigenen Lebens zu leisten, also die heiligen Sacramente der Taufe, Buße und, im Falle der Sterbende nicht mehr beichten kann, aber der Sündenvergebung wahrscheinlich dringend bedarf, auch der letzten Oelung zu spenden; ferner die heilige Wegzehrung zu bringen und dem Sterbenden im Tode beizustehen, wenn zu fürchten ist, daß derselbe außerdem nicht in der Gnade verharre (qui gerunt curam animarum, tenentur vitam exponere non tantum in extrema, sed etiam in gravi necessitate, dum alii ministri in sola necessitate extrema ad id obligantur, S. Lig. III, 27); es soll aber dabei immer alle Sorgfalt zur Verhütung des Schadens für eigene Gesundheit und Leben angewendet werden, namentlich wenn man ansteckende Kranke zu besuchen hat. Um die Weiterverbreitung einer Krankheit zu verhüten, dient möglichste Reinigung und Reinerhaltung des Kranken und fortwährende ausgiebige Lüftung des Krankenzimmers, schleunige Entfernung aller Excretionen des Kranken, genügende Desinfectionen der hierbei gebrauchten Gefäße und der Aborte u. s. w. Im Verkehr mit Personen, welche an Tollwuth, Siphilis und ansteckenden Hautkrankheiten leiden („Krebs" ist nicht darunter zu zählen), achte man darauf, daß man nicht etwa wunde Hautstellen an der Hand mit Speichel, Eiter oder anderen Excretionen des Kranken in Berührung bringe. Nicht nur bei Besprechung mit ansteckenden, sondern auch bei allen anderen Kranken vermeide man Aufnahme ihres Athems und stelle sich ihnen nicht direct (facie ad faciem) gegenüber. Während des Aufenthalts im Krankenzimmer athme man nicht durch den Mund, sondern durch die Nase. Bei Leichenbegängnissen vermeide man es nach Thunlichkeit, der über den Sarg her ziehenden Luftströmung entgegenzuathmen. Zu empfehlen ist nach jedem Besuche ansteckender Kranken ein Spaziergang, um in tiefen Zügen Sauerstoff einzuathmen, und dann Wechsel der Kleider; die gebrauchten sind an die Luft zu hängen; Gesicht und Hände sind mit einer Auflösung von einem Theil Salicylsäure in 300 Theilen Wasser zu waschen, der Mund mit desinficirender Flüssigkeit auszuspülen. Während der ganzen Zeit, in welcher er ansteckende Kranke zu besuchen hat, ist dem Priester geordnete Lebensweise sehr zu empfehlen, kräftige Nahrung, ein Glas guten Weines, Bewegung in freier Luft. Wenn nicht durchaus nothwendig, betrete man nie das Krankenzimmer im Zustande der Erhitzung und Aufregung, sei es des Körpers oder des Gemüthes; auch nicht, so lange man nüchtern ist, aber ebenso wenig während der Verdauung. Ist man selbst unwohl, so ist Besuch ansteckender Kranken nicht rathsam, insoweit die Pflicht ihn aufzuschieben gestattet. Gebrauch von Bädern ist sehr heilsam, um so mehr, wenn die Verhältnisse nicht viele Bewegung im Freien zulassen. Besonders wird die Empfänglichkeit für Ansteckung gefördert durch große Furcht vor derselben. Es ist auch kein besonderer Grund, sie zu fürchten; werden ja doch die Aerzte auch nur selten angesteckt. Im Bewußtsein und in der Freudigkeit des heiligen Berufes, im Hinblicke auf das göttliche Opferlamm und im Vertrauen auf Gott wird es dem Priester nicht schwer sein, solche Furcht zu unterdrücken. (Vgl. die Vorbemerkungen im Rituale Romanum zu den einschlägigen Abschnitten; ferner Lohner, Instructio practica tertia, de conversatione apostolica, ed. IV, Diling. 1721; Benger, Pastoraltheologie III, § 181; Ott, Vademecum für den Priester am Krankenbette, 6. Aufl., Regensb. 1882; M. Macher, Pastoral-Heilkunde für Seelsorger, 2. Aufl., Augsburg 1843; Kapellmann, Pastoralmedicin,

6. Aufl., Aachen 1887; Stöhr, Handbuch der Paſtoralmedicin, 3. Aufl., Freiburg 1887; Olfers, Paſtoralmedicin, Freiburg 1881.) [Pruner.]

Krantz, Albert, Kirchenhiſtoriker am Ausgange des Mittelalters, ſtammte aus einer angeſehenen Familie in Hamburg. Er beſuchte, um ſich zu bilden, viele Univerſitäten, und wurde um das Jahr 1490 zum Doctor des canoniſchen Rechts und der Theologie ernannt. Seit dem Jahre 1482 war er Rector an der Akademie zu Roſtock, wo er eine geraume Zeit Theologie und canoniſches Recht lehrte. In ſeine Vaterſtadt Hamburg zurückgekehrt, wurde er daſelbſt 1492 Lehrer der Theologie, Domherr und Syndicus. Er wurde in verſchiedenen Angelegenheiten ſeiner Vaterſtadt verwendet, die er alle mit ebenſo viel Einſicht als Eifer beſorgte. Er war Schiedsrichter in Streitfragen, ein Helfer für alle Armen und ein Vorbild des Capitels. Von dieſem wurde er zum Decane erwählt und bekleidete dieſe Stelle bis zu ſeinem am 7. December 1517 erfolgten Tode. Es wird berichtet, daß er, ſelbſt ein für Reformation der Kirche begeiſterter Mann, noch vor ſeinem Ende von dem Unternehmen Luthers vernommen, darüber aber ſeine Mißbilligung in den Worten ausgeſprochen habe: „Bruder, Bruder, gehe in deine Zelle und ſprich: Erbarme dich meiner, o Herr!“ Die Schriften des geachteten Mannes beziehen ſich meiſt auf die Kirchengeſchichte des Nordens. Sie beginnen mit dem Jahre 780 n. Chr. oder mit Karl dem Großen und gehen bis zu dem Jahre 1504. Das wichtigſte und bekannteſte ſeiner Werke iſt: Metropolis sive Historia ecclesiastica Saxoniae, Francof. 1575. 1590. 1627. Das Werk umfaßt in zwölf Büchern die Kirchengeſchichte des Erzbisthums Hamburg und Bremen, ſowie der damit verbundenen Bisthümer in Niederſachſen und Weſtfalen. Ferner ſchrieb er Historiae Saxonicae libri XIII, Colon. 1520, Francof. 1575; deutſch von Anſelm Faber, Leipzig 1563, fortgeſetzt von Dav. Chyträus, Wittenberg 1585; Wandalia sive Historiae Wandalicae l. XIV, Colon. 1600, Francof. 1619; deutſch von Stephan Macropus, Lübeck 1600; Chronicon aliarum gentium septentrionalium sive regnorum Daniae, Sueciae, Norvegiae, Francof. 1575; deutſch Straßb. 1545. Dieſen Schriften, welche auf ſorgſamen archivaliſchen Forſchungen beruhen, wird eine ſcharfe und ſichtende Kritik nachgerühmt; doch geräth der Verfaſſer nicht ſelten bei der Unterſuchung des Urſprungs der Völker auf Irrwege. Die in der Kirche, für deren Erhebung er den lebendigſten Eifer bethätigt, gegen Ende des Mittelalters eingeriſſenen Mißbräuche hebt er mit zu grellen Farben hervor. Er ſelbſt hat an keines dieſer hiſtoriſchen Werke die letzte Hand angelegt; die erſt lange nach ſeinem Tode erfolgten Druckausgaben wurden theils wegen einzelner ſeiner Aeußerungen, hauptſächlich aber wegen der von den proteſtantiſchen Herausgebern beigefügten Vorreden und Randnoten auf den Index geſetzt mit der Bezeichnung donec corrigantur. (Vgl. J. A. Fabricius, Memoriae Hamburgenses, Hamb. 1710, II, 785 sq.; J. Moller, Cimbria literata, Havn. 1744, I, 315 sq. III, 376 sq.; Reuſch, Der Index, I, Bonn 1883, 307 f.) [Fritz.]

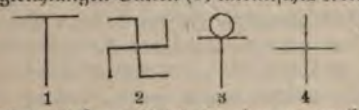
Kraus, Johann Baptiſt, O. S. B., Fürſtabt von St. Emmeram und Schriftſteller, wurde zu Regensburg am 12. Januar 1700 geboren, legte daſelbſt zu St. Emmeram am 16. November 1716 Profeß ab und fand an dem bekannten aſcetiſchen Schriftſteller P. Kaspar Erhard einen vortrefflichen Lehrer. Um in den Sprachen, der hiſtoriſchen Kunſt und Theologie noch mehr ausgebildet zu werden, ward er für etliche Jahre nach Paris zu den Maurinern geſandt. Nach ſeiner Rückkehr erhielt er 1724 die Prieſterweihe und wurde theils als Seelſorger, theils in anderen Geſchäften des Kloſters verwendet. Jeden freien Augenblick benutzte er nach Mauriner Art zu wiſſenſchaftlicher Forſchung und Abfaſſung nützlicher Bücher, ſtets mit praktiſcher Tendenz, nach dem Bedarf ſeines Amtes oder der Zeitverhältniſſe. So gab er 1733 die „Auslegung chriſtkatholiſcher Lehr“ nach Benigne Boſſuet heraus und 1738 den „Sittenkatechismus“ nach P. Kaspar Erhard. Seine Frömmigkeit, Gelehrſamkeit und Geſchäftskenntniß ließen ihn als würdig erſcheinen, nach dem Tode des Fürſtabtes Anſelm Godin zu deſſen Nachfolger am 24. October 1742 gewählt zu werden. Er hatte bei den Maurinern gelernt, daß die Mönche ihren Stand gut halten, wenn ſie namentlich auch wiſſenſchaftlich recht thätig ſind. Daher öffnete er ſeinen Mitbrüdern die ſeit Langem geſammelten Schätze der klöſterlichen Bibliothek, gab ihnen 1748 einen vollſtändigen Katalog aller Bücher und Handſchriften derſelben in 4 Bänden gedruckt in die Hand und ging durch Herausgabe vieler Schriften mit gutem Beiſpiele voran. In der Geſchichte ſeines eigenen Kloſters war er ſehr bewandert und veröffentlichte 1752 eine neue (4.) verbeſſerte und bis zu ſeiner Zeit fortgeſetzte Auflage der Ratisbona monastica, die Fürſtabt Cöleſtin Vogl 1650 in erſter Auflage hatte erſcheinen laſſen; Kraus fügte den Liber probationum mit 285 Urkunden-Abdrücken und den Appendix mit 22 Siegeltafeln hinzu. Er ſammelte die Namen aller Religioſen ſeines Kloſters ſeit 1278 ſammt Notizen und gab dieſe im Catalogus religiosorum professorum mon. S. Emm., Ratisb. 1744, heraus (das urſprünglich dazu angelegte Manuſcript befindet ſich in Metten). Außer anderen bezüglichen Abhandlungen (z. B. Bericht von den heiligen Leibern, welche im Kloſter St. Emmeram aufbewahrt werden, Regensburg 1761) ſchrieb er für ſein Kloſter, deſſen Alter, Freiheit und Exemtion fünf Abhandlungen (1755 und 1756), um die hyperkritiſchen Behauptungen, welche P. M. Hanſiz aufgeſtellt hatte, zu entkräften, beſonders De ortu et libertate Mon. S. Emmer. und De exemtione et libertate imper. Mon. S. Emmer. Doch blieb ſeine Sorge und Thätigkeit nicht auf ſein Kloſter

beschränkt; er mußte schon als Reichsfürst sich um die öffentlichen Angelegenheiten der Kirche und des Staates bemühen, bekämpfte die auftauchenden irrigen Auslegungen mancher Punkte des westfälischen Friedensschlusses, besonders über die Frage, wie das Exercitium religionis in subditos zu handhaben sei, wenn der Landesfürst das Glaubensbekenntniß wechsle, sowie über die Wirkungen des Normaljahres 1624; über diese Fragen gab er neun Schriften (1758—1760) heraus. Andererseits trat er der Frage näher, wer das Büchlein von der Nachfolge Christi verfaßt habe, und gab 1762 zwei Abhandlungen heraus, worin er gegen Eusebius Amort für die Auctorschaft Gersens eintrat. In dieser Art wissenschaftlich und geschäftlich ungemein anregend, förderte er die Studien und die Disciplin bei den Seinigen und hatte neben anderen trefflichen Männern sich auch in Froben Forster, dem Bearbeiter einer neuen guten Ausgabe der Werke Alcuins, einen tüchtigen Nachfolger herangebildet, als er am 14. Juni 1762 durch einen allzu frühen Tod den Seinigen entrissen wurde. Seine Schriften sind am besten zusammengestellt bei Aug. Lindner, Die Schriftsteller des Benedictinerordens in Bayern seit 1750, Regensburg 1880, I, 52—55, wo auch die Quellen für die Nachrichten über sein Leben angegeben werden. [Braunmüller O. S. B.]

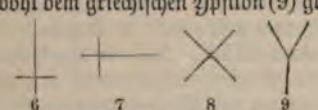
Krell, Nicolaus, s. Kryptocalvinisten.

Kremsmünster (Cremifanum), berühmte Benedictinerabtei an dem kleinen Flusse Krems im Lande ob der Enns, hat den um das Christenthum hochverdienten Herzog Thassilo II. von Bayern zum Stifter (s. d. Art. Bayern). Die Stiftung fällt in das Jahr 777 oder 778. Die nächste Veranlassung dazu soll der Tod Gunthers, des Sohnes Thassilo's, der auf der Jagd durch einen Eber umgekommen sei, gewesen sein; doch geschieht hiervon in der Stiftungsurkunde keine Erwähnung, sondern darin heißt es, Thassilo habe diese Abtei errichtet und dotirt, um der Hölle zu entgehen und mit Christo die Wohnung im Himmel zu erhalten, wie auch seine Vorgänger Kirchen und Klöster gestiftet hätten. Von allen Stiftungsurkunden Thassilo's ist die von Kremsmünster die feierlichste, und die darin ausgesprochene Dotation mit Land und Leuten (zum Theil Slaven) von der Trasen bis an die innere Enns eine der reichlichsten. Die ersten Mönche, mit welchen Kremsmünster besetzt wurde, waren aus dem berühmten Kloster Niederaltaich in Niederbayern, zwölf an der Zahl; als erster Abt wird in der Stiftungsurkunde Fatericus genannt. Noch bewahrt das Stift ein Geschenk Thassilo's, den sogen. „Stifterbecher" aus Kupfererz, von Außen mit Silber belegt, theilweise ciselirt und vergoldet, mit Abbildungen Christi und der Heiligen geziert und am untern Rand die Umschrift tragend: Tassilo Dux Fortis Livtpirc Virga Regalis; daraus pflegten die Stiftsherren am sogen. Stiftertag (11. December) zu trinken. An diesem Tage wurde auch bis 1772 eine Spende vertheilt, zu welcher öfter an 30 000 Menschen zusammenströmten und 100 Ochsen geschlachtet wurden. Karl der Große bestätigte 791 die Besitzungen des Stiftes, und er wie seine Nachfolger fügten noch neue Schankungen hinzu. Bald errang Kremsmünster sowohl infolge seines ausgedehnten Besitzes wie seiner Thätigkeit unter den zur Diöcese Passau gehörigen Stiften den ersten Platz, so daß zur Zeit Bernhards des Norikers die Senioren zu Kremsmünster behaupteten, die Aebte dieses Stiftes hätten in Abwesenheit der Bischöfe von Passau auf Antrag des Capitels in spiritualibus vicarirt. Nachdem das Stift auch im Lande unter der Enns, wo ihm Karl der Große zum Behufe der Colonisation und Verbreitung des Christenthums nach Besiegung der Avaren Besitzungen geschenkt hatte, dem Schankungszweck entsprochen, wurde es im 10. Jahrhundert durch die Einfälle der Ungarn zerstört, und die Ordensleute wurden zerstreut. Unter Herzog Arnulf von Bayern (gest. 937), der die Güter der Klöster zwischen sich, den Bischöfen, den Grafen und seinen Dienstmannen vertheilte, kamen die Besitzungen von Kremsmünster und anderen Stiften an den Bischof von Passau. Im J. 1007 brachte es der heilige Abt Gotthard (s. d. Art.) von Niederaltaich bei dem Kaiser Heinrich II. und bei Bischof Christian von Passau dahin, daß das Klostergebäude zu Kremsmünster wieder hergestellt, und daß den Mönchen, welche sich in demselben sammelten, ein Abt, und zwar in der Person Gotthards selbst gegeben wurde. Dieser richtete nun wieder Alles nach der Regel des hl. Benedict ein und fand hierin, wie er selbst in einem Schreiben an das Kloster Tegernsee, das er nebst anderen Klöstern ebenfalls reformirt hatte, berichtet, bei den Mönchen alle Verehrung, Liebe und Willfährigkeit. Daß Gotthard zu Kremsmünster auch die Liebe zu Kenntnissen und Wissenschaften anfachte, sieht man aus dem Schlusse des erwähnten Schreibens: Mittite nobis librum Horatii et epistolas Tullii (Mabill., Vet. Analecta, Parisiis 1723, 435). Im J. 1012 ging Gotthard wieder nach Niederaltaich zurück; seitdem stand bis 1040 dem Stifte Kremsmünster der aus Niederaltaich gekommene Abt Sigmar vor. Von diesem Abte besitzt man ein Inventar des ziemlich magern Kirchenschatzes, den er bei dem Antritt der Abtei vorfand, nebst einem Kataloge der damals im Kloster vorhandenen Bücher, die über 60 Bände betrugen; sowohl unter ihm wie auch unter seinem Nachfolger Gerard (1040—1050) erhielten die Sacristei und Bibliothek einen Zuwachs (Pez, Script. rer. Austr., Lips. 1725, II, 57). Merkwürdig ist, daß schon der Abt Erenbert I. (seit 1050) den Gebrauch der Infel erhielt. Unter dem Einflusse der Zeitverhältnisse trat nach Erenberts Tod ein schlimmer Verfall der klösterlichen Disciplin ein; die Mönche von Kremsmünster, erzählt der anonyme Biograph des seligen Bischofs Altmann von Passau, lebten weltlicher als die Weltleute, fröhnten allen Lastern, verschleuderten

ein diesem Werkzeuge ähnliches Bild oder graphisches Zeichen (crux exemplata), welches entweder ein einfaches, nacktes Kreuz (crux simplex) darstellt oder mit dem Bilde des Welterlösers geziert ist (imago crucifixi); endlich ein christliches Symbol als Mittel und Form einer privaten oder liturgischen Segnung (crux usualis, signum crucis). Nach der Form unterscheidet man a. lignum oder crux simplex, σκόλοψ, den einfachen, oben zugespitzten Pfahl, an welchem der Verurtheilte mit auf den Rücken gebundenen Händen befestigt oder mit nach oben gestreckten Händen angenagelt oder auch in der Weise angespießt wurde, daß der spitze Pfahl von unten durch den Leib gestoßen erschien (affixio, impalatio, infixio, σκόλωψις); zuweilen crux acuta genannt. (Vgl. Seneca, Epist. 101, 14, De morte Senecionis; id. Consolatio ad Marciam c. 20.) — b. In der spätern Zeit bestand das Kreuz meist aus zusammengesetzten Balken (stipes et patibulum) und man unterschied: crux commissa (Fig. 1) oder Antoniuskreuz, falls unter letzterem nicht etwa das Swastikakreuz (2) oder das ägyptische Henkelkreuz (3) zu verstehen ist; crux immissa, Passionskreuz, entweder mit gleichlangen Balken (4, griechisches Kreuz) oder mit ungleichlangen Balken (5, lateinisches Kreuz); umgekehrt als Kreuz Petri (6) oder wagerecht (7) als Kreuz des Apostels Philippus, endlich die crux decussata (8) oder das Andreaskreuz, dessen älteste Form wohl dem griechischen Ypsilon (9) gleich war,

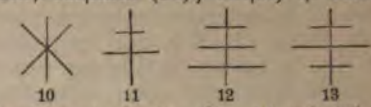


1 2 3 4 5



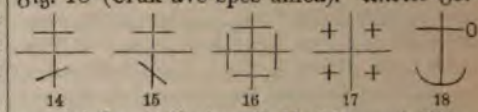
6 7 8 9

entsprechend dem hebräischen ץ (Gen. 3, 1—3, und Jos. 8, 29, wo die LXX ξύλου διδύμου hat). Diese Form des Kreuzes ist auch in der Liturgie noch beibehalten bei der Weihe des Taufwassers, wo der Priester in dieser Figur das Wasser anhaucht. Neuere Commentatoren sehen darin irrthümlich den griechischen Buchstaben Ψ (vgl. Missale Rom. Bened. Fontis, post verba Descendat in hanc etc.; K. Schrod im Pastor bonus, Trier 1889, 169 ff.). Zuweilen hatte das Kreuz auch die Form der Fig. 10, so nach Cod. 26 des Merton College in Oxford und Cod. Harleian 3049, fol. 136 des Britischen Museums. — c. Das sog. lateinische Kreuz wird durch Verdoppelung des Querbalkens zum lothringischen, erzbischöflichen oder Patriarchalkreuz (11) und durch Verdreifachung zum päpstlichen Kreuz (12). Eine eigenthümliche Form hat das Kreuz bei den Russen, bei denen entweder von den Armen des Doppelkreuzes Ketten herabhängen oder ein dritter Querbalken unten hinzugefügt ist; der oberste erinnert an die Inschrift, der mittlere bildet die antenna oder das patibulum zum Befestigen der Hände, der untere soll das sedile oder staticulum, Sitzpflock, oder auch das suppedaneum, Klotz, worauf die Füße angenagelt wurden, darstellen (13); vielfach ist damit das



10 11 12 13

Andreaskreuz verbunden (Fig. 14 und 15). Das sog. griechische Kreuz ist als heraldisches Zeichen vervielfältigt, wie Fig. 16 und 17 zeigt, oder wird mit dem Symbol der Hoffnung verbunden, wie Fig. 18 (Crux ave spes unica). Andere Formen bei Kraus, Realencykl. II, 225, und Münz, Archäol. Bemerkungen über das Kreuz, Frankfurt 1867.



14 15 16 17 18

I. Das Kreuz in der vorchristlichen Zeit: 1. als Werkzeug der Todesstrafe; a. bei den Heiden. Die grausame Strafe der Kreuzigung, d. h. des Aufhängens oder Aufspießens lebender Menschen an einen Pfahl, damit sie durch langsam tödtenden Schmerz sterben, scheint ihren Ursprung im fernsten Orient bei den despotischen Assyrern zu haben. Die Erben dieses an blutige Kriegen und Morden gewöhnten Volkes, Babylonier, Meder, Perser, überkamen mit der übrigen Erbschaft auch jenes unmenschliche Strafverfahren (Layard, Nineveh und seine Ueberreste, deutsch von Meißner, Leipz. 1850, S. 379 nebst Fig. 58). Für die Kreuzigung oder Pfählung als altassyrische Sitte vgl. Diodor (2, 1), als babylonische Herodot (3, 159); bei den Medern bestand sie nach Herodot (1, 128); bei den Persern nach Herodot und Ktesias (Herod. 3, 125; 4, 43; Ctesiae Excerpt. 5; vgl. Esth. 7, 9); bei den Indern nach Diodor (2, 18) und bei den turonischen Skythen nördlich von Medien nach Justin (2, 5). Besonders häufig ward die Kreuzesstrafe bei den von Phönicien ausgegangenen Carthagern angewandt (Polyb. 1, 24, 6; Valer. Max. 3, 3; Silius Ital. 2, 343. Bezüglich eines punischen Sklaven vgl. Plautus, Miles glor. 2, 4, 19; bezüglich der Barkäer in Cyrenaica Herod. 4, 202). Auch in Aegypten war sie zur Zeit der Patriarchen nicht unbekannt (Gen. 40, 19—23; 41, 13); Berichte aus der Zeit der Ptolemäer geben Justin (Hist. 30, 2) und Manetho (Apotelesm. 4, 197 sq.). Bei den Briten erscheint sie zu Nero's Zeit (Tacit., Annal. 14, 33), bei den Friesen schon zu Tiberius' Zeiten eingebürgert (Tacit., Ann. 4, 72). Die Griechen und Macedonier, welche seit Alexander d. Gr. in recht barbarischer Weise das Kreuz anwandten, hatten den Brauch im Orient kennen gelernt und hielten ihn namentlich den Kriegsgefangenen und Sklaven gegenüber aufrecht, deren Leben für nichts galt (Sophocl., Antig. 309; Diodor. 14, 53). Alexander ließ nach der Einnahme von Tyrus 2000 Bewohner an's Kreuz nageln (Curt. 4, 4, 19). Am zahlreichsten fließen die

Nachrichten über die Kreuzigung bei den Römern, deren peinliches Gerichtsverfahren aus Schriftstellern und Monumenten genau bekannt ist (vgl. Montfaucon, L'Antiquité expliquée V, 235). Wann die Römer den Gebrauch der Kreuzigung eingeführt, läßt sich nicht mit Bestimmtheit angeben. Sicher ist nur, daß in den ältesten Zeiten des Römervolkes, in der Periode der alten Bürgertugend, die Todesstrafe überhaupt selten und insbesondere von aller blutigen Quälerei frei war. Wenigstens rühmen Livius (1, 28) und Plutarch (Coriol. 24) die Milde der Strafen bei den alten Römern. Der Unglücksbaum (arbor infelix, infelix lignum; Seneca, Ep. 101), an welchen Tullus Hostilius den tapfern Horatier hängen ließ (Liv. 1, 26), war entweder ein wirklicher Baum oder eine Art Galgen mit einer Schlinge zum Erhängen oder Erdrosseln (caput obnubito, reste suspendito, l. c.), wie in unseren Tagen der Tod „durch den Strang" erfolgte. Was Plinius (Hist. nat. 36, 15, alias 36, 24, 3) und Cicero (Pro Rabir. perd. 4) über Tarquinius Priscus und Tarq. Superbus berichten, Aufhängen der arbeitsscheuen Werkleute der cloaca maxima an Pfähle (crucibus), ist erst an den Leichnamen der vorher Getödteten geschehen als novum et inauditum, weil es an römischen Bürgern geschah, denn die Kreuzigung war die entehrende Strafe der Sklaven (Horat., Sat. 1, 3, 82; Juvenal. 6, 219; Plaut., Mil. glor. 2, 4, 19). Das Aufhängen der Getödteten zum warnenden Beispiel geschah auch später noch, z. B. durch Cäsar an den Leichnamen der Seeräuber (Sueton., Caes. 74). Es ist wohl anzunehmen, daß die Römer erst seit ihrer Berührung mit Völkern, bei denen das Kreuz bereits in Gebrauch war, z. B. zur Zeit der punischen Kriege im 3. Jahrhundert v. Chr. oder beim Zusammenstoß mit den Macedoniern und Syriern um's Jahr 160, die unmenschliche Strafart der eigentlichen Kreuzigung einführten, also in der Zeit, da nach den Triumphen über Hannibal und Carthago, Philipp von Macedonien und Antiochus den Großen Rom aufhörte, Sitz der guten Sitte, Mäßigkeit und Arbeitsamkeit zu sein. Nach Einigen wäre sogar der Stamm des lateinischen Wortes crux, den man vergeblich im Griechischen gesucht, im Punisch-Phönicischen zu finden (Fulda, Das Kreuz, Breslau 1878, 56 u. 112). Ueber die Einrichtung der Marterhölzer und das Verfahren bei der Kreuzigung insbesondere nach römischer Sitte s. d. Art. Kreuzigung.

b. Bei den Juden war durch das Gesetz Mosis die Vollstreckung der Todesstrafe gemildert und geregelt, und somit der Verurtheilte jeder launenhaften Willkür des Richters oder Henkers entzogen. Die üblichen Formen der Hinrichtung waren Steinigung, Erdrosselung und Tödtung durch das Schwert; der Feuertod war äußerst selten. Wenn Num. 25, 4 angeordnet wird, daß die zum Götzendienst abgefallenen Obersten an Pfählen (in patibulis) aufgehängt werden sollen, und Josue canaanitische Könige an Pfählen (patibulo, cruce, super stipites) aufhängen läßt (Jos. 8, 29; 10, 24 ff.; vgl. Deut. 21, 22), so ist damit höchst wahrscheinlich nicht die eigentliche Kreuzigung, sondern das Aufhängen der bereits Getödteten gemeint, da die „Leichen" noch vor dem Abend wieder herabgenommen werden mußten. Die nach 2 Sam. 21, 6 ff. und 1 Esdr. 6, 11 u. Esth. 7, 10 (vgl. 8, 7 u. 9, 25) erfolgte Hinrichtung mag immerhin eine regelrechte Kreuzigung gewesen sein, da sie von Heiden vorgenommen wurde. Die Septuaginta und Vulgata übersetzen zwar bei den Stellen 2 Sam. 21 und Jos. 8 das hebräische עץ mit ξύλον δίδυμον und crux, wobei sie wohl an die entstellende Scheußlichkeit einer ächt orientalischen Kreuzigung gedacht; es darf indeß angenommen werden, daß die Uebersetzer damit die Anschauungen ihrer Zeit in den Text hineingetragen haben, denn nach dem mosaischen Gesetze durfte die Strafe niemals den Menschen „bis zum Scheusal" entstellen und der Volkscharakter nicht durch den Anblick blutiger Mißhandlung zur Grausamkeit aufgestachelt werden. Die Kreuzigung mit ihren Martern scheint bei den Juden erst Eingang gefunden zu haben, als die syrischen Könige mit ihrer Grausamkeit und heidnischen Sitte das Volk bereits verderbt hatten. Gleichwohl findet sich 1 Mach. 9, 60—61 noch ein Beweis dafür, daß die besser Gesinnten im Volke der edeln Maßhaltung und dem einfachen Verfahren der alten Zeit selbst nichtswürdigen Verräthern und Erzbösewichtern (principes malitiae) gegenüber den Vorzug gaben. Das schreckliche Verfahren Davids gegen die Ammoniter (2 Sam. 12, 31 und 1 Par. 20, 3) und Amasias' gegen die Edomiter (2 Par. 25, 12) läßt sich nur durch den auflodernden Zorn des Kriegsgetümmels und des Schlachtgewühls gegenüber verrätherischen Feinden erklären, die sich Gleiches und noch weit Schlimmeres erlaubt hatten; es waren keine Acte regulärer Justiz. Eine Kreuzigung als kriegsrechtliche Execution wird von dem machabäischen Könige Alexander I. Jannäus berichtet, welcher nach der Einnahme von Bethome 800 der gefangenen Juden an's Kreuz schlagen ließ (Flav. Jos., Antiq. 13, 14, 2; vgl. Bormitius, De cruce num Ebraeor. supplicium fuerit, Viteb. 1644). Das Wort עץ, welches den Baum des Lebens im Paradiese (Gen. 2 u. 3) bedeutet und auch zur Bezeichnung des von Menschen verfertigten Todeswerkzeuges gebraucht ist, erlaubt vielleicht einen Schluß auf die Form des in Palästina für die Hinrichtungen üblichen Kreuzes (vgl. Clos, Das hebräische Ez die historische Form des Kreuzes Jesu Christi, Augsburg. Postzeitung, Januar und Februar 1888, Beil. 1—7). — Ueberall bei Heiden und Juden war sonach die Kreuzesstrafe ein Act der höchsten Grausamkeit, einer überaus qualvollen Tödtung. Falls man den Gekreuzigten nicht den „Gnadenstoß" gab, um sie schneller zu tödten, blieben sie drei bis acht Tage zwischen Himmel und Erde hängen, bis Hunger,

Elend, Schmerz oder wilde Thiere und Insecten ihrem Leben ein Ende machten (vgl. Martyrol. Rom. 3. Maii). Jedenfalls aber, auch wenn die Kreuzigung an den Leichnamen bereits erwürgter Verbrecher vorgenommen wurde, war sie immer gleichbedeutend mit der Schmach größter Beschimpfung oder Verfluchung. Das Kreuz war den Alten servitutis extremum summumque supplicium (Cic. Verr. 5, 66, 169); crudelissimum teterrimumque supplicium (l. c. 165, vgl. 170). Auch der hl. Paulus bezeichnet dasselbe als das höchste Maß von Schändung und Fluch im Sinne der Juden (Maledictus omnis qui pendet in ligno; Christus factus est pro nobis maledictum. Gal. 3, 13; vgl. Phil. 2, 8. Hebr. 2, 9).

2. Das Kreuz als Emblem in der vorchristlichen Zeit. Dilettantische Behandlung dieses Gegenstandes und kritikloser Hypothesenbau von Seiten französischer wie deutscher und englischer Schriftsteller haben die Frage nach der Bedeutung der in vorchristlicher Zeit bei Heiden und Juden anzutreffenden Kreuzembleme eher verwirrt als aufgeklärt. Namentlich ist die Hypothese, der christliche Kreuzcultus sei nur die im 3. oder 4. Jahrhundert stattgehabte Adoption eines außerchristlichen altheidnischen Emblems zur bleibenden Symbolisirung des christlichen Glaubens, womit dann der rationalistischen Idee vom Christenthum als einer reifen Frucht des gebildeten Heidenthums die Wege geebnet werden sollen, absolut unhaltbar, ja eine historische Ungeheuerlichkeit. Andererseits kann jedoch nicht geläugnet werden, daß das Kreuz in der vorchristlichen Zeit, obschon es in den weitaus meisten Fällen bloß architektonische oder stilisirte Nachbildung von Naturobjecten (plastisches, malerisches Ornament) ist, doch in einigen Fällen eine tiefere Bedeutung hat, und daß eine gewisse typisch-prophetische Beziehung, irgend ein Symbolismus den in der Naturreligion wie in der heidnischen Verirrung und dem positiven Judaismus häufig vorkommenden Kreuzen, „Bäumen" und Kreuzemblemen nicht ganz abgesprochen werden kann.

a. Bei den Heiden findet sich das Kreuz als decoratives Zeichen auf Grund einer einfachen geometrischen Figur, worauf allerdings schon die primitivste Idee einer Ornamentation kommen mußte (Beispiele aus alten Monumenten stehen in den unten bezeichneten Werken über griechische und römische Archäologie). Als kosmisches oder kosmogonisches Zeichen galt in Aegypten das sogen. Henkelkreuz oder der Nilschlüssel, crux ansata (Fig. 19), und in Vorderasien das Sonnenrad (20), als Variation oder Vereinfachung und abkürzende Form auch wie Fig. 21. Zugleich galt dieses ägyptisch-asiatische Zeichen als Symbol „des künftigen Lebens", wie die der Hieroglyphen kundigen Aegypter bei der Zerstörung des Serapistempels zu Alexandrien unter Theodosius im J. 390 oder 391 der verwunderten Menge erklärten; nach Anderen sollte der lebenspendende Osiris oder gar die befruchtende zeugende Kraft (Phallusdienst) damit bezeichnet werden. (Vgl. Marcianus Capella, De nuptiis Mercurii et philol. 2, 191; Macrob., Saturn. 1, 20; Clemens Alex., Strom. 5, 4, Ἥλιον γοῦν γράψαι κτλ.; Socrates, H. E. 5, 17; Sozom. 7, 15; Theodoret. 5, 22; Rufin. 2, 26 ad 29; Brugsch, Hieroglyph. Grammatik, Leipzig 1872; Zöckler, Das Kreuz Christi; Gütersloh 1875, 7 ff.) — Besonders lehrreich sind die Ausführungen über das hieratische Tau Oth-Aleph und die entsprechenden Hieroglyphen und Buchstaben der alten Aegypter und heutigen Kopten, sowie der Chinesen, und über das altindische Kreuzemblem als „Mittelpunkt der Welt", bei A. v. Thimus, Die harmonikale Symbolik des Alterthums, Köln 1868 (namentlich 93 bis 106. 172—180, ferner 211. 316 u. 332—335. Vgl. Wilkinson, Customs of the ancient Egyptians IV, 341). In Vorderasien, zumal Phönicien und weiter in Assyrien trifft man häufig das Kreuz als Sinnbild der allbeherrschenden und allbelebenden Naturmacht der Sonne, „Zeichen des Lebens", oder auf der Brust altassyrischer Königsbilder als „Zeichen ihrer Herrscherwürde" prangend (Botta, Monuments de Ninive II, 158; Lajard, Observations sur l'origine et la signification du symbole appelé la croix ansée, Paris 1847; und The prechristian Cross, Edinburgh Review 1870, Jan. 234—272). Bei den Buddhisten Indiens kommt das religiöse Kreuzessymbol in verschiedenartiger Gestalt und Bedeutung vor; insbesondere das Swastikakreuz als Schiboleth des „westlichen Paradieses" und ein ähnliches als „Baum der Wissenschaft" (Edinb. Review l. c.; Ernst J. Eitel, Buddhism, its historical, theoretical and popular Aspects, London 1873; J. Fergusson, Rude Stone Monuments in all countries, London 1872). Ueber das Kreuz als Ornament oder Symbol in Kleinasien vgl. Schliemann, Trojanische Alterthümer, Leipz. 1874, 72. 111 ff. 142 und Atlas, Taf. 1 ff. 19. 125. 142; Derſ., Troja, Leipz. 1884, 132 ff. Ueber Kreuze bei den altamerikanischen Völkern, wo ⊤ Regen und Regengott, den Lebensspender, bedeutet (die wagrechte Linie als Himmelssphäre oder Decke, die senkrechte als herabfallender Wasserstrahl gedeutet), wie bei den Aegyptern, wo in ☥ die wagrechte mit dem Kreis die Sonne, die senkrechte den Strahl bedeuten soll, vgl. Brinton, Myths of the New World, New York 1869; Arthur Schott in der Zeitschr. Ausland, 1871, 900 ff.; ferner G. Squier, The Serpent Symbol in America, Edinburgh Review l. c. 233; Rich. Lepsius, Lettre à M. le professeur H. Rosellini sur l'Alphabet hiéroglyphique, Rome 1837, 73—85, Table A; Montfaucon, L'Antiquité expliquée, Paris

19 20 21

1722, II, 2, 277 ss. — Ueber Runenschrift und Kreuzsymbole bei den alten Galliern, Germanen und nordischen Völkern vgl. Lelewel, Études numismatiques, bei Rauch, Einheit des Menschengeschlechts, Augsburg 1873, 321 ff.; Stephens, The old Northern Runic Monuments, Lond. 1860; Jac. Grimm, Deutsche Mythologie, 2. Aufl., II, 758. Ob der von der Schlange Nidhögr an seinen Wurzeln benagte Weltbaum Ygdrasil der Germanen und Nordländer hierher gehört (Zöckler a. a. O. 83), ist fraglich. Ueber den Baum als Zeichen des Lebens und Segens oder des Fluches bei verschiedenen Heidenvölkern vgl. Lüken, Traditionen des Menschengeschlechts, 2. Aufl., Münster 1869, 71 ff. und 306 ff.; Mortillet, Le signe de la Croix avant le Christianisme, Paris 1866 (nicht immer zuverlässig); überschwänglicher ist Haslam, The Cross and the Serpent, Oxford 1849, und vollends Bunsen, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen und die Entstehung des Kreuzsymbols der christlichen Kirche, Berlin 1876; besser ist Alger, History of the Cross, Boston 1858. Weitere hierher gehörige Literatur bei Kraus, Realencyklop. II, 224 u. 225, wozu noch folgende neueste Erscheinungen anzufügen: Hochard in den Annales de la faculté catholique, Bordeaux 1886; Gaston Boissier, Promenades archéologiques, 5e éd., Paris 1887, 126 ss.; Ansault, Sur le culte de la Croix avant Jésus-Christ, im Correspondant 25e Octobre, Paris 1889; C. de Harlez, Le culte de la Croix avant le Christianisme, in der Zeitschr. Science catholique, 4e année, Paris et Lyon 1890, Février.

b. Bei den Juden als Trägern der geoffenbarten Religion und der „Verheißungen künftiger Güter" gab es seit den Tagen des Gesetzgebers Moses und bereits seit der Uroffenbarung mancherlei Vorbilder und Symbole des Kreuzes Christi und seiner heilbringenden Kraft. Vor Allem gehört hierher der Baum des Lebens inmitten des Paradieses und der Baum der Erkenntniß (Gen. 2, 9; 3, 22 u. 24). Klarer noch und durch die vom Herrn selbst (Joh. 3, 14) gegebene Erklärung authentisch beglaubigt ist die Typik der durch Moses in der Wüste an einem Holze erhöhten ehernen Schlange auf das Kreuzopfer Christi, das die Welt vom Verderben der Sünde und dem tödlichen Biß der höllischen Schlange heilen sollte (Num. 21, 8—9; vgl. σύμβολον σωτηρίας, Weish. 16, 6). Später brachte das Volk diesem Symbol götzendienerische Ehren und Rauchopfer, ähnlich wie die canaanitischen Völker einen abgöttischen Baum- und Schlangencultus trieben, weßhalb König Ezechias das Bild und den zugehörigen Hain zerstören ließ (4 Kön. 18, 4). Ferner muß der Stab des Moses, mit dem er die Wasser des rothen Meeres theilte (Ex. 14, 16), den Felsen schlug, daß er Wasser gab (Num. 20, 8 ff.; Petra autem erat Christus, 1 Cor. 10, 4), und in dessen Kraft er über Amalek siegte (Ex. 17, 9 ff.), und der geradezu virga Dei genannt wird (Ex. 4, 20 und 17, 9; vgl. 14, 16 und 17, 5); sowie auch das Holz, welches bitteres Wasser in süßes verwandelt (Ex. 15, 25), als Typus des Kreuzes angesehen werden. Auch das in Kreuzesform an den Bratspieß gesteckte Paschalamm und die Lesart des Ps. 95: Dominus regnavit a ligno (ἀπὸ τοῦ ξύλου), in der Itala und manchen griechischen Handschriften (vgl. Thalhofer, Liturgik I, 287 und Erklärung der Psalmen, 5. Aufl., 575) werden von den Vätern (bei Zöckler S. 93, Anm. 1 aufgezählt) als Vorhersagung des Opfertodes wie des Triumphes Christi am Kreuze aufgefaßt. Als besonders bedeutungsvoll galten von jeher Ps. 21, 18: Foderunt manus meas et pedes meos (vgl. darüber den Art. Kreuzigung) und die Stelle bei Ez. 9, 4: Signa thau super frontem virorum gementium et dolentium super cunctis abominationibus, quae fiunt in medio ejus sc. Jerusalem. Das Hebräische hat תָּו, das die LXX mit dem allgemeinen σημεῖον „Zeichen" wiedergeben. Die Väter erklären dasselbe als das signum Filii hominis (Matth. 24, 30); so Origenes und Hieronymus zu der Stelle und die aus dem Jahre 243 stammende Schrift De pascha computus c. 20, inter Opp. S. Cypriani, ed. Hartel III, 267. Durch dieses Zeichen, welches der Gnadenengel auf die Stirne der über den Götzendienst trauernden treugebliebenen Männer prägte, sollten diese als dem Herrn zugeschriebene, aus der Menge ausgesonderte Sklaven oder Diener des Allerhöchsten (servi litterati, inscripti) kenntlich gemacht werden (Knabenbauer, Commentarius in Ezech., Paris. 1890, 99 sq., wo auch der Typus der zweiten Tempelzerstörung und die Beziehungen auf Ex. 12, 13, sowie Offenb. 7, 3 u. 14, 1 gebührend hervorgehoben werden). Außerdem sind wir durch neuere Entdeckungen in Stand gesetzt, die Beweiskraft der Ezechielischen Stelle für unsern Zweck besser zu controliren. Aus der im J. 1869 durch Clermont-Ganneau entdeckten Säule und Inschrift des moabitischen Königs Mesa aus dem Jahre 897 vor Christus, welche, wie die Münzen der Machabäerzeit vom Jahre 160—100 v. Chr. das Tau als + oder × schreiben, sowie aus anderen althebräischen, phönicischen, aramäischen, samaritanischen und anderen Documenten, z. B. Origenes a. a. O., können wir mit Sicherheit schließen, daß zur Zeit Ezechiels, also um 580 v. Chr., das Tau in der nämlichen Kreuzesform geschrieben wurde. Es soll aber nach Ezechiel ein Zeichen des Segens und der Erlösung, der „Gottangehörigkeit" sein, womit der Typus auf's Kreuz Christi sofort gegeben ist, es sei denn, daß man in rationalistischer Verblendung überhaupt alle Realtypik der alttestamentlichen Geschichte und Prophezie verwerfe. (Vgl. Vigouroux, La Bible et les découvertes modernes, 2e éd., Paris 1882, IV, 47 ss. III, 250 et 421 ss.; Odilo Wolff O. S. B., Der Tempel von Jerusalem, Graz 1887, 46—50; Dassovius, Signa crucis gentis He-

braeae, Kiliae 1695.) Weiteres über die Vorbilder des Kreuzes und Kreuzzeichens im Alten Bunde bei Jacobus Gretser, De S. Cruce 1, 43 sq. 4, 8 sq., Opp. omn., ed. Ratisb. 1734, I, 69 sq. 349 sq. (wegen einiger apocryphen oder interpolirten Stellen alter Auctoren vgl. dazu Zöckler 93 u. 94).

II. Das Kreuz als Christi Opferaltar auf Golgotha. Die Evangelien berichten in aller Kürze, daß Pilatus, dem Drängen der Juden nachgebend, den Herrn Jesus zum Kreuzestod verurtheilt habe (παρέδωκεν ἵνα σταυρωθῇ, Matth. 27, 26). Nach der Verspottung und rohen Mißhandlung führten die Soldaten ihn hinaus, „um ihn zu kreuzigen" (V. 31). Während nun die Synoptiker berichten, daß Simon von Cyrene Jesu das Kreuz nachgetragen habe (Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Luc. 23, 26), sagt der hl. Johannes (19, 17): „Er (Jesus) trug sein Kreuz hinaus zu dem Orte, den man Schädelstätte nennt." Daß Jesus selber sein Kreuz tragen mußte, entsprach nicht der jüdischen, sondern der römischen Sitte (Plautus, Mil. glor. 2, 4, 7; Fragm. ap. Nonnum Marcell. 3, 183, bei Forcellini s. v. patibulus et patibulatus; ebenso Licinius Macer, Deligati ad patibulos circumferuntur et cruci defiguntur 220, bei Marquardt, Römische Privatalterthümer I, 195). Diese Kreuztragung war ein Hohn der grausamen schadenfrohen Juden und der erbitterten römischen Justiz; zugleich aber wurde dadurch der Typus Isaacs erfüllt, der sein Opferholz den Berg Moriah hinauftragen mußte. Zu beachten ist, daß die altjüdischen Commentare zur Genesis bezüglich Isaacs bemerken: „Er trug das Holz wie einer, der das Kreuz auf seinen Schultern trägt" (s. die Stellen bei Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870, 6). Auf diesen Umstand, daß Jesus selbst das Kreuz hinaustrug, um das Opfer außerhalb der Stadt darzubringen, sowie auch auf die Schmach dieser Bürde (improperium ejus) legt der hl. Paulus besonderes Gewicht (Hebr. 13, 12 f.). Die Aussagen der Synoptiker lassen sich am besten so mit der des hl. Johannes in Uebereinstimmung bringen, daß man annimmt, Jesus habe bis etwa zum Stadtthor hinaus das Kreuz selbst getragen. Da aber die Soldaten sahen, daß er nach den bereits erduldeten unerhörten Mißhandlungen der Last erlag, so ergriffen sie beim Hinausgehen aus der Stadt (exeuntes Matth.; ἐρχόμενον ἀπ' ἄγρου Marc.) den ersten besten der Vorübergehenden und zwangen ihn zum Frohndienst. (Vgl. Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, 295 bis 297.) Daß Simon der Cyrenäer das Kreuz mit Jesus trug, etwa den Endbalken hebend, ist im Evangelium nirgends gesagt; vielmehr heißt es bei Lucas: Imposuerunt illi crucem portare post Jesum (23, 26), so daß von da an der Herr frei gegangen zu sein scheint. Indeß läßt sich die Stelle ja auch wohl noch mit der Tradition in Einklang bringen. — Ob der σταυρός, welchen der Heiland tragen mußte, das ganze Kreuz oder bloß das patibulum, die antenna, der Querbalken war, ist nicht ganz klar. Das Wort σταυρός bedeutet Beides, einen Balken sowohl als ein Kreuz; und crux kommt seit Cicero's Zeiten öfters als völlig gleichbedeutend mit patibulum vor. (Vgl. Zestermann, Die bildliche Darstellung des Kreuzes und der Kreuzigung Christi, Leipz. Programm 1867 und 1868, I, 15—23. II, 28. 92; Stockbauer a. a. O. 20). Nach römischem Brauche stand allerdings der lange oder senkrechte Kreuzbalken bereits am Orte der Richtstätte als großer, in der Erde befestigter Pfahl, während der Verurtheilte mit patibulum, antenna, Querriegel oder Sperrholz auf dem Nacken, die Hände wagerecht links und rechts daran geknebelt, an den Ort der Hinrichtung geführt wurde; hier wurde er an dem bereitstehenden hohen Pfahle mit Seilen heraufgezogen und so befestigt, meistens angenagelt (Patibulo suffixus crudeliter in crucem erigitur, Firmicus Mat., Astron. 6, 31). Daß das Kreuz draußen des Ankömmlings wartete, und das vom Sträfling getragene Holz nur der Querbalken war, geht aus den Redensarten des Volks und Flüchen hervor: abi hinc in crucem; in crucem excurrere (Plaut., Mostellar. 2, 1, 12); patibulus ferar per urbem, deinde affigar cruci (Fragm. ap. Non. Marcellum l. c.); eundum actutum extra portam dispessis manibus patibulum cum habebis (Plaut., Mil. gl. 2, 4, 7; Licinius Macer: Deligati ad patibulos circumferuntur et cruci defiguntur, bei Marquardt a. a. O. I, 195; vgl. Sueton., Galb. 9: Crucem statui jussit). Daher sagt auch Gretser: Qui ad crucem damnati erant, ipsi sibi crucem, aut totam aut certe partem ejus ferebant (De s. Cruce 1, 15). Die Form des Kreuzes war nach Ländern, Zeiten oder sonstigen Umständen verschieden: Cruces non unius quidem generis . . . alii brachia patibulo explicuerunt, sagt Seneca (Consol. ad Marciam 20). Zudem waren in Jerusalem zur Zeit Christi die Sitten der Römer mit denen der Morgenländer vermengt. Es muß daher die Frage, ob der Herr an einer crux commissa oder immissa gekreuzigt worden, und ob er das ganze Kreuz oder die antenna getragen, eine offene bleiben, wie dieses auch der sonst sehr radical und rationalistisch vorgehende Fulda (a. a. O. 200) zugibt, indem er es für wahrscheinlicher hält, daß Jesus das ganze Kreuz getragen; ebenso Zöckler, Zestermann, Langen u. A. gegen Cobet und Kraus (Bonner Literaturbl. 1867, 780). Gretser (a. a. O.) und Stockbauer (41) berufen sich auf Plutarch (De sera numinis vindicta c. 9) und Artemidor von Ephesus (Oneirocrit. 2, 61). Allein weder diese, noch Aussagen von Vätern des 2. und 3. Jahrhunderts, wie Justin, Irenäus, Tertullian und Minucius Felix, können als vollgültige Zeugen angerufen werden, da sie möglicherweise die Anschauungen ihrer Zeit bezüglich der Kreuzigung auf Ort und Zeit des Todes Christi übertragen

haben, und die Wörter σταυρός und crux sich in ihrer Bedeutung nicht immer gleich geblieben sind. (Vgl. Cobet in der Leydener Zeitschrift Mnemosyne VIII, 276 sq.; C. Friedrich, Kritischer Rückblick auf die Literatur über die Geschichte und Archäologie des Kreuzes, Bonner Theol. Literaturbl. 1875, N. 17 ff.) Wenn aber Fulda (200 und 217 nebst Tafel I) glauben machen will, der Heiland sei an einem einfachen, senkrecht stehenden Balken oder dicken Pfahl, die Hände über dem Kopfe hoch ausgestreckt, angenagelt worden, während die Füße bloß angebunden waren, so ist für eine solche Behauptung kein einziger Beweis erbracht. Vielmehr spricht Joh. 21, 18—19 (vgl. 13, 36), zusammengehalten mit Irenäus (Adv. haer. 2, 24, 4), Tertullian (Adv. Marc. 3, 19; Apolog. 16; Adv. Jud. 10), Justinus (Dial. c. Tryph. 91), Minucius Felix (Octav. 29, Migne, Patr. lat. III, 332), für die traditionelle Auffassung. Das griechische T, welches in der altkirchlichen Literatur (z. B. Barnab., Epist. c. 9; Tertull., Adv. Marc. 3, 22) als Gestalt oder Symbol des Kreuzes bezeichnet wird, zeugt entweder für crux commissa oder ist nur im Allgemeinen als Aehnlichkeit zu fassen. War aber auch eine crux commissa T angewandt, so erhielt sie doch durch die Inschrift, welche Pilatus darauf setzen ließ, die Form †. Für die Berechnung der Länge und Höhe des Kreuzes können füglich die Worte der Evangelisten Matth. 27, 48; Marc. 15, 36; Joh. 19, 29 als Anhaltspunkt dienen. Laut derselben wird der mit Essig gefüllte Schwamm auf ein Rohr gesteckt (καλάμῳ, ὑσσώπῳ), um denselben zum Munde des Herrn zu bringen; das wäre überflüssig gewesen, falls der Soldat leicht mit ausgestreckter Hand so hoch hätte hinaufreichen können. Die Länge dieser Stengel beträgt nach allgemeiner Annahme etwa einen Meter. Das Haupt des Erlösers war gewiß etwas tiefer oder doch nicht viel höher, als die angenagelten Hände. Demnach wird die Höhe des Ganzen 3—3½, höchstens 4 Meter betragen haben; da der Längebalken in der Erde stand, so wird derselbe mit der Inschrift kaum mehr als 12—15 Fuß ausgemacht haben. Fernere Einzelheiten s. im Art. Kreuzigung.

Am Kreuze erhöht, schwebte der Gottmensch und Weltheiland zwischen Himmel und Erde; von der Erde emporgehoben, um, wie er selbst es vorhergesagt, Alles an sich zu ziehen, unsagbare äußere Schmerzen und innere Qualen erduldend, aber eben dadurch dem himmlischen Vater sich opfernd und den Himmel mit der Erde versöhnend. Nahe dem Opferaltar des Kreuzes standen Maria, die schmerzdurchbohrte, in ein Meer von Leiden und Trübsal versenkte Mutter des göttlichen Dulders, sein Lieblingsjünger und einige fromme Frauen. Aus den vier Wunden der Hände und Füße des Gekreuzigten floß reichlich das Erlöserblut, kostbarer und segenspendender als die vier Ströme des Paradieses. Ein großes Schauspiel! Von wo der Tod entsprang, von dort kam auch das Leben; der Tod Gottes bringt den Menschen das wahre Leben; und der, welcher am Holze gesiegt, wird durch das Holz wieder besiegt. Das Kreuz ist der Opferaltar des allheiligen Hohenpriesters, der Lehrstuhl der ewigen Wahrheit und der Thron des höchsten Richters. Vom Kreuze aus strahlt die königliche Majestät Jesu und seine allumfassende Herrschergewalt über die ganze Welt hin. Sein Königstitel ist über seinem Haupte. Mögen sich die Juden auch sträuben, Er ist Aller, besonders aber der Gläubigen, d. h. der wahren Kinder Abrahams, König; hier zeigt sich's, daß er von Gott gesetzt ward zum König über Sion und seinen heiligen Berg. So die heiligen Väter Ambrosius, Hieronymus, Augustinus. Ein großes Schauspiel, fährt der letztere fort, eine große Schmach, aber dem frommen Zuschauer ein großes Geheimniß. Grande spectaculum, grande ludibrium, et si spectat pietas, grande mysterium; tamen et ipsa crux tribunal fuit (Tract. in Joan. 117 et 31 sub fin.). So ward das Kreuz auf Golgotha zum Markstein zwischen der alten und neuen Zeit in Geschichte und Leben der Völker, zwischen Schatten und Wirklichkeit im Bereiche der Heilsökonomie. In soteriologischer und dogmatischer Hinsicht ist das Kreuz auf Golgotha der Mittelpunkt der Welt und der Weltgeschichte, als der große Opferaltar, um den sich alle Völker der Erde schaaren, sowohl die, welche in der Nacht der Finsterniß seufzend der Erlösung harren, als jene, die im Bewußtsein ihrer Schuld leiden und büßen, um am sündentilgenden Opfertode des Lammes Antheil zu haben. Alle Ehre und Anbetung und Danksagung, welche Gott der Herr von den Menschen seit Adam bis zu der Zeiten Ende erhält, alle Gnade und alles Licht, alle Liebe und alle Herrlichkeit, die den bereits vollendeten Seligen zu Theil geworden, alles das ist der Kraft des Opferblutes entquollen, welches vom Holze des Kreuzes auf Calvaria herabrinnt. Was immer auf Erden wahrhaft zu Gott gebetet und gefleht, ihn gesucht und nach ihm verlangt, von Adam dem Gerechten bis zum letzten der Sterblichen auf Erden, alles, was ringt und streitet, bangt und zagt, Versöhnung begehrt und Erlösung, alles das liegt vor diesem Altare des Kreuzes auf den Knieen, dem gekreuzigten Hohenpriester und dem mit der Welt Sünden beladenen Opferlamm huldigend, oder ihn, wie der Schächer am Kreuze, vertrauensvoll um ein Gedenke mein bittend.

III. Das Kreuz in der Kirche. 1. Archäologie und Geschichte. Ueber Verbleib des vom Blute des Herrn benetzten Kreuzholzes, sowie über Erhaltung und Verehrung der Reliquien des heiligen Kreuzes in der katholischen Kirche s. d. Artt. Kreuzerfindung und Kreuzpartikel. Hier ist nur vom Kreuze als Emblem, als Darstellung und Nachbildung des Kreuzes Christi die Rede. — Hatte das Kreuz als Holz des Fluches mit Jesu Tode seinen Schrecken und seine Verabscheuungswürdig-

keit in den Augen der Christen abgelegt, war es zum Lebensbaume geworden, den die Apostel und ihre Nachfolger ehrfurchtsvoll begrüßten (vgl. die zahlreichen Stellen aus den apostolischen Briefen bei Zöckler 110—116): so war es für die heidnischen Machthaber noch Jahrhunderte lang ein Werkzeug der Rache, wodurch sie ihren Grimm gegen die Jünger des Herrn zu kühlen suchten. Viele christliche Blutzeugen, vom heiligen Apostelfürsten Petrus an (Euseb., H. E. 3, 1, vgl. Joh. 21, 18 ff.; Tertull., De praescr. 36, Scorp. 15), oder nach der Legende von den Aposteln Andreas und Philippus bis zum hl. Vincentius und seinen Genossen in Spanien, sowie den Heiligen, die in der großen persischen Verfolgung unter Sapor II. (343—380) den Tod erlitten und bis zu den Martyrern der letzten Jahrhunderte in China und Japan, starben, dem Könige der Martyrer folgend, als Glaubenshelden den Tod am Kreuze. Die meisten derselben sind aufgezählt bei Barth. Ricci, Triumphus Jesu Christi Crucifixi, Antwerpiae 1614; weitere in Stadlers Heiligenlexikon, woselbst auch die nöthigen Verweisungen auf die Acta Sanctorum Boll. nebst anderen Literaturangaben stehen.

Kaiser Constantin, welchem das Kreuz als Siegeszeichen erschienen war (Τούτῳ νίκα, Euseb., De vita Const. 1, 28 et 29; Lactant., De mort. persec. 44; Instinctu divinitatis und Duce te [Christo], vgl. Piper, Zwei Inschriften Constantins d. Gr. an seinem Triumphbogen zu Rom und an der vaticanischen Basilika, Gotha 1875), machte der Bedrückung und Verfolgung der Christen ein Ende und hob die Kreuzigung insofern auf, als er den Behörden verbot, fürderhin gerichtlich auf das Kreuz als Todesstrafe zu erkennen (Sozom. 1, 8; Cassiodor., Hist. trip. 3, 9). Bald nachher wurde auch den Herren und Großgrundbesitzern die private Kreuzigung ihrer Sklaven untersagt, obschon im Corpus juris civilis noch Ausdrücke stehen, welche an die ehemalige Kreuzesstrafe erinnern (Fulda 231). Ueber die Erscheinung des Kreuzes zu Jerusalem im J. 351 vgl. den Brief des hl. Cyrillus an Constantius bei Migne, PP. gr. XXXIII, 1165; weitere Belegstellen nebst Berichten über zahlreiche spätere Kreuzerscheinungen bei Gretser 3, 1—10. Das ehemalige Werkzeug der Schande und des Fluches hatte nunmehr vollends seine Natur geändert und war als Symbol des neuen Glaubens ein Symbol der höchsten Ehre geworden. Constantin selbst hatte es als Monogramm Christi, von einem goldenen Kranze umschlossen, im Labarum, dem ehemaligen römischen Feldzeichen (vexillum), als Heeres- und Siegeszeichen an die Stelle gesetzt, wo tausend Jahre lang die silbernen römischen Adler gethront. Auch den kaiserlichen Purpurmantel und die Krone schmückte das Kreuz, und bald erschien es auch auf den kaiserlichen Münzen. Auf den Münzen des Kaisers Theodosius des Großen (gest. 395) erblickt man das Bild des Kaisers mit der Weltkugel, die ein Kreuz trägt, um anzudeuten, daß der Kaiser durch den Glauben an den Gekreuzigten Herr der Erde sei, oder daß durch ihn Christus als König über die ganze Erde herrschen solle laut Ps. 2 (Banduri, Numism. Imperator. II, 702 sq., und Kraus, Realencyklopädie II, 444). Seit Justinian I. (gest. 565) ward es kaiserliche Sitte, statt des alten Scepters bei feierlichen Aufzügen ein goldenes, mit Juwelen geschmücktes Kreuz zu tragen. Goldene, silberne, eherne, steinerne, hölzerne Kreuze standen auf den Thürmen und Giebeln der christlichen Tempel, an öffentlichen und privaten Gebäuden, an Straßen und Feldern und freien Plätzen. Die Kirchen selbst, von der Basilika an bis zu den Renaissancetempeln, wurden häufig in Kreuzform gebaut, eine Figur, die freilich meistens auf dem Papiere des Bauplans stärker und deutlicher hervortritt und in die Augen fällt, als in der massiven Ausführung des Planes. So hatte denn das Kreuz bald das ganze Culturleben der christlichen Gesellschaft von den obersten bis zu den untersten Schichten nach allen seinen Beziehungen durchdrungen. Tertullian (De corona 3; Apol. 16) konnte für seine Zeit nur vom Gebrauche des gewissermaßen unsichtbaren oder doch nur einen Augenblick sichtbaren, mit der Hand geformten Kreuzzeichens im täglichen Leben der Christen berichten und hatte da, wo er von den Emblemen des römischen Reiches, seiner Herrscher und Krieger redet, nur unbewußte und widerwillige Abbildungen des Zeichens der Erlösung nachzuweisen. Dagegen mußte der hl. Chrysostomus, einer der begeistertsten Lobredner des Kreuzes und seiner triumphirenden Macht, sagen, daß das Kreuz nicht nur von Privaten oder Leuten des Volkes, sondern auch von gekrönten Häuptern auf der Stirne bezw. über dem Diadem getragen werde, und daß jenes ehedem verwünschte Zeichen, jenes verabscheute Werkzeug der furchtbarsten Strafe, jetzt das allerbegehrteste und allergefeiertste geworden sei, das bei Fürsten und Unterthanen, Männern und Weibern, Sklaven und Frauen gefunden und hochgehalten werde . . ., das in den Häusern, auf den Dächern, in Städten und Dörfern, auf den Märkten und an den Landstraßen, auf Bergen und Hügeln, auf Meeresinseln und Schiffen, an Büchern und Waffen, auf Gewändern und Lagerstätten und bei Gastmählern auf goldenen und silbernen Gefäßen prange (Contra Judaeos et gentiles, quod Christus sit Deus, c. 9, Opp. I, 569 sq.; vgl. Expos. in Ps. 109, Opp. V, 259; Hom. 1 De cruce et latrone, Opp. II, 403; Augustinus: Jam in frontibus regum pretiosius est signum crucis quam gemma diadematis, In Ps. 73, § 6; vgl. In Ps. 32, Serm. 2, 13; In Ps. 54, n. 12).

Ueber fünf Hauptgebiete des kirchlichen Lebens, worin sich während des Mittelalters der Cultus des Kreuzes besonders reich entfaltete, sehe man Zöckler 165—286. Daselbst wird behandelt: 1. Ausbreitung des Christenthums als Missions-

thätigkeit oder Erprobung der Macht des Kreuzes. 2. Katholischer Gottesdienst oder Verherrlichung der Würde und Majestät des Kreuzes im Cultus. 3. Kirchliche Kunst oder Entfaltung der Schönheit und des Reichthums der ästhetischen Beziehungen des Kreuzes. 4. Katholisches Mönchthum und christliche Mystik oder Nachempfindung der Schmerzen des Kreuzes in der kirchlichen Asceſe. 5. Religiöse Literatur oder Ergründung der Tiefe und Fülle der Idee des Kreuzes durch die dogmatische und mystische Theologie von Rabanus Maurus und Venantius Fortunatus bis St. Alfons Liguori. Als Correctiv zu einigen schiefen Ansichten Zöcklers dienen Justus Lipsius, De Cruce libri tres, Antwerpiae 1595, Amstelodami 1670 u. ö.; S. François de Sales, L'estendard de la saincte Croix, Annetii 1598, Oeuvr. compl. éd. Vivès, Paris 1859, IX, 1—288. Dann das Quellenwerk von Jacob Gretser, De S. Cruce, Ingolst. 1598, Nachträge 1600, später öfters aufgelegt; Faber, The Precious Blood, 2. ed., London 1863; The same, The Foot of the Cross, London 1858, beide deutsch, Regensburg 1863 und 1869. Ueber Mezler, De consolatione staurosophiae, Constantiae 1615, und die literarischen Werke katholischer Mystiker, Dichter und Künstler ſ. Zöckler 334 ff. Die bildliche Darstellung des Erlösungstodes Jesu seit den ersten christlichen Jahrhunderten bis auf unsere Zeit behandeln am besten Münz, Archäolog. Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm u. ſ. w., Wiesbaden 1866, und Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870. Ueber die Liturgie der Kreuzfeste und der Kreuz- oder Passionszeit ſ. Guéranger, Année liturgique VI, Passion et semaine sainte VIII, worin auch die Kreuzhymnen und die Sequenz Laudes crucis attollamus behandelt sind; Pimont, Les hymnes du Brév. romain, Par. 1884, III; Kayser, Kirchenhymnen, 2. Aufl. 1887.

2. Darstellungen des Kreuzes. In der ältesten Zeit, da die Kirche noch selber unter dem schweren Kreuze der Verfolgung seufzte, da man in Homilien und öffentlichen Vorträgen das den Juden und Heiden gleichmäßig verhaßte Wort Kreuzigen durch andere minder anstößige Ausdrücke umschrieb (ſ. die betr. Stellen bei Stockbauer 150—152), und da man den Kreuzestod des göttlichen Heilandes gegen Spott und souveräne Verachtung der Gebildeten vertheidigen mußte, da konnte von einer bildlichen Darstellung der Kreuzigung oder des Gekreuzigten in der Oeffentlichkeit keine Rede sein. Erst mußte lange tiefe Grabesnacht das Kreuz verhüllen, bis es alles Schmachvolle, was in den Augen der damaligen Gesellschaft daran haftete, vollends abgestreift hatte. Wie Minucius Felix (Octavius c. 9. 29, Migne, PP. lat. III, 262. 332) und Tertullian (Apolog. 16; Ad nat. 1, 12) sich dagegen vertheidigen, „Kreuzanbeter" zu sein, so mußte noch die Synode von Elvira im J. 305 (Can. 36: Placuit picturas in ecclesiis non esse debere) ein Verbot erlassen, Bilder des Herrn in den Kirchen darzustellen, aus Furcht, es möchte der Gegenstand des Cultus dadurch zu einer contumelia Salvatoris werden, indem damit den Heiden und Juden ein Anlaß zur Verunehrung desselben gegeben würde. Man denke an das vor etwa 40 Jahren beim Abbruch der römischen Kaiserpaläste auf dem palatinischen Hügel im Innern der Sklavengemächer entdeckte Spottcrucifix (Garrucci, Il Crocifisso del Pal., Civiltà catt. 1857, IV, 529; Becker, Das Spottcrucifix, Breslau 1866; Kraus, Das Spottcrucifix vom Palatin und ein neu entdecktes Graffito, Freiburg 1872). Bei allem Muthe, welchen die ersten Christen für sich selbst zeigten, und eben wegen der hochherzigen Gesinnung, womit sie ihr Leben für ihren Glauben ließen, suchten sie doch Allem vorzubeugen, was ihre Religion entwürdigen und den Gegenstand ihrer Verehrung in's Possenhafte herabziehen konnte. So blieb denn nichts Anderes übrig, als entweder ganz und gar auf die Darstellung des Erlösungstodes und jeden Hinweis darauf in Malerei und Plastik zu verzichten, oder aber denselben mit Formen zu überdecken, welche den Christen verständlich waren, aber den Heiden nichts verriethen — Arcandisciplin in Schrift und Wort und figurativer Darstellung. Da das Christenthum die Erfüllung der Typen und Weissagungen alter Zeit ist, so wählte man zur Bezeichnung der Ereignisse aus Christi Leben Symbole, die entweder durch Texte der heiligen Schrift oder durch Sagen und mythologische Bedeutungen und Beziehungen sich mit Christi Leben und Werk zusammenstellen ließen. Auf diese Weise entstanden neben anderen symbolischen Zeichen (vgl. darüber Wolter, Die römischen Katakomben, Frankf. 1866, I, 16 u. 17 ff.) die sogen. cruces dissimulatae, d. h. solche aus dem Heidenthume oder der Mythologie genommene Zeichen, welche durch irgend eine Aehnlichkeit mit dem Kreuz den Christen ein Symbol des Werkzeugs der Erlösung, den Heiden aber wegen des heidnischen oder mythologischen Ursprungs nicht verdächtig sein konnten. Das wichtigste, fruchtbarste und verbreitetste derselben ist das Buchstabensymbol des Namens Christi oder das Monogramm. Ueber die Frage, ob und in welcher Bedeutung das sogenannte Constantinische Monogramm schon vor Christus vorkomme, vgl. Rapp, Das Labarum und der Sonnencultus, in den Jahrbüchern des Vereins von Alterthumsfreunden im Rheinland, Doppelheft XXXIX und XL, Bonn 1866, 116 ff., und Münz, Archäologische Bemerkungen über das Kreuz, das Monogramm u. ſ. w., Wiesbaden 1866, 43. — Seit dem 3. Jahrhundert ist als im christlichen Gebrauch befindlich die Form nachweisbar, am Ende des 3., jedenfalls zu Anfang des 4. Jahrhunderts erscheint X in Verbindung mit P auf christlichen Epitaphien. Ueber die Bedeutung ✳ findet sich eine Stelle im Codex 26 des Merton College zu Oxford,

worin ein bis jetzt, so viel uns bekannt, nirgends gedrucktes Stück aus dem Commentar des hl. Victorinus von Pettau (gest. 303) zur Apocalypse, corrigirt vom hl. Hieronymus, enthalten ist (eine Ergänzung dazu steht im Codex Harleian, British Mus. n. 3049, fol. 136). Am Schlusse heißt es: In libris etenim Graecorum ubicunque per notam scribuntur nomina, primae et novissimae notantur litterae ... medias praetermittimus. Nam nomen Christi per ☓ quae est crux graeca et jota exprimitur et virgula superposita ✳ (vgl. Hieron., In Ez. c. 9; Isidor., Orig. 1, 3; Raoul-Rochette, La croix ansée, Mémoires de l'Institut royal, Acad. des inscr. et belles lettres, 1846, XVI, 2, 285). Ueber die Entwicklung des Kreuzsymbols auf Epitaphien, Inschriften und Kunstdarstellungen s. Münz a. a. O., Stockbauer 96 f. und besonders Kraus, Real-Encyklop. II, 225 nebst der dort angegebenen Literatur. Grundlegend für alle diese Arbeiten war die Abhandlung von de Rossi, De titulis Christianis Carthaginiensibus, bei Pitra, Spicilegium Solesmense IV, 505 u. 517 sq. Die Resultate dieser Abhandlung sind noch durch fernere in de Rossi's Bollettino während der letzten Jahre beigebrachte Beweismomente gesichert worden.

Hatte man im 4. Jahrhundert, um die Neophyten zu schonen und den Spott der Heiden nicht zu reizen, bei Darstellungen des Kreuzes sich meist des Monogramms oder des ägyptischen Henkelkreuzes und anderer Zeichen bedient, so konnte mit dem Untergange des Heidenthums das Kreuz sich auch öffentlich zu zeigen anfangen. Zuerst wurden einfache Kreuze, Kreuzbilder gemalt, oft von einem Oliven- oder Sternenkranz u. dgl. umgeben, und bald wurden (schon im 5. Jahrhundert) reiche, mit Edelsteinen und Gemmen verzierte Kreuze aus Holz oder edlem Metall in den Processionen umgetragen (Beweisstellen bei Münz 102 und Kraus 234 nach Garrucci). Der Stamm oder auch das ganze Kreuz erhielt bald allerlei symbolische Verzierungen; denn es ist die Crux fidelis inter omnes Arbor una nobilis; Nulla silva talem profert Fronde, flore, germine. Den Uebergang von der ersten einfachen und leeren Kreuzform zu den Kreuzen mit dem Heiland oder den eigentlichen Crucifixdarstellungen bilden die sogen. Lammesbilder mit dem Kreuz. Zuerst begegnet uns das Lamm mit dem Nimbus oder auch mit dem Monogramm. Bald liegt es wie sterbend auf dem Boden, bald steht es aufrecht, das Kreuz über den Schultern tragend, bald ergießt es stehend oder auf dem Altare liegend aus Füßen und Brust sein Blut. In der zweiten Hälfte des 5. Jahrhunderts trifft man einfach ein Lamm unter dem Kreuze, im 6. Jahrhundert ein Lamm mit Kreuznimbus, danach das Lamm am Kreuze oder auf dem Altare unter einem Kreuze tamquam occisus (Offenb. 5, 6; vgl. S. Paulin., Epist. 32; Münz 110 ff.). Seit der Zeit Gregors des Großen, welcher an die Langobardenkönigin Theodolinde ein Crucifix mit einer Partikel vom heiligen Kreuz schenkte (Abbildung des noch im Schatze zu Monza befindlichen Kleinods nebst anderen gleichzeitigen Crucifixbildern aus alten griechischen Handschriften bei Stockbauer 160 ff.), begegnet man den Darstellungen, worin der Heiland, ganz oder halb bekleidet, als Sieger über den Tod an's Kreuz geheftet erscheint. Das älteste dürfte das aus dem Jahre 586 stammende Crucifixbild in der syrischen Evangelienhandschrift des Mönches Rabulas in Mesopotamien sein, welches für die Darstellung des Gekreuzigten im Occident von besonderm Einfluß war, während im geistig stagnirenden Orient alle Kreuzigungsdarstellungen bis auf den heutigen Tag dem Crucifixbilde des Anastasius Sinaita, des Gegners der Akephalen um 600, stereotyp nachgebildet sind. Dieses Bild, von welchem Anastasius in seinem ὁδηγός sive dux viae adversus acephalos redet, und von welchem er fordert, daß die Abschreiber seines Buches es treu nachzeichnen sollten, hat sich bis in die neueste Zeit erhalten. (Vgl. Lambecius, Comment. de Bibl. Vindob., ed. Kollar, III, 405, Cod. graec. no. 73; Stockbauer 164.) Das Concilium Quinisextum im Trullus 692 gebot, statt des Lammes Christum selbst in menschlicher Gestalt am Kreuze darzustellen (can. 82, Harduin III, 1691).

In dem geistig belebten Abendlande nahmen die bildlichen Darstellungen eine freiere Entwicklung, so daß man hier von einer wirklichen Kunstgeschichte des Kreuzes reden kann (vgl. das genannte Buch von Stockbauer und die Kritik desselben von Münz im Bonner Lit.-Bl. 1870, 883 ff.). Das Manuscript des Rabulas scheint frühzeitig in's Abendland gekommen zu sein; auf ihm wie auch auf dem Kreuze von Monza erscheint der Herr bekleidet. Diese und ähnliche Formen begegnen uns, jedoch meistens als Beweise von Privatverehrung, bis gegen die Mitte des 9. Jahrhunderts in Miniaturen von Handschriften (Paris, St. Gallen) und auf Enkolpien oder Kapseln in Kreuzesform mit Reliquien vom heiligen Kreuze; sie waren schon zur Zeit des hl. Gregor von Nazianz üblich, wie aus dem Lebensbilde seiner Schwester hervorgeht (φυλακτήριον τοῦ σταυροῦ; vgl. Kraus, Realencyklop. I, 419 ff.). Papst Johannes VII. (705 bis 707) ließ in einer Kapelle (in praesepe) der St. Peterskirche Crucifixbilder in Mosaik anbringen und zwar sowohl über dem Eingang der Kapelle als in derselben (vgl. Duchesne, Le Liber Pontif., Paris 1886, I, 385. 386, note 2); letzteres erweist sich als eine Nachahmung des obgenannten von Rabulas. Trotz Gregor von Tours (De glor. mart. 1, 23, wo crucifixus etwas Anderes zu bedeuten scheint, falls überhaupt die Stelle ächt ist) scheint hiermit Johannes VII. das erste nachweisbare Beispiel für die öffentliche Aufstellung eines liturgischen Crucifixes gegeben zu haben. (Ueber die in der Archaeologia Aeliana, miscellaneous tracts etc., Newcastle upon Tyne, Nov. 1856,

beſchriebenen Crucifixbilder Englands, welche aus dem 8. oder gar 7. Jahrhundert ſtammen ſollen und ebenfalls Nachbildungen des Rabulas ſind, ſowie über das Crucifix von Weremouth aus dem Jahre 686 nach Beda dem Ehrwürdigen vgl. Stockbauer 188 u. 190.) — Mit Karl dem Großen, der gleich den Päpſten Leo III. und Sergius III. in der vaticaniſchen Baſilika ein koſtbares großes Crucifix errichten ließ und überhaupt die chriſtlichen Kunſtbeſtrebungen in hohem Maße förderte, ſowie mit den iriſchen Mönchen, welche, vom Geiſte der altchriſtlichen Claſſicität durchdrungen, auf ihren Wanderungen vom grünen Erin nach Gallien, Deutſchland und Norditalien der abendländiſchen Kunſt ein neues Bildungselement zuführten, beginnt bei den für's Chriſtenthum begeiſterten jungen germaniſchen Völkern eine neue Kunſtperiode. Es ward Regel, den Heiland am Kreuz nicht wie einen Sterbenden κατὰ φύσιν in natürlicher Erſcheinung, ſondern als König und Hohenprieſter (stantem tamquam occisum, regnantem a ligno) lebend und herrſchend παρὰ φύσιν darzuſtellen. Bis zum 12. Jahrhundert wurde der Heiland immer als mit vier Nägeln an's Kreuz geheftet dargeſtellt. Im Codex 388 der Bibliothek von St. Gallen aus dem 12. Jahrhundert findet ſich unſeres Erachtens die älteſte Darſtellung des Crucifixes mit bloß drei Nägeln, wobei die übereinandergeſchlagenen Füße mit Einem Nagel durchbohrt erſcheinen. Ob dieſe Manier von den Häretikern des 12. Jahrhunderts eingeführt wurde, iſt nicht klar. Aus derſelben Zeit dürfte nach von der Hagen und Münz (Lit.-Bl. 887) auch das Gedicht über den ungenähten Rock ſtammen, welches Beziehungen auf dieſen Gegenſtand enthält. Morris (Legends of the Holy Rood, London 1871) führt S. XIX ein kupfernes, ebenfalls dem 12. Jahrhundert entſtammendes Crucifix an, welches nur Einen Fußnagel aufweist, in der Soltikow'ſchen Sammlung befindlich (vgl. auch Voisin, Notice sur un Crucifix de l'église d'Ogy, Tournai 1868). Für die Darſtellungen im chriſtlichen Alterthum ſiehe noch d. Art. Kreuzigung bei Kraus, R.-E. II, 238 ff. Ueber die weitere Entwicklung der Kreuzigungsdarſtellung in der byzantiniſch-italieniſchen Kunſt der Uebergangsperiode, wie über die herrlichen Werke eines Giotto, Johann van Eyck, Angelico da Fieſole, Meiſter Wilhelm, Martin Schongauer, Dürer, Holbein des Aeltern, Rafael u. A., die Miniaturen von St. Gallen, Paris u. ſ. w., vgl. Stockbauer 206—330; dazu die Ergänzungen von Münz über die meiſt ſehr mittelmäßigen Crucifixbilder der Zeit des Naturalismus der Renaiſſance, des Rococo und Zopfes, ſowie über die vorzüglichen Bilder des leidenden Erlöſers von Cornelius, Overbeck, Steinle, Deger, Veit u. A., im Bonner Theol. Lit.-Bl. 1870, 887 und bei Zöckler 329 ff., wo „das Kreuz in der neueren Kunſt, religiöſen Dichtung und Speculation" zur Behandlung kommt. Zahlreiche Abbildungen mittelalterlicher Crucifixbilder, Altar-, Proceſſions-, Reliquiar-, Pectoral-, Stations-, Grab- und Kirchhofskreuze, zum Theil aus dem höchſten Alterthum, findet man in der Revue de l'art chrétien, nouv. série. Bruges et Lille 1883 ss., beſonders I, II, III u. V; ferner bei Heereman von Zuydwyk, Die älteſte Tafelmalerei Weſtfalens, Münſter 1882, und in Schnütgens Zeitſchr. für chriſtliche Kunſt, Düſſeldorf 1888 ff. Steinkreuze von Kirchendächern und Giebeln u. dgl. ſ. bei Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture, Paris 1868 ss., IV.

IV. Das Kreuz im Cultus. Die Verehrung des Kreuzes (σταυρολατρεία, σταυροπροσκύνησις, adoratio crucis) iſt nicht als cultus latriae absolutus oder „Anbetung" im gewöhnlichen Sinne zu verſtehen, ſondern im allgemeinern Sinne als eine Verehrung (cultus latriae relativus seu respectivus), nämlich ein auf die Perſon des Heilandes ſelbſt zurückbezogener Cultus, welcher den ſogen. Reliquien Christi, d. h. dem wirklichen Kreuze, der Dornenkrone u. ſ. w., ſodann den Abbildungen des Kreuzes oder des Gekreuzigten erwieſen wird. Dieſe Verehrung kann eine private ſeitens der Gläubigen ſein, oder eine öffentliche, liturgiſche ſeitens der Kirche; ſie äußert ſich in Gebet, Predigt, Poeſie, Kunſtdarſtellungen und ſymboliſchen Handlungen. Die Verehrung des Kreuzes hat ihren Grund in der nahen, unmittelbaren Beziehung desſelben zum göttlichen Heiland (Ex contactu ad membra Christi et ex hoc quod Crux ejus sanguine sit perfusa, S. Thom. 3, q. 25, a. 4). Die Bilder des Kreuzes, gemalte ſowohl als plaſtiſche, ſtellen das anbetungswürdige Erlöſungswerk dar; ſie ſollen dem Auge der Gläubigen den für's Heil der Welt ſich opfernden Gottmenſchen repräſentiren, um ihnen die liebende Hingabe an ihren Erlöſer und die Anbetung ſeiner heiligſten Perſon zu erleichtern, und werden daher mit dem leidenden Heiland ſelbſt identificirt (Et propter hoc etiam crucem alloquimur et deprecamur, quasi ipsum Crucifixum, S. Thom. l. c.). Weiteres zur Rechtfertigung der Verehrung des Kreuzes, des wahren ſowohl wie der Bilder, ſ. bei S. Augustin., Tract. I in Joh. § 16; Rusticus, Contra Acephalos ap. Migne, Patrol. lat. LXVII, 1218; Gretser 1, 54—61. 2, 65, und Thalhofer, Liturgik I, 282 bis 291.

1. Nachdem ſchon der Heiland ſelber in den Evangelien wiederholt die prieſterliche und erlöſende Bedeutung ſeiner Paſſion oder des dieſelbe repräſentirenden Kreuzes verkündet (Matth. 10, 38; 16, 24, und die Parallelſtellen), haben die Apoſtel, insbeſondere der hl. Paulus (1 Cor. 1, 17 ff. Gal. 2, 19; 5, 11; 6, 12 ff. Eph. 2, 16. Phil. 2, 8; 3, 18. Col. 1, 20; 2, 14. Hebr. 12, 2), die Grundzüge einer Theorie und Theologie des Kreuzes und ſeiner heilbringenden Kraft entworfen. Auf der ſo gegebenen Grundlage bauten die Apologeten und die älteſten Väter weiter (vgl. die oben angezogenen Stellen aus Juſtin, Tertullian, Minu-

cius Felix; ferner Cypr., Test. adv. Jud. 4. 7; Orig., C. Cels. 2, 47). Einen ganz besondern Aufschwung nahm dieser Cult, als das wahre Kreuz im 4. Jahrhundert wieder aufgefunden worden war (s. d. Art. Kreuzerfindung). Es wurde zu Jerusalem eine Kirche zu Ehren des heiligen Kreuzes erbaut (μαρτύριον), und deren Einweihungsfeier ist der Ursprung unseres Festes von der Kreuzerhöhung. Kaiser Constantin der Große hegte gleich seiner Mutter (Ambros., Or. in obitu Theodos. § 46) eine besondere Verehrung für das Zeichen und Werkzeug unserer Erlösung (Euseb., Vita Const. 1, 31; 2, 16; 4, 21; Cyrill. Hieros., Ep. ad Const. l. c.; Sozom., H. E. 1, 4) und ließ den Theil des heiligen Holzes, welchen Helena ihm übersandt hatte (Socr., H. E. 1, 17; Theodoret. 1, 17; Niceph. 8, 29), zu Constantinopel in seine Statue auf der Porphyrsäule einschließen, damit es, auf öffentlichem Platze über der Stadt stehend, dieselbe sammt allen Einwohnern schütze. Wie die frommen Christen von jeher das Kreuz ehrten, berichten die Väter (Gregor. Naz., Vita S. Macrinae; Cyrill. Hieros., Catech. 4, 14; 13, 36; Peregrinatio Silvae, ed. Gamurrini, Romae 1888; Hieron., Epitaph. Paulae, Migne XXII, 883; Paulin. Nol. Ep. 31; Poem. 30, 97 sq.; Vita Epiphan. c. 26. 45, ed. Petav., Par. 1622, II, 340. 358; Methodius, De cruce; Joan. Damasc., De fide orthod. 4, 11 etc.), und zeigen die Liturgien der griechischen und lateinischen Kirche (Steph. Borgia, De cruce Vaticana, Rom. 1779; Kraus, Realencykl. II, 246 f.; Nestle, De sancta cruce, Berlin 1889, 101 ff.). Bemerkt sei, daß Venantius Fortunatus seinen berühmten Kreuzhymnus (Carm. 2, 4) verfaßte, als eine von Constantinopel gekommene Kreuzesreliquie in das Kloster der hl. Radegundis zu Poitiers übertragen wurde, und daß Nicephorus von Constantinopel an Papst Leo III. eine Kapsel (Enkolpium) mit Kreuzesreliquien überschickte (S. Borgia, De cruce Vaticana, Rom. 1779, 201). Als im Orient der Bilderstreit ausbrach, blieb der Cultus des Kreuzes unangetastet. Die Trullanische Synode vom Jahre 692 hatte verordnet, es sollten aus Ehrfurcht vor dem heiligen Zeichen keine Kreuzesfiguren im Fußboden eingesetzt oder darauf gemalt werden; wo eine solche in Kirchen oder Privatwohnungen vorhanden sei, solle sie entfernt werden, damit die Darüberwandelnden nicht das Siegeszeichen schmähten und mit Füßen träten (Can. 73, Harduin III, 1688). Die byzantinischen Kaiser behielten daher auch das Kreuzbild auf ihren Münzen bei (Banduri, Numism. Imper. II, 702 sq.). Es entstand aber eine rein theologische Controverse über die Art der Verehrung. Infolge dessen gab das ökumenische Concil von Nicäa im J. 787 in der 4. Sitzung unter Bezugnahme auf eine Rede des Bischofs Leontius von Neapolis auf Cypern die Definition, daß man dem Kreuze zwar den ἀσπασμός und die προσκύνησις, aber nicht die ἀληθίνη λατρεία zolle (Hard. IV, 193). Diese Verordnungen vervollständigend, bestimmt ein Capitulare Karls des Großen den Unterschied zwischen Kreuz und Bildern von Heiligen, weil letztere nicht so hoch ständen wie jenes (De imag. 1, 13 u. 2, 28, Migne, Patr. lat. XCVIII, 1034 et 1096). Eine sehr werthvolle Vertheidigung der Adoratio crucis schrieb der große Mönch Theodor Studita (gest. 826), der scharf zwischen εἴδωλον und εἰκών unterscheidet und hervorhebt, daß die Kirche dem Kreuze eine προσκύνησις σχετική, adoratio relativa, eine Anbetung, die Christum selbst zum Gegenstand habe, zu erweisen pflege; die gegentheilige Ansicht sei häretisch (Antirrhet. III. adv. Iconomach., Migne, Patr. gr. XCIX, 345. 419). Weiteres bezüglich des Kreuzes im Orient s. bei Hamartolus, Chronica 4, 238, Migne, PP. gr. CX, 889, und in Kraus' Realencyklop. II, 248. — Als Bischof Claudius von Turin um 820 gegen Kreuzbilder eiferte und sie sogar aus den Kirchen entfernte, schrieb gegen ihn Jonas von Orleans das Buch De cultu imaginum (Migne, PP. lat. CVI, 305). Einhards Werk De adoranda cruce scheint verloren, dagegen schrieben im 9. Jahrhundert noch zu Ehren des heiligen Kreuzes Dungal von St. Denys (Migne, PP. lat. CV, 457 sq.), Amalarius De eccl. off. lib. 1, ibid.), Alcuin (Officia et oratt. de S. Cruce, ib. CI), Rabanus Maurus (De laudibus S. Crucis, ib. CVII, 133 sq.), Scotus Erigena (De Christo crucifixo) und Fulbert von Chartres (ib. CXLI, 345). Andere und Spätere sind bei Zöckler 450—467 und Gretser l, 2 und 3 angegeben.

2. Die liturgische Verehrung des Kreuzes findet in doppelter Weise statt. Eine feierliche Verehrung geschieht am Charfreitag und beginnt mit der Enthüllung unter dem Gesange Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit (Miss. Rom. in die Parasceve). Die gewöhnliche Verehrung durch Verneigung, Incensation u. dgl. ist in den Generalrubriken des römischen Meßbuchs und im Caerimoniale Episcopor. lib. 1, c. 12 et 15 geregelt. Bezüglich der Reliquien des heiligen Kreuzes ist es kirchliche Verordnung, daß sie, bei feierlicher Aussetzung derselben, ein Anrecht auf größere Ehrenbezeugungen als alle anderen Reliquien haben (de Herdt, P. 3, n. 27, § 8; Gardellini, Decreta authentica S. R. C. III et IV). Die älteste Nachricht über eine feierliche Verehrung der Reliquien des heiligen Kreuzes ist in der vor wenigen Jahren von Gamurrini aufgefundenen Peregrinatio S. Silviae ad loca sancta, Rom. 1887—1888, mitgetheilt. Die Pilgerin berichtet, daß am Charfreitag (des Jahres 384 oder 385, also noch unter dem hl. Cyrill) der Bischof von Jerusalem, von den Diaconen umgeben, in der Kreuzkirche auf seiner Cathedra Platz nahm, und daß ein Tisch mit seinem Leintuch vor ihn hingestellt wurde. Alsdann brachten Diaconen und Priester den silbernen, reichvergoldeten Schrein, worin das heilige Holz und der Kreuztitel oder die

Inſchrift eingeſchloſſen waren. Während der Biſchof die Hand auf das heilige Kreuz legte und die Diaconen ſorgfältigſt die Reliquien überwachten, traten die Gläubigen einzeln herzu, verneigten ſich tief und küßten die ehrwürdige Reliquie, nachdem ſie Stirn und Augen daran gerührt, ohne aber mit den Händen das heilige Holz anfaſſen zu dürfen (et sic osculantes crucem pertranseunt, manum autem nemo mittit ad tangendum. Hoc autem propterea sic custoditur . . . quoniam, nescio quando, dicitur, quidam fixisse morsum et furasse de sancto ligno; vgl. Procop., Bell. Pers. lib. 2, c. 11, wonach ein Syrer einſt ein großes Stück vom heiligen Kreuz zu Jeruſalem geſtohlen hatte, welches dann in Apamea hoch verehrt worden). Ueber fernere Verehrung des Kreuzes in der Liturgie, Freitags- und Feſtfeier ſeit dem 4. Jahrhundert ſ. Krieg in Kraus' Realencykl. II, 248 ff. Ergänzend iſt dazu noch zu bemerken, daß die Griechen außer Charfreitag und dem Feſte Kreuzerhöhung im September auch am 1. Auguſt (progressio venerandorum lignorum pretiosae et vivificae crucis) und am dritten Faſtenſonntage eine feierliche adoratio crucis vornahmen, nach Einigen auch am Oſtertage (falls das nicht eine Verwechslung mit Charfreitag iſt, welcher zuweilen pascha heißt oder feria paschae) und beim Beginn der Faſtenzeit (Macri, Hierolexicon 186; Gretser, De s. cruce 1, 67 et 73). Die am dritten Faſtenſonntage gebräuchliche, welche mehrfach bezeugt iſt (Gretser II, 212 sq.), wurde wahrſcheinlich durch Gregor den Großen, der ſie in Conſtantinopel kennen gelernt, in Rom inſofern eingeführt, als der Mittfaſtenſonntag die Station ad s. crucem in Jerusalem erhielt, wo das heilige Kreuz verehrt und der Freude, die Schätze des wahren Jeruſalem zu beſitzen, in der Meſſe Laetare Ausdruck gegeben wurde. Die älteſte feierliche Verehrung des Kreuzes (Crucifixes) in der römiſchen Kirche beſchreibt der erſte Ordo Romanus, der wohl auf Gregor den Großen zurückgeht, abgeſehen von einzelnen ſpäteren Zuſätzen (am Charfreitag): Post orationes praeparatur crux ante altare . . . venit pontifex et adoratam deosculatur crucem; deinde presbyteri, diaconi, subdiaconi et ceteri per ordinem, deinde populus. Pontifex vero sedet dum persalutet populus . . . salutante pontifice vel populo crucem, canitur semper antiphona: Ecce lignum crucis, in quo salus mundi pependit; venite, adoremus. Dicitur Ps. 118, i. e. Beati immac. (Ordo Rom. I, n. 35, apud Mabillon, Mus. ital., Paris. 1689, II, 23; damit identiſch iſt der Text des Sacramentar. Gregorii M., Migne, Patr. lat. LXXVIII, 86). Im Weſentlichen iſt das dieſelbe Feier, wie ſie heute im römiſchen Meßbuch am Charfreitag vorgeſchrieben iſt. Der Liber Pontificalis in Vita S. Sergii 687—701 ſagt: Lignum crucis in die Exaltationis in Basilica . . . Constantiniana osculatur ac adoratur (Duchesne, Le Lib. Pont. I, 374, cf. 378 et 379, nota 29 et 30). (Vgl. Bosio, Crux triumphans et gloriosa, Antwerpiae 1617; Decker, De staurolatria Romana, Hanoverae 1617; Basilius, De veterum Christianorum ritibus, Romae 1647; Schlichter, De cruce apud Judaeos, Christianos et Gentiles signo salutis, Halae 1733; Ziegelbauer, Historia didactica de s. crucis cultu et veneratione in ordine divi Benedicti, Viennae (Austriae) 1746; Auguſti, Denkw. III, 557 ff.; Wiseman, Four Lectures on the Offices and Ceremonies of Holy Week, London 1839, 111—119; Binterim, Denkw. IV, 1; M. Houssaye, Les cérémonies etc. . . . culte de la croix, Revue des quest. hist. XXIII, 1878, 472 ss.; über das Kreuzzeichen ſ. d. Art.)

V. Das liturgiſche Kreuz. 1. Als liturgiſches Kreuz iſt in erſter Linie das Altarkreuz anzuſehen. Wenn gleich die bei den alten Liturgikern, auch bei Gretſer (lib. 2, c. 13) und Migne (Dictionnaire d'archéologie I, 454) aus Pſeudolactanz und Anderen angeführten Zeugniſſe für das hohe Alter der Altarkreuze kaum ſtichhaltig ſind, ſo ſcheint doch eine Stelle des hl. Chryſoſtomus, wonach das Kreuz auf dem heiligen Tiſche ſchimmerte (ἐπὶ τῆς τραπέζης τῆς ἱερᾶς σταυρός, Chrys. Contra Jud. et Gent. n. 8, ed. Montf. I, 569, Migne XLVIII, 824), von einem Altarkreuze verſtanden werden zu müſſen. Der hl. Paulinus von Nola ſagt, daß ein Kreuz die Vorderſeite des Altares ziere (In Fel. Natal. 11, 664). Nach Sozomenus (H. E. 2, 2) und Evagrius (H. E. 6, 21) ſtand im Orient während des 5. und 6. Jahrhunderts und nach dem etwas dunkeln Canon 3 des zweiten Concils von Tours 567, ſowie nach Gregor von Tours (De glor. Mart. 2, 43) auch im Abendlande das Kreuz bereits auf dem Altar (weitere Zeugniſſe bei Andreas Schmid, Der chriſtl. Altar, Regensb. 1871, 134, und Migne, Diction. d'archéol. I, 419 ss. 454. 1066 ss.). Laut Beda Venerabilis hatten die Benedictiner, welche Gregor der Große als Apoſtel der Angelſachſen nach Albion ſandte, um 596 ein Kreuz zu liturgiſchem Gebrauch (crucem pro vexillo ferentes argenteam, et imaginem Salvatoris in tabula depictam, letaniasque canentes; und weiterhin: more suo cum cruce sancta et imagine magni regis Domini nostri Jesu Christi, Hist. eccl. Angl. 1, 25, Migne XCV, 55 et 56); ob es aber auf den Altar geſtellt wurde, iſt nicht mitgetheilt. Seit dem 12. Jahrhunderte fehlte das Kreuz auf keinem Altare mehr, ſei es nun, daß es unmittelbar auf der Menſa ſtand, oder daß es auf der Retable, im Hinterbau oder Rückbau des Opfertiſches angebracht war (die Stellen aus Honorius von Autun, Innocenz III., Durandus, den Ciſtercienſer-Statuten u. A. bei Schmid 219 u. 221; vgl. auch Hefele, Aeltere und älteſte Form der Crucifixe, in den Beiträgen zur K.-G., Arch. und Liturgik II, 265 ff.). Nach der jetzt geltenden kirchlichen

Praxis, welche durch die Generalrubriken des Missale Rom. tit. 20, Ritus celebr. 2, 1 sq., nebst Ordo missae et Caerem. Episcop. 1, 12, n. 11, sowie Bened. XIV., Const. Accepimus 16. Jun. 1746, geregelt ist, soll sich auf dem Altar ein Crucifixbild zwischen wenigstens zwei Leuchtern mit Wachskerzen befinden (S. R. C. 16. Jun. 1663). Die Congregation des heiligen Officiums hat eine Anzahl von Fehlern gerügt, welche vielfach bei Darstellungen des Crucifixes vorkommen (vgl. Barbier de Montault, Traité pratique de la construction et décoration des églises, Paris 1877, I, 434—438). Durch ein Decret der Ritencongregation vom 14. Juni 1633 ist der Gebrauch des sog. jansenistischen Crucifixes in den Kirchen verboten, d. h. jener Form des Kreuzes, bei welcher die Arme des Heilandes nicht horizontal, Alles umspannend, sondern vertical die jansenistische Anschauung von der geringen Zahl der Auserwählten bezeichnend, ausgestreckt sind.

2. Das Kreuz im Kirchenbau. In jeden Altarstein wird an fünf Stellen, in der Mitte und an den vier Ecken, ein Kreuz eingegraben. An diesen Stellen werden nämlich bei der Weihe die Salbungen vorgenommen und fünf in Kreuzform aus Wachs und Weihrauch gebildete Kreuzlein verbrannt. Deßgleichen sind an den Wänden oder Mauerpfeilern zwölf Kreuze anzubringen, welche der Bischof zu salben hat, wie auch bei der Grundsteinlegung einer Kirche an dem für den Hochaltar bestimmten Platze vom Bischof ein Kreuz errichtet wird (σταυροπήγιον, von Justinian I. und Karl dem Großen zum Rechtstitel für Besitzergreifung erhoben) und endlich bei der Kirchweihe das lateinische und griechische Alphabet in Kreuzform × auf den Boden geschrieben wird (vgl. Pontificale Rom. in Eccl. Dedic. et Altaris Consecr.). Architektonisch ist meistens der Giebel der Kirche und die Thurmspitze mit dem Kreuz geschmückt; in vielen Ländern steht auf dem Thurmkreuze noch der Hahn, der nach Einigen an Petrus erinnern und so die katholischen Kirchen von den protestantischen unterscheiden soll, nach Anderen aber als Sinnbild der Wachsamkeit des Kirchenhirten, des Eifers und der Sorgfalt des Predigers als unablässigen Rufers und Mahners dasteht (Barbier de Montault I, 48—79). Zahlreiche Abbildungen von architektonischen mittelalterlichen Kreuzen dieser Art aus Stein und Metall gibt Viollet-le-Duc, Dictionnaire raisonné de l'architecture, Paris 1868, IV, 418 ss. Weil auf dem Altare vor oder unter dem Triumphbogen, ungefähr in der Mitte, da wo bei den Griechen die Ikonostase sich befindet, das heilige Opfer für das anwesende Volk dargebracht wurde, bevor oder nachdem der Bischof am Hauptaltare celebrirte, so hing der an symbolisch mystischen Beziehungen sein Gefallen findende Sinn des Mittelalters über diesem Altare die großen Triumphkreuze auf, um dadurch anzudeuten, daß das Meßopfer nichts Anderes sei, als die unblutige Wiederholung des blutigen Kreuzopfers (vgl. Schmid, Der christliche Altar 160. 244 ff.). Schon im alten Bauplan von St. Gallen (830) findet man ein altare S. Salvatoris ad crucem (Andere bei Viollet-le-Duc l. c. und Barbier de Montault I, 63). Eine uralte Sitte ist es, am Anfang des Canons im Missale ein Kreuz zu malen oder zu drucken; dasselbe entstand daraus, daß man die Initiale T der Anfangsworte Te igitur in Miniaturmalerei mit einem Bilde Christi versah (Honor. Augustod., Gemma animae 1, 103).

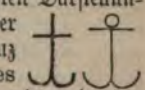
3. Das Processionskreuz (crux stationalis, capitularis, conventualis, sive processionalis). Schon seit dem 4. oder 5. Jahrhundert wurde bei feierlichen Bittgängen und Processionen oder liturgischen Aufzügen dem Clerus und den Gläubigen durch einen Diacon oder Subdiacon das Kreuz (später Crucifix) vorangetragen (Socrates, H. E. 6, 8; Nicephorus 13, 8; Greg. Tur., Hist. Franc. 5, 4; Beda Ven., H. Angl. 1, 25). Seit Justinians I. Zeiten wurde es allgemeine Vorschrift (Nov. 123, c. 32). Dem σταυροφόρος, auch draconarius genannt, folgte in der Regel, zumal beim Einzug zum Opfer der heiligen Messe, ein Diacon mit dem Evangelienbuch (praefectus evangelio). Das beim Einzuge (εἴσοδος) getragene Kreuz wurde auf den Altar gestellt. Das Processionskreuz wurde vielfach mit brennenden Lichtern umgeben, und auf der antenna oder darunter auf einem zweiten Querbalken wurden die Bilder der Mutter Gottes und des hl. Johannes, oder auch auf den vier Enden die Symbole der Evangelisten angebracht. Bei welchen sonstigen Anlässen (Begräbniß, Bittgängen, theophorischer Procession, Empfang von Prälaten u. s. w.) dieses Kreuz vorzutragen sei, bestimmt das Rituale bezw. Caerimoniale und Pontificale Romanum (über Beschaffenheit derselben s. Barbier de Mont. I, 382 ss.). Dem Papste, den Patriarchen, päpstlichen Legaten und Erzbischöfen (letzteren aber nur innerhalb ihres Jurisdictionsbereiches) wird bei feierlichen Gelegenheiten ein Kreuz vorangetragen. In der bildlichen Darstellung oder Symbolisirung ist das erzbischöfliche Kreuz mit doppelten, das Patriarchal- und päpstliche Kreuz mit drei Querbalken versehen; in der Wirklichkeit wird aber ein einfaches Kreuz getragen (Caerim. episc. l. 1, c. 4, n. 1; c. 15, n. 2; Decr. S. R. C. 14. Jan. 1714). Die Kreuze mit doppeltem oder dreifachem Balken, sog. Patriarchalkreuze, sind griechischen Ursprungs (Borgia, De cruce Vaticana, Romae 1779, 8). Das Processionskreuz kann wie das Altarkreuz gesegnet werden (Vorschrift ist es nicht, S. R. C. 12. Jul. 1704), und zwar von Priestern nach dem Rituale, von Bischöfen nach dem Pontificale Romanum. Eingehenderes über Cathedral-, Collegiat-, Capitels- und Ordensconventskreuze bei Thomassin, Vet. et nov. Eccl. disc. l. 2, p. 1, c. 59; Barbier de Montault 382; Georgius, De liturgia Rom. Pontificis, 1731—1744;

Id., De ritu praeferendae crucis, Rom. 1740; Aug. Fivizanius, De more summo Pontifici... crucem praeferendi libri III, Romae 1592.

4. Das Pectoralkreuz (Bruſtkreuz, crux pectoralis) iſt das meiſt aus edlem Metall und vielfach mit Edelſteinen beſetzte Kreuzbild, welches Cardinäle, Biſchöfe, Aebte und Aebtiſſinnen, praelati inferiores, denen der Gebrauch der biſchöflichen Inſignien geſtattet iſt, an vielen Orten, vermöge eines beſondern Privilegs, auch die canonici, zum Zeichen ihrer Würde, an ſeidener, gold- oder ſilberdurchwirkter, je nach dem Range der Prälaten grüner, violetter oder ſchwarzer Schnur oder an goldener Kette auf der Bruſt tragen. Der Gebrauch, Kreuzlein auf der Bruſt zu tragen, iſt unter den Chriſten ſehr alt (vgl. das oben über Enkolpien Geſagte). Nach Innocenz III. (De sacro altaris mysterio 1, 53; vgl. Durand., Rat. 3, 9) ſoll es die Stelle des goldenen Stirnbandes im Ornate der altteſtamentlichen Hohenprieſter vertreten, indem wie jener ſo auch der Biſchof dadurch an ſein hoheprieſterliches Amt und die Pflicht der Sühne und Heiligung der Gläubigen erinnert werden ſoll. Das Gebet, das der Prälat beim Anlegen desſelben zu ſprechen hat (Munire me digneris im Miss. Rom., praep. ad Miss.), und die Vorſchrift, es dabei zu küſſen, deuten auf den Schutz, welchen er vom Kreuze erwartet, und auf die Verpflichtung, im Leiden Chriſti und der Martyrer Troſt und Stärkung wie auch ein Beiſpiel zur Nachahmung zu ſuchen. In dem Pectoralkreuz ſind nämlich Reliquien der Heiligen oder auch eine Partikel vom heiligen Kreuz Chriſti eingeſchloſſen. Bezüglich der letztern beſtimmt ein Decret der Ritencongregation vom 25. März 1889, daß nach dem Tode eines Biſchofs die Kreuzreliquie ſeines Pectorale nicht beliebig veräußert, verſchenkt, noch auch teſtamentariſch an die Erben übergeben werden darf; ſie ſoll vielmehr dem Amtsnachfolger eingehändigt werden, wenngleich über das Metallkreuz, worin ſie eingeſchloſſen war, vom Erblaſſer andere Beſtimmungen getroffen ſind. Zur Zeit des hl. Thomas von Aquin ſcheint das Pectorale nicht als nothwendiger Beſtandtheil der biſchöflichen Ornamente betrachtet worden zu ſein (Sent. IV, 24, 3); Wilhelm Durandus aber kennt dasſelbe als Zubehör (Rat. 3, 9, n. 2). Erſt im 14. Jahrhundert wäre es demnach zur Pflicht geworden; aus dieſer Zeit ſollen auch die betreffenden Gebete Munire me digneris etc. ſtammen (Giorgi, Gli abiti sacri del Rom. Pontefice, Rom. 1724, c. 18; Trombelli, De cultu Sanctorum, accessit Appendix de cruce, Bononiae 1740 sq., 6 voll.; Rohault de Fleury, La messe, études archéol., Paris 1884 ss.).

5. Endlich wird das Kreuz ſo häufig im kirchlichen wie im Privatleben der Chriſten verwendet, daß es nahezu Alles durchdringt und heiligt. Man findet es über dem Lettner (lectionarium, ambo, jubé), der Credenz, in der Sacriſtei, auf dem Kirchhof, an öffentlichen Straßen und Plätzen und Feldern, auf den heiligen Gewändern, auf Särgen und Fahnenſtangen, als Zierat und Emblem (vgl. Drouyn, Croix de processions, de cimetières et de carrefours etc., Bordeaux 1858). Ueber Miſſions-, Stations-, Sterbekreuze, Kreuze mit päpſtlichen Abläſſen vgl. Schneider-Maurel, Die Abläſſe, 9. Aufl., Paderborn 1887. Für die Segnung der öffentlich aufzuſtellenden Kreuze ſind, je nachdem die Weihe vom Prieſter oder Biſchof vorgenommen wird, die Formeln im Rituale oder Pontificale. (Vgl. noch Moroni, Dizionario s. v. Croce.)

VI. Das Kreuz im übertragenen Sinne. Die Symbolik des Kreuzes, welche bereits oben angedeutet wurde, war in der Verfolgungszeit Grund und Anlaß zu den verſchiedenartigſten Darſtellungen der cruces dissimulatae, unter denen der Anker oder das Ankerkreuz (spes in Christo, crux ave, spes unica) ſowie der Fiſch und einige andere eine beſondere Bedeutung erhielten (Clemens Alex., Paedag. 3, 106; Pitra O. S. B. et J. de Rossi, De pisce allegorico, symbolico, et de monumentis Christ., Spicileg. Solesm. III, 499 sq.; De titulis Christ. IV, 497 sq.; Resoconto delle conferenze dei cultori di Archeologia cristiana in Roma 1875—1887, Roma 1888, 34. 120 ss.).



In der heiligen Schrift wie auch im kirchlichen Sprachgebrauch dient das Wort „Kreuz“ nicht bloß 1. zur Bezeichnung des ſchimpflichſten Marterwerkzeuges (= Holz des Fluches oder Pfahl der Schande), oder 2. zur Bezeichnung des materiellen Holzes, an welchem der göttliche Heiland Jeſus Chriſtus, der Sohn Gottes und unſer Herr, freiwillig für uns den Tod erlitten hat (= Holz des Segens, Baum des Lebens); ſondern wie der hl. Auguſtin mit gewohnter Kürze und Schönheit ſich ausdrückt: Crux Domini non illa tantum dicitur, quae passionis tempore ligni affixione construitur, sed illa, quae totius vitae curriculo cunctarum disciplinarum virtutibus coaptatur (bei Gretser l. 5, c. 1). Quid est: tollat crucem? . . ., ut intelligas crucem non ligni esse patibulum, sed vitae virtutisque propositum (Sermo 207 in Append.). Danach iſt 3. das Kreuz auch ſoviel als Chriſti Verſöhnungstod und die Predigt davon, den Juden ein Aergerniß und den Heiden eine Thorheit, den Gläubigen aber Kraft und Gnade; jene Kraft, welche allein rettet, jene Gnade, welche ohne den Prunk des äußern Wortes oder die Beobachtung des jüdiſchen Geſetzes ſtill im Herzen wirkt (Eph. 2, 16. Col. 1, 20; 2, 14. 1 Cor. 1, 13 ff.; 2, 13 ff. Gal. 2, 2; 5, 11; 6, 12 ff. Phil. 3, 18. Röm. 1, 16. 2 Petr. 1, 16, nebſt zahlreichen weiteren Stellen des N. T.). Sodann bedeutet es 4. alles Schmerzliche, bittere Körper- oder Seelenleiden, wie das ſinnverwandte „Kelch“ in der heiligen Schrift (Matth. 20, 22 f.) oder „Prüfung“ (πειρασμός, tentatio, Tob. 12, 13. Jac. 1, 2), oder die Ausdrücke Leiden (passio), Zuchtruthe (virga, ba-

culus), Bedrängniß und Trübsal (tribulatio et angustia), Verfolgung (persecutio), Heimsuchung Gottes (visitatio, disciplina, παιδεία; vgl. Hebr. 12, 6—11. Job 10, 12. Is. 10, 3. Jer. 51, 18. Luc. 19, 44. 1 Petr. 2, 12; 5, 6 u. ö.). 5. Das Dulden und Kämpfen, die Selbstüberwindung und Selbstverläugnung, als freiwilliges Kreuztragen und Nachfolge Christi mit dem Hinblick auf den Calvarienberg (Matth. 10, 38; 16, 24. Marc. 8, 34. Luc. 9, 23; 14, 27 u. ö.). Daher redet man von einer Schule des Kreuzes, einer Wissenschaft des Kreuzes, von verschiedenen Arten des Kreuzes, einem von Gott oder von Menschen auferlegten Kreuze u. s. f. Diese Bedeutungen und Unterscheidungen sind alle mehr oder weniger in Stellen der heiligen Schrift begründet und stützen sich auf Aussprüche der heiligen Väter, z. B. auf den des hl. Augustin: In hac cruce per totam istam vitam, quae in mediis tentationibus ducitur, perpetuo debet pendere christianus (Sermo 205, al. 68 de diversis); vgl. auch die schönen Stellen Cyrill., Catech. 13 de Christo crucifixo, Migne, PP. gr. XXXIII, 771 u. 799 n. 23). Die Verpflichtung, das Kreuz zu tragen, besteht nach den bekannten Aussprüchen des Evangeliums für jeden Christen; es soll ihn prüfen, läutern, bewähren; er soll durch's Kreuz Buße thun, Genugthuung leisten, seine Liebe bezeugen, sich Verdienste sammeln (Tota vita Christiani hominis, si secundum Evangelium vivat, crux est, S. Aug., Serm. 20 in Append.). Das Kreuz soll geduldig und freudig, mit Muth, Dankbarkeit und treuer Ausdauer getragen werden. Nur dann bringt der Baum auf den Schultern des Christen reichliche und kostbare Früchte. Siehe darüber die trefflichen Ausführungen bei Gretser, De cruce lib. 5, de cruce spirituali, cap. 1—26, sodann S. Bonavent., Lignum vitae, Opp. ed. Venet. 1754, V, 393; J. Marshall, Treatise of the Cross, Antwerp. 1564; S. François de Sales, L'estendart de la sainte croix, Oeuvres, éd. Paris 1859, IX. Weiteres von katholischen und protestantischen Mystikern bei Zöckler, S. XIX und in der Einleitung. Die theologische Seite besser bei Migne, Theol. cursus compl., Paris. 1845, VI, VIII, XXVI, XXVIII, vgl. den Generalindex daselbst. Dazu füge Imit. Christi 1, 1; 2, 12 et passim; van Haeften O. S. B., Regia via crucis, Antwerpiae 1654 et 1728; Idem, Schola crucis, Antwerpiae 1629; Magnoald Ziegelbauer O. S. B., Historia didactica de s. crucis cultu et veneratione in ordine divi Benedicti, Viennae Austriae 1746; Bossuet, Oeuvres, éd. Lachat, Paris 1866, VI, 69. 117 ss. 556 ss.; X, 429 ss.; XVII, 277 ss.; Schlör, Schule des Kreuzes, Graz 1850; F. W. Faber, The Foot of the Cross, London 1857, deutsch von Reiching, Der Fuß des Kreuzes, 3. Aufl., Regensburg 1869.

VII. Das Kreuz in der Legende. Um den heiligen Kreuzesstamm ranken sich wie grüne Epheupflanzen zahlreiche Sagen und Lieder, die alle, wie verschiedenen Charakter sie auch durch nationale Färbung erhalten haben mögen, im Orient wie im Occident das glaubensinnige Bestreben zeigen, das Werkzeug unserer Erlösung recht angemessen zu verherrlichen. Der Keim zu dieser reich entwickelten Kreuzholz-Legende in Poesie und Prosa dürfte in den apocryphen Evangelien, z. B. dem des Nicodemus, und in der Abgar- und Protonice-Sage zu suchen sein. Nach Einigen war das Kreuz aus vierfachem Holze gezimmert, wie es in dem Vers angegeben wird: Ligna crucis sunt palma, cedrus, cupressus, oliva. Indeß hat sich nach den mikroskopischen Untersuchungen, welche seitens neuerer Gelehrten, sowohl Archäologen als Naturforschern, an verschiedenen Kreuzreliquien vorgenommen wurden, stets herausgestellt, daß dieselben aus Pinien- oder Cedernholz bestanden (Rohault de Fleury, Les instruments de la passion, Paris 1870, 62). Die Hauptzüge der Legende sind folgende: Als der Erzvater Adam tödlich krank geworden, sandte er seinen Sohn Seth an die Pforte des Paradieses, um einige Tropfen des vom Lebensbaum herabträufelnden Oeles der Barmherzigkeit zu erhalten, welches ihn unfehlbar gesund machen würde. Aber der Erzengel Michael gab dem Boten statt des verlangten Wunderheilmittels eine vertröstende Weissagung vom Messias, der nach fünftausend und soviel Jahren auf der Erde erscheinen und dann den Vater der Menschheit salben und heilen werde. Jedoch erhielt Seth ein Reis (nach Anderen ein Samenkorn) vom Baume des Lebens oder aber vom Baume der Erkenntniß, und da Adam starb, begrub Seth ihn auf Golgotha, genau an der Stelle, wohin später das Kreuz Christi zu stehen kam. Das Reis aber pflanzte er zu Jerusalem in die Erde, da wuchs es und ward zu einem großen Baum. Als man in Salomons Tagen für die Prachtbauten des Königs überall Holz suchte, ward man auf den merkwürdig schönen Baum aufmerksam, fällte ihn und wollte den Stamm zum Tempelbau benutzen. Wie man ihn aber auch behauen mag, er will zu nichts passen, weßhalb ihn die Bauleute ärgerlich in den Schafteich (Joh. 5, 2) werfen. Von dort wird er herausgeholt und zu einem Stege über den Cedronbach verwendet. Als die Königin von Saba kommt, um Salomons Herrlichkeit zu schauen, erkennt sie in ihrer Weisheit die Geschichte und Bestimmung des geheimnißvollen Holzes und weigert sich, dasselbe mit ihren Füßen zu betreten. Der Baum bleibt dann bis zur Zeit Christi erhalten und findet endlich die Verwendung, als Opferaltar das Lamm Gottes, die kostbare, lebenspendende Frucht zu tragen. Nach syrischen Berichten erzählt dann die Legende ferner, daß das heilige Kreuz zweimal aufgefunden worden sei (das Historische s. im Art. Kreuzerfindung). Protonice (Patronica, Ptruniqui), die Gemahlin des Kaisers Claudius, sei vom hl. Petrus in Rom getauft worden und habe dann eine Pilgerfahrt nach Je-

rusalem gemacht. Mit Hilfe des Apostels Jacobus habe sie von den Vorstehern der Juden an der Kreuzigungsstätte die drei Kreuze erhalten. Die Kreuze wurden an ihrer plötzlich gestorbenen Tochter erprobt, welche bei der Berührung mit dem dritten zum Leben zurückkehrte. Da die Juden sich höchst erbittert zeigten, habe die Kaiserin ihren Gemahl veranlaßt, alle Juden aus Rom und Italien zu vertreiben. Während der Christenverfolgung unter Trajan hätten die Juden das wahre Kreuz wieder in ihre Gewalt bekommen und tief in die Erde verscharrt. Als dann Helena nach Jerusalem kam und Nachforschungen hielt, soll sich ein Jude gefunden haben, welcher noch dunkle Kunde von seinen Ahnen überkommen hatte. Die Kaiserin habe ihn gezwungen, von Gott ein Zeichen über dem Orte zu erbitten (Donner und Wohlgerüche). Wieder habe man drei Kreuze gefunden, welche dießmal am Leichnam eines Jünglings erprobt wurden. Da sei der Jude gläubig geworden, habe vom Bischof Eusebius von Rom die Taufe und den Namen Cyriacus erhalten und sei zum Bischof von Jerusalem geweiht worden. Durch ein neues himmlisches Zeichen wie einen Blitz habe er dann auch die Kreuznägel gefunden und der Kaiserin überbracht (Acta Cyriaci bei Nestle, De s. cruce, Berlin 1889, 50, und bei A. Holder, Inventio s. crucis, Lips. 1889, 1 sq.; über den Zusammenhang dieser Legende mit der Abgarsage vgl. Nestle 65 ff.). Zur Kenntniß der ganzen Kreuzlegende und ihrer Beurtheilung vgl. Fiorero novello di Testamento vecchio e novello, Tarvisii 1478; Historia s. crucis (Boec van den Houte), Culemborch, Jan Veldener, 1483; Pineda, De rebus Salomonis, Mogunt. 1613, 511 sq.; Gretser, De s. cruce l. c., III, Appendix; Dudley Loftus, An history of the twofold Invention of the Cross, whereon our Saviour was crucified. Translated of an ancient Aramaean Biologist, Dublin 1686; Joseph Haupt, Untersuchungen zur deutschen Sage I, Wien 1866; Alishan O. S. B., Laboubnia (écrivain contemporain des apôtres), Lettre d'Abgar ou histoire de la conversion des Edessiens ... traduite sur la version arménienne du 5e siècle, Venezia 1868; C. Schröder, Van dem holte des hilligen cruzes, mittelniederdeutsches Gedicht, Erlangen 1869; Richard Morris, Legends of the Holy Rood, London 1871; Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, I, 84 ff.; Mussafia, Sulla legenda del legno della croce, Wiener Sitzungsber., phil.-histor. Klasse, 1869; Meyer, Die Geschichte des Kreuzesholzes vor Christus, München 1881; Duchesne, Le Liber Pontificalis I, p. CVII et 167; Ebert, Ueber das angels. Gedicht Traum vom heiligen Kreuz, in den Sitzungsberichten der philos.-histor. Klasse, Leipzig 1884, 81 ff.; Wülker, ebd. 1888, 209 ff. Ueber mehrere hierher gehörende Stellen aus lateinischen und griechischen Schriftstellern, besonders des Anastasius Sinaita 650 (nicht zu verwechseln mit dem gleichnamigen Patriarchen von Antiochien, Kumpfmüller, De Anastasio Sinaita, Ratisb. 1865), vgl. Zöckler 234 ff.; Tixeront, Les origines de l'Eglise d'Edesse, avec app. L'invention de la vraie croix, Paris 1888, 161 ss. Ueber Keller, Nachlese zu den Fastnachtsspielen; Joseph Baader, Beiträge zur Kunstgeschichte Nürnbergs, Nördlingen 1862; Rowel, Unter Christi Kreuz, übers. von Oscar Nothnagel, Leipzig 1885, und einige andere Schriften sehe man die Literaturangaben unter „Legendarisches" bei Nestle, De s. cruce 115 u. 118. Ueber die hierher gehörigen Stücke der Abgarsage ebd. 82—95.

VIII. Das Kreuz in der Vollendung. Als der göttliche Heiland den Jüngern vom Weltgerichte sprach, hob er besonders hervor, daß, unmittelbar bevor der Sohn Gottes zum Gerichte komme, „das Zeichen des Menschensohnes" am Himmel erscheinen werde: Et tunc parebit signum Filii hominis in coelo (Matth. 24, 30). Die meisten Kirchenväter (aufgezählt bei Calmet u. Cornelius a Lapide zu dieser Stelle) und Schrifterklärer fassen das signum Filii hominis als das heilige Kreuz, wie denn auch die Kirche in der Liturgie der Feste Kreuzerfindung und Kreuzerhöhung zu wiederholten Malen in Versikel und Responsorium sagen läßt: Hoc signum crucis erit in coelo, cum Dominus ad judicandum venerit. Nach dem hl. Chrysostomus (De cruce et latrone Hom. 1, 4, PP. gr. XLIX, 404) wird das materielle Kreuz, woran Christus gestorben, alsdann in vollem Glanze erscheinen (vgl. S. Cyrill., Hier., Catech. 15). Damit stimmen mehrere Theologen überein, wie Salmeron, Thomas Waldensis (De sacram. III, 20, cap. 198) und Thomas von Aquin (Opusc. II, cap. 244). Andere, an ihrer Spitze der hl. Anselm (im Elucidar.) und Cornelius Jansen zu der Stelle, dagegen sagen, es sei darunter ein Bild des Kreuzes, etwa eine in der Luft hervorgerufene glänzende Lichtgestalt zu verstehen. Sicheres ist natürlich darüber nicht zu sagen (vgl. die Commentare zu dieser Stelle).

Literatur. 1. Allgemeines. Hauptwerk ist Jacobus Gretser S. J., De cruce Christi rebusque ad eam pertinentibus libri V, Ingolstadii 1598; Appendices, ibid. 1608; neu aufgelegt Ingolstadt 1616 und öfter, bildet in der Ausgabe der Opera Omnia Gretseri, Ratisbonae 1734 sqq., die Bände 1—3. Gretser steht zum Theil auf den Schultern von Justus Lipsius (Professor in Löwen), De cruce, Antwerpiae 1593; ibid. 1594. 1595. 1606. 1640, Amstelodami 1670, und Bredembach, Sacrae collationes, Coloniae 1600; damit häufig verbunden: Cl. Salmasius, De cruce, et Thom. Bartholini, de latere Christi aperto, Lugduni Batavorum 1646; Bartholinus, De cruce hypomnemata, Hammon. 1651; Bormitz, De cruce, num Ebraeorum supplicium fuerit, Vitebs. 1644; Honor. Niquet S. J., Titulus s. crucis, seu historia et mysterium etc., Ant-

werpiae 1670; Corn. Curtius, De clavis Dominicis liber, ed. 2, Antwerpiae 1670, beide in Verbindung mit J. Lipsius, De cruce, eodem anno; J. Wimpheling, Rhabani Mauri Opus de laudib. s. crucis etc., mit Zusätzen, Pforzheim in aedib. Th. Anselmi 1503, seltene und sehr sorgfältige Ausgabe; vgl. darüber G. Knod, Zur Bibliographie Wimphelings, im Centralblatt für Bibliothekswesen 1888, XI, 467, N. 1; Eisengrein, Von dem Zeichen des heiligen Kreuzes, Ingolstadt 1572; Freiesleben, De forma crucium, item de titulo crucis, Jenae 1662 ad 1664; Salomo Cyprianus, De fabrica crucis Christi, Helmstadii 1699; Kipping, De cruce et cruciariis, Bremae 1671 et 1679; Andreas Baudis, Dissertatio de cruce Christi ex historiarum monumentis constructa, Viteb. 1673; Martin. Lipen, Dissert. de cruce, Stetini 1675; Cellarius, De cruce romana, Zeiz. 1677; Engelmann, Σταύρωσις τοῦ Χριστοῦ, Cypri 1679; Mieg, De cruce, dissert., Heidelberg. 1681; Moebius, De crucis supplicio, Amstelodami 1702; Gleich, De opt. Salv. J. Chr. cruce, Lipsiae 1704; Richter, De ligno et signo s. crucis, Zittav. 1775; Alger, History of the Cross, Boston 1858; Berjeau, History of the Holy Cross, London 1863; Zöckler, Das Kreuz Christi, Gütersloh 1775; Bunsen, Das Symbol des Kreuzes bei allen Nationen, Berlin 1876; Fulda, Das Kreuz und die Kreuzigung, Breslau 1878; Nestle, De s. cruce, Berlin 1889, über die Legende und Auffindung.

2. Archäologisches über die Passion, Darstellung des Kreuzes und Einzelfragen. Das Sammelwerk Authores de cruce, 4 voll., Lugduni Batavorum 1695; J. M. Caraccioli, Dissert. de tit. s. crucis, Neapoli 1656; vgl. dazu die oben in Verbindung mit J. Lipsius und Salmasius genannten Schriften von Niquet (Paris 1648 und Antw. 1670), Bartholini (Leyden 1646 und Hamburg 1651), Curti (Antw. 1634 u. 1670); Nihusius, De cruce epistola, Coloniae 1647; Henricus Mueller, Historia passionis, crucifixionis et sepulturae Domini nostri Jesu Christi, Rostock 1651; Lange, Crux ex monumentis illustrata, Viteb. 1669; Decker, De staurolatria Romana, Hannov. 1677; Gelen, Staurologia Coloniensis, Coloniae 1635; Wildvogel, De venerabili signo crucis, Jenae 1690; Bynaeus, De morte Christi, Amstelodami 1691—1698; Bosio, Crux triumphans et gloriosa, Antw. 1617 u. ö.; Ricci, Triumphus Jesu Christi cum iconibus Martyrum, Antw. 1614; Paciaudi, De veteri Christi crucifixi signo, Romae 1746; Friedlieb, Archäologie der Leidensgeschichte, Bonn 1843; Langen, Die letzten Lebenstage Jesu, Freiburg 1864; Kraus, Der heilige Nagel in der Domkirche zu Trier, zugleich ein Beitrag zur Archäologie der Kreuzigung, Trier 1868; V. de Buck, Manuel de la passion de Notre-Seigneur, Bruges et Lille 1885; Zestermann, Die bildlichen Darstellungen des Kreuzes und der Kreuzigung, Progr. der Thomasschule zu Leipzig 1867 u. 1868; Degen, Das Kreuz als Strafwerkzeug der Alten (Progr.), Aachen 1873. Ueber die angebliche Urkunde, wodurch Papst Silvester dem Bisthum Trier, der Heimat der hl. Helena, den Vorrang über deutsche und französische Bisthümer verliehen haben soll, weil Helena dorthin viele Reliquien aus dem heiligen Lande gebracht, theils von Leidenswerkzeugen des Heilandes, theils von Aposteln (Matthias), vgl. W. Kleinen, Die Einführung des Christenthums in Köln und Umgegend, Progr. der Oberrealschule Köln 1888 ff. und die auf S. 4 daselbst angegebene Literatur. Ueber die heiligen Nägel und vieles, was das heilige Kreuz und die Kreuzlegenden betrifft, besonders ausführlich Kraus a. a. O. 63—64 und 105 ff., wo das Manuscript des um die trierische Landesgeschichte hochverdienten Jesuiten Alexander Wiltheim u. A. fleißig ausgenützt ist; S. 107 daselbst wird das sogen. Silvesterdiplom mitgetheilt. — Borgia, De cruce Vaticana, Romae 1779; Id., De cruce Veliterna, ib. 1780; Münz, Archäologische Bemerkungen über das Kreuz, Wiesbaden 1866; C. Bontell im Art. Cross, Encyclopaedia Britannica, 9. ed., VI, 1877; Grimouard de S. Laurent, Iconographie de la croix, bei Didron, Annales archéol. 1869, XXVI—XXVII; Rohault de Fleury, Mémoire sur les instruments de la passion de N. S. J.-Chr., Paris 1870; Stockbauer, Kunstgeschichte des Kreuzes, Schaffhausen 1870; Engelhardt, Die ältesten Crucifixe, in der Zeitschrift für kirchl. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1880, IV, 188 ff. Nur zum Theil gehören hierher Alfred Holder, Inventio s. crucis, Actorum Cyriaci pars I etc., Lipsiae 1889, und das bereits erwähnte Schriftchen von Edm. Nestle, De s. cruce, Berlin 1889. Die übrigen wichtigeren Specialwerke wurden bereits in den einzelnen Abschnitten des vorstehenden Artikels genannt, oder werden in den Artikeln über Kreuzzeichen, Kreuzigung, Kreuzerfindung erwähnt. Weiteres findet man bei Binterim, Denkw. IV, 1, 496 ff.; Münz, Stockbauer, Zöckler, Fulda, Kraus (Realencyklopädie II, 237 und Der heilige Nagel a. a. O.) und Nestle. [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Kreuz, Bisthum, s. Gran, Kirchenprovinz.

Kreuz, verschiedene Orden und Congregationen unter diesem Titel. 1. Ein Ritter- und mehrere Hospitalsorden vom heiligen Kreuze, s. d. Art. Kreuzherren.

2. Ritterorden vom Kreuz Jesu Christi, s. d. Art. Jesus, Orden n. 1.

3. Brüder vom heiligen Kreuz (Frères de Sainte-Croix, dits de Saint-Joseph), s. d. Art. Josephiten n. 4.

4. Die Brüder vom heiligen Kreuz in Nordamerika (Brothers of the Holy Cross) haben ihr Mutterhaus mit einem Generalsuperior zu Fort Wayne, ein Provinzialhaus für Canada

in Montreal und sind über 9 Diöcesen verbreitet; die Sisters of the Holy Cross besitzen 17 Häuser in 13 Diöcesen.

5. Brüder und Schwestern vom Kreuze Jesu (Frères et Soeurs de la Croix de Jésus) entstanden 1832 in der Diöcese Belley für Krankenpflege und Jugendunterricht. Das Noviciatshaus der Brüder befindet sich in Ménéstruel; von ihm hängen 16 Hospize und 29 Unterrichtsanstalten in der Diöcese ab, dann 7 Anstalten in den Diöcesen Clermont und Saint-Claude. Das Mutterhaus der Schwestern ist in Groissiat; unter ihm stehen 6 Anstalten in der Diöcese und 9 Anstalten in den Diöcesen Grenoble, Lyon und Saint-Claude.

6. Congregation der Kreuzschwestern vom hl. Andreas zu La-Puye in der Diöcese Poitiers (Filles de la Croix, dites Soeurs de Saint-André), s. d. Art. Fournet.

7. Die Congregation der Marianiten des heiligen Kreuzes (Soeurs Marianites de Sainte-Croix), gestiftet 1841 von P. Moreau, hat ihr Mutterhaus zu Le Mans, wo auch ein Pensionat und eine Anstalt zur Ausbildung von Lehrerinnen besteht; sie zählt 30 Niederlassungen, davon 23 in Amerika (Sisters Marianites of Holy Cross) mit einem Noviciat in New-Orleans für die Vereinigten Staaten und einem Noviciat zu St. Laurent bei Montreal für Britisch-Amerika.

8. Das Institut der barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuze zu Ingenbohl (Schweiz) wurde von P. Theodosius O. Cap. (s. d. Art.) für Unterricht, Krankenpflege und sonstige Werke der christlichen Charitas in's Leben gerufen. Den Anfang bildete ein kleines Institut von Lehrschwestern vom heiligen Kreuze, welches P. Theodosius 1844 zu Menzingen stiftete. Die ersten Constitutionen, welchen die dritte Regel des hl. Franciscus zu Grunde gelegt wurde, erhielten 1845 die Approbation des Bischofs Kaspar von Chur. Die Anstalt machte sich die Heranbildung tüchtiger Lehrerinnen zur Hauptaufgabe und erhielt 1850 von der Regierung des Kantons Zug die staatliche Genehmigung. Als P. Theodosius inzwischen Pfarrer zu Chur geworden war, errichtete er daselbst 1850 ein kleines Krankenhaus und gab den Krankenpflegerinnen gleichfalls eine religiöse Verfassung. Auch dieses Institut blühte auf. Bald übernahmen diese Pflegeschwestern die Waisenanstalt und das Zuchthaus in Stanz, die Armenanstalt in Gers und übten ambulante Krankenpflege an vielen Orten. In Chur selbst schlossen sich 1854 an das Kreuzspital eine Töchterschule, ein Waisenhaus und 1855 eine Pfründneranstalt an. Bereits wirkten mehr als 100 Schwestern in der Schweiz und in Würtemberg, als P. Theodosius in Rücksicht auf die Verhältnisse seines Vaterlandes beschloß, die beiden Institute von Lehr- und von Krankenschwestern zu einer einzigen Congregation zu vereinen. Er erwarb 1856 ein Besitzthum zu Ingenbohl im Kanton Schwyz, richtete daselbst das künftige Mutterhaus ein und verpflichtete noch im Herbste dieses Jahres daselbst die ersten acht Schwestern durch einfache Gelübde auf die neuen Constitutionen. Die Mittel zu den großen Unternehmungen gewann er durch Almosen, welche er in der Schweiz, in Deutschland, Oesterreich und Italien sammelte. Nachdem das Institut fest begründet war und sich sowohl in der Schweiz wie nach auswärts glücklich ausgebreitet hatte, erfolgte seine Approbation durch Papst Leo XIII. am 29. November 1878. Sein Stand im Beginne des Jahres 1890 ist folgender: a. Unter dem Mutterhause zu Ingenbohl stehen 208 Anstalten in der Schweiz, 67 in Baden, 2 in Hohenzollern, 15 in Tirol und Vorarlberg, 2 in Savoyen, 3 in Italien mit zusammen 1055 Schwestern; b. unter dem Provinzhause zu Eger (seit 1860) stehen für die Provinz Böhmen 25 Anstalten mit 153 Schwestern; c. unter dem Hause zu Linz (seit 1865) für die Provinz Oberösterreich 69 Anstalten mit 334 Schwestern; d. unter dem Hause zu Diakovar (seit 1868) für die Provinz Slavonien 10 Anstalten mit 35 Schwestern; e. unter dem Hause zu Graz (seit 1870) für die Provinz Steiermark 23 Anstalten mit 146 Schwestern; f. unter dem Hause Chorin (seit 1872) für die Provinz Mähren 12 Anstalten mit 91 Schwestern. (Vgl. Geschichte des Institutes der barmherzigen Schwestern vom heiligen Kreuz, Ingenbohl 1888; Schematismus der Congregation f. d. Jahr 1890.)

9. Die Töchter vom Kreuze in Frankreich entstanden 1625 zu Roye in der Picardie durch die Bemühungen des Pfarrers Guérin, welcher durch traurige Ereignisse sich veranlaßt sah, den Unterricht der weiblichen Jugend den dortigen Lehrern zu entziehen und in weibliche Hände zu legen. Der kleine Verein frommer Jungfrauen mußte aber infolge der Kriegsunruhen sich nach Paris flüchten und wurde dort der Frau Marie l'Huillier de Villeneuve (gest. 1650) empfohlen. Diese Dame hatte auf Antreiben des hl. Vincenz von Paul schon Versuche gemacht, Lehrerinnen für die Landbevölkerung zu gewinnen, und räumte nun mit Freuden den Vertriebenen ein Haus (später genannt das Seminar) zu Brie-Comte-Robert bei Paris ein. Die Zahl der Mitglieder nahm rasch zu, so daß ein zweites Haus in Paris selbst errichtet wurde. Erzbischof Gondi von Paris gestaltete 1640 auf Betreiben der Frau de Villeneuve die Genossenschaft zu einer Congregation mit den einfachen drei Gelübden und dem Gelübde der Beharrlichkeit und gab ihr den Titel Filles de la Croix. Die Gelübdeablegung war aber nicht nach dem Sinne des ersten Stifters Guérin, der darin eine Einschränkung des Stiftungszweckes sah, und er veranlaßte eine Trennung der Genossenschaft. Das Haus zu Brie-Comte-Robert blieb unter Guérin als frommer Verein in der frühern Gestalt; das Pariser Haus unter Frau de Villeneuve wurde eine religiöse Congregation mit den vier Gelübden, wozu später auch bischöfliche Clausur kam. Clemens IX. approbirte 1668 die Statuten. Beide

Gesellschaften übernahmen die Leitung von Armenhäusern, Lehrinnaten und Erziehungshäusern für Frauen und erlangten Verbreitung über ganz Frankreich, auch in Quebec entstand eine große Niederlassung. Nach der Revolution lebte die Genossenschaft wieder auf, erhielt aber in den verschiedenen Diöcesen mannigfache, den Zeitbedürfnissen entsprechende Aenderungen ihrer Constitutionen, so daß sich mehrere von einander unabhängige Congregationen bildeten. Die erste darunter sind die Klosterfrauen vom Kreuze (Societé des Religieuses de la Croix) mit dem Mutterhause zu St. Quentin. Bischof Simon von Soissons (1825—1849) sammelte einige der früheren Mitglieder in dem alten Ordenshause zu St. Quentin und erlangte 1828 die staatliche Autorisation für die neugebildete Congregation. Sie ist über die Diöcese Soissons verbreitet und hat auch ein Haus in Bar-le-Duc (Diöcese Verdun) und zu Boscombe in England. Die Töchter vom Kreuze (Filles de la Croix) in der Diöcese Saint-Brieuc haben Niederlassungen zu Loudéac, Tréguier, Guingamp, Merdrignac, Magoar, Plestin und St. Brieuc mit etwa 250 Mitgliedern. Unter gleichem Namen ist eine Congregation in der Diöcese Limoges mit 22 Häusern. Diese gründete auch ein Haus zu Chabanais in der Diöcese Angoulême. In der Diöcese Bayonne sind Noviciatshäuser zu Igon und Ustaritz; von hier aus werden 110 Unterrichtsanstalten besorgt. Für die Diöcese Annecy in Savoyen besteht ein Mutterhaus zu Chavanod, von welchem 5 andere Anstalten für Schule und Krankenpflege abhängen. Unter dem Namen Kreuzschwestern (Soeurs de la Croix), mit dem Mutterhause Lavaur (Dep. Tarn), ist eine Congregation über die Diöcesen Alby (17 Häuser), Carcassonne und Toulouse verbreitet; eine andere in der Diöcese Agen hat daselbst 5 Niederlassungen.

10. Die Töchter vom heiligen Kreuze in Belgien wurden 1833 von Wilhelm Habets, Pfarrer in Lüttich, und Fräulein Johanna Haze (Mutter Maria Teresia) zu dem doppelten Zwecke der Krankenpflege und des Unterrichtes gestiftet. Sie leiten Institute, Waisenhäuser, Asyle für gefallene Mädchen u. s. f. Die Stiftung wurde von Papst Gregor XVI. am 1. October 1845 genehmigt und die Constitutionen von Pius IX. am 9. Mai 1851 approbirt. Das Mutterhaus befindet sich zu Lüttich. Unter ihm stehen 28 Häuser in Belgien, 11 in Deutschland (Noviciat zu Aspel, Diöc. Münster), 6 in England und 10 in Indien. Die Zahl der Mitglieder beträgt (1890) 565 Chorschwestern und 223 Laienschwestern.

11. Schwestern U. L. Frau vom Kreuze (Soeurs de Notre-Dame de la Croix) wurden 1832 durch den Pfarrer Buisson in Murinais (Diöcese Grenoble) für Unterricht und Krankendienst der ärmsten Bevölkerungsklasse eingerichtet. Die Chorschwestern, welche das Officium zu beten haben, leiten den Unterricht, die Conversschwestern besorgen die Kranken. Bischof Bruillard von Grenoble approbirte 1842 die Constitutionen. Das Mutterhaus befindet sich in Murinais; die Zahl der Niederlassungen in der Diöcese übersteigt 40. Mit dem gleichen Namen besteht eine Congregation in der Diöcese Le-Puy (nicht zu verwechseln mit den Schwestern von La-Puye, s. o. n. 6); unter dem Mutterhause zu Le-Puy stehen 20 Häuser. Seit 1836 wurde diese Congregation auch in die Diöcese Lyon verpflanzt.

12. Die Schwestern vom heiligen Kreuz zu Straßburg wurden 1833 von den Damen Adele, Augustine und Octavie v. Glaubitz gegründet. Unter dem Mutterhause zu Straßburg stehen 15 Filialen mit 150 Schwestern.

(Vgl. Helyot. Hist. des ordres VIII, Par. 1721. 127 ss.; Migne-Badiche, Dict. des ordres relig. IV, 335 ss.; Keller, Les congrég. relig. en France. Par. 1880; La France ecclésiastique pour l'an 1890; Sadlier's Catholic Directory for the year 1890.) [Streber.]

Kreuzbrüder, s. Flagellanten.

Kreuzbulle, s. Bulla cruciatae.

Kreuzerfindung, richtiger Kreuzauffindung (Inventio s. crucis), Fest der gallisch-römischen Liturgie am 3. Mai. In der griechischen Kirche, welche an mehreren anderen Tagen das Kreuz feierte (vgl. d. Art. Kreuz n. IV), war ehedem dieses Fest unbekannt; auch in der lateinischen Kirche ist es jünger als das beiden gemeinsame Fest der Kreuzerhöhung (s. d. Art.). Gegenstand der Festfeier ist jetzt die Erinnerung an die freudige Wiederauffindung des heiligen Holzes, woran der Herr den Erlösertod gestorben. Die Frage, ob und wann das wahre Kreuz Christi wieder entdeckt worden, ist seit drei Jahrhunderten unter den Liturgikern und Geschichtsforschern so vielfach und lebhaft erörtert, auch, je nach dem Standpunkt der Theilnehmer an der Controverse, derart zu Angriffen auf die Praxis der katholischen Kirche benutzt worden, daß es unerläßlich erscheint, hier eine Uebersicht über die Gründe und Zeugen zu geben, welche für die Wahrheit der Kreuzauffindung als geschichtlicher Thatsache sprechen. Gleichwohl muß zum Voraus bemerkt werden, daß unläugbar die Berichte über die Begebenheiten bei Auffindung des heiligen Kreuzes schon früh den festen Boden der Geschichte verlassen haben, in den Fluß der Sage gerathen und von ihren leichten Wellen fortgerissen worden sind.

1. Diejenige Legende oder Darstellung des geschichtlichen Hergangs, welche im römischen Brevier (fest. Invent. s. crucis 3. Maji lect. II. Noct.) ihre Aufnahme gefunden hat, berichtet wie folgt: Nachdem Kaiser Constantin die Kraft des heiligen Kreuzes, dessen Bildniß ihm erschienen war, im Siege über Maxentius (312) erfahren hatte, wurde seine Mutter Helena im Traumgesichte aufgefordert, die heiligen Ueberreste des Kreuzholzes aufzusuchen. Voll glühender Sehnsucht kam sie mit vielem Gefolge und reichen Schätzen nach Jerusalem, um das Grab des Heilandes und das

Werkzeug unserer Erlösung ausfindig zu machen. Das Unternehmen war schwierig; nach der zweiten Zerstörung von Jerusalem hatten die Römer die der christlichen Erinnerung geweihten Stätten hoch mit Erde und Schutt überworfen, und Kaiser Hadrian hatte sein Möglichstes gethan, um sie vollends unkenntlich zu machen. Die heilige Grabeshöhle war verschüttet, und über ihr und auf Golgotha waren der Venus und dem Jupiter Bildsäulen und Tempel errichtet, so daß die Christen, um nicht als Götzendiener zu gelten, nicht mehr dahin gingen. Aber Helena's Eifer schrack vor keinem Opfer zurück. Im Auftrage ihres Sohnes wurde der Tempel abgebrochen, die Götzenbilder entfernt und der Schutt abgetragen. Nach langer mühsamer Arbeit entdeckte man die Felsengrotte des heiligen Grabes und unweit davon in östlicher Richtung drei Kreuze sammt Nägeln und der Inschrift, die vom Stamme getrennt lag. Ohne Zweifel mußte eines dieser Kreuze das unseres Erlösers sein; allein man hatte kein sicheres Merkmal, um dasselbe von den Schächerkreuzen zu unterscheiden. Da kam Macarius, Bischof von Jerusalem, nach inbrünstigem Gebete auf den Gedanken, die Kreuze zu einer todkranken Matrone tragen zu lassen. In Gegenwart der Kaiserin und einer großen Volksmenge ließ man die Kreuze durch jene Frau berühren. Nach zweien streckte sie umsonst die siechen Hände aus; kaum aber hatte sie das dritte berührt, als sie plötzlich vollkommen genesen war und von ihrem Lager aufstand. Auch ein Todter soll durch die Kraft des auf ihn niedergelegten Kreuzes zum Leben erweckt worden sein; so berichtet wenigstens der hl. Paulinus von Nola, welcher dagegen die Heilung der kranken Frau nicht erwähnt (Epist. 31, n. 5, geschrieben im J. 403; bei Migne, PP. lat. LXI, 329; vgl. dazu die Noten von Muratori l. c. 874. 876 und Brev. Rom. 3. Maji, Resp. V in II. Noct.). Die Nägel und einen Theil des Kreuzes sandte Helena an ihren Sohn nach Constantinopel. Dieser ließ einen Nagel zu einem Pferdezaum (vgl. Zach. 14, 20) und einen zweiten zu einem Helm verwenden, um im Kriege stets unter dem Schutze des Herrn zu streiten. Den größern Theil des Kreuzholzes ließ die Kaiserin in Silber fassen und übergab denselben dem Bischof von Jerusalem zur Aufbewahrung. Von diesem Schatz sagt im J. 401 Rufinus, welchem das Vorstehende entlehnt ist: Etiamnunc ad memoriam sollicita veneratione servatur (Hist. eccl. 1, 8, Migne XXI, 477).

2. Weiter gehören hierher die Nachrichten von der Weihe einer heiligen Kreuz- oder Grabkirche. Nachdem Constantin den Bericht über das Geschehene und die Geschenke von seiner Mutter empfangen hatte, schrieb er an Macarius und gab demselben den Auftrag, an der Stätte, wo unser Heiland von den Todten auferstanden, d. i. über dem heiligen Grabe (ἀνάστασις, μαρτύριον, martyrium sive locus Dominicae passionis et resurrectionis), eine Kirche zu erbauen, welche an Pracht alles übertreffe, was bis dahin irgendwo gesehen worden. Auch befahl er den Statthaltern der Provinzen des Orients, alles Kostbare, was dazu dienen könnte, reichlich dorthin zu liefern. Ebenso ließ er in Bethlehem über der Geburtsgrotte (ἄντρῳ) und über der Stätte des Oelbergs, von welcher aus der Auferstandene gen Himmel gefahren, prächtige Monumente errichten. Damit verewigte er, wie Eusebius am Schlusse seines dießbezüglichen Berichtes bemerkt, zugleich das Andenken und den Namen seiner frommen Mutter, deren eifrigen Bemühungen die Welt all' diese Schätze verdankte (ἢ τοσοῦτον ἀγαθὸν τῷ τῶν ἀνθρώπων διηκονεῖτο βίῳ . . . διαιωνίζων τὴν μνήμην, Euseb. Vita Const. 3, 25—41, Migne, PP. gr. XX, 1085—1102). Diese Grab- oder Kreuzkirche umfaßte, laut der von Eusebius gegebenen Beschreibung, zwei durch Säulengänge verbundene Gebäude, die nach Außen hin als Eine sehr große Basilika erschienen. Letzteres ist festzuhalten, wenn man die Schriftsteller des 4. Jahrhunderts nicht mißverstehen will, bei denen oft von einer, oft von zwei Kirchen, Kreuz- und Auferstehungskirche, die Rede ist. Eine Reihe von Jahren ward an diesem großartigen Tempel gebaut. Nach Vollendung desselben im J. 335 erhielten die gerade auf einer Synode in Tyrus versammelten Bischöfe „nebst vielen anderen Bischöfen aus allen Provinzen des Reiches" vom Kaiser den Auftrag, sich nach Jerusalem zu begeben, um daselbst die feierliche Einweihung der neuen Kirche vorzunehmen (Euseb. Vita Const. 4, 42—45; Socrates, H. E. 1, 33, Migne, PP. gr. LXVII, 164). In dieser Kirche ward nun das heilige Kreuz, d. h. der größere von Helena in Jerusalem zurückgelassene Theil desselben, niedergelegt. Der prachtvolle Tempel erhielt bald den Namen Basilika des heiligen Kreuzes. Ein σταυροφύλαξ oder σταυροφύλακες hatte den Auftrag, stets Wache daselbst zu halten (Migne, PP. gr. XXXIII, 686, not. 3; Paulin. l. c. 329; „Anastase vel ad crucem" Sylvia, Peregr. ad loca sancta, ed. Gamurrini, Rom. 1888, 58 sq.). — Das Gedächtniß dieser Kirchweihe ward von da ab alljährlich mit großem Pompe als σταυρώσιμος ἡμέρα gefeiert und zwar am 13. September. (Vgl. die Nachweise aus St. Sabas, Sophronius, Nicephorus und den Menologien bei Migne, PP. gr. XX, 1196, not. 17; Gretser, De cruce 1, 62—64; Zaccaria, Dissert. de inventione s. crucis, cf. infra; Papebroch, De inventione s. crucis, in Acta SS. Boll. ad 3. Maji, c. 1 et 3; Krieg in Kraus' Realencyklopädie I, 495; II, 250). Diese Gedächtnißfeier von der Einweihung des Kreuztempels ist denn auch der Ursprung des Festes der Kreuzerhöhung (Exaltatio s. crucis), welches Anfangs der Entdeckung des Kreuzes, seiner öffentlichen Verehrung oder Ausstellung ad cultum recipiendum und zugleich der Einweihung der Grabeskirche galt.

3. Von einem eigentlichen Kreuzerfindungsfeste (Inventio crucis) ist in der römischen Kirche vor

dem 8. Jahrhundert keine Spur zu entdecken. Ein Kreuzfest aber (Exaltatio crucis) begegnet uns im Abendlande zum ersten Mal unter Papst Sergius I. (687—701), von welchem der Biograph sagt, er habe eine große, kostbar gefaßte Kreuzreliquie in der Peterskirche am Kreuzerhöhungsfeste zur öffentlichen Verehrung ausgestellt (Duchesne, Le Liber Pontif., Paris 1886, I, 374 et 378, nota 29). Dabei ist von der Exaltatio crucis als einem schon bestehenden Feste die Rede; daher ist es unrichtig, wenn einzelne Archäologen und Historiker behaupten, Sergius habe das Fest in Rom und im Abendlande eingeführt. Statt der Exaltatio haben die ältesten gallicanischen Sacramentarien ein festum Inventionis s. crucis am 3. Mai, welches sich auch im sogen. Gelasianischen Sacramentar (d. h. einem aus Gallien stammenden Exemplar, das interpolirt ist), aber nicht im römisch-gregorianischen vorfindet. Auch in den bei Binterim (Denkw. V, 1, 7 ff. und 368 ff.) sowie Delisle (Mémoire sur d'anciens Sacramentaires, Paris 1886) aufgeführten Festverzeichnissen, welche älter sind als das 9. Jahrhundert, und in den Codices 4564 und 14470 der Münchener Staatsbibliothek, Cod. 3835 der Vaticana, Cod. 131 der Bibl. z. Orleans, Cod. 14086 der Pariser Nationalbibliothek, Cod. 29972 des Britischen Museum (New additional) u. ibid. Cotton. Nero A. II, Cod. 2031 sq. et 9427 der burgundischen Bibl. zu Brüssel, Cod. 88 des Domcapitels zu Köln sucht man das Fest vergebens. Dagegen findet es sich im Cod. 138 der Kölner Dombibliothek, welcher einen Ordo Romanus des 8. Jahrhunderts enthält. Es heißt daselbst: In Inventione sanctae crucis leguntur lectiones, quae in natalo plurimorum martyrum. Zur Zeit der Fusion des gallicanischen mit dem römischen Ritus unter Karl dem Großen und Papst Leo III., also um 800, scheint das Fest der Inventio neben dem der Exaltatio in Rom eingeführt und damit allgemein üblich geworden zu sein. Es hätte seinen Ursprung somit in Gallien genommen, wo man auf Grund der apocryphen Acten des Judas Cyriacus (s. d. Art. Kreuz n. VII) das Fest für eine von Papst Eusebius (gest. 310) angeordnete am 3. Mai zu feiernde Solennität hielt. Damit harmonirt vollkommen der Umstand, daß im Corpus juris canonici (can. 19, Dist. III De Consecr.) ein Decret angeführt wird, wonach Papst Eusebius das Fest verordnet haben soll quinto Nonas Maji. Das Decret ist aus Pseudoisidor entnommen, welcher es vielleicht nach einer Notiz des Liber Pontificalis angefertigt hat, falls nicht vielmehr letztere aus jenem stammt (Duchesne, Le Liber Pontif. I, p. CVIII et 167; Tixeront, Les origines de l'église d'Edesse, Paris 1888, 179 ss.). — Im Mittelalter war das Fest der Kreuzerfindung ein gebotener Feiertag; jetzt gilt es als festum duplex secundae classis, steht also eine Stufe höher als das der Kreuzerhöhung, welches den Rang eines duplex majus hat.

4. Dem oben mitgetheilten Bericht über die Auffindung des heiligen Kreuzes stellen sich nun aber Schwierigkeiten entgegen, indem ihm mehrere Angaben von Kirchenvätern des 4. und 5. Jahrhunderts in verschiedenen Punkten zu widersprechen scheinen. Zuerst muß es auffallen, daß der Vater der Kirchengeschichte in seinen Mittheilungen über die Auffindung des heiligen Grabes und die Weihe der Basilika im J. 335, bei der er selbst zugegen war, die Entdeckung des heiligen Kreuzes nicht erwähnt. Allein es ist anzunehmen, daß dem Semiarianer Eusebius die Thätigkeit der ihm abholden Kaiserin und der Eifer der katholischen Bischöfe in Verehrung der Reliquien oder Leidenswerkzeuge des Sohnes Gottes mißfiel, und daß er aus diesem Grunde die Sache überging; wie er ja bekanntlich auch bei anderen Gelegenheiten manches verschwieg, was er sehr wohl wußte, aber trotz seiner Mißbilligung nicht öffentlich tadeln wollte, z. B. H. E. 9, 9, wo beim Triumphzug des Kaisers Constantin die Errichtung der goldenen Bildsäule zu dessen Ehre verschwiegen ist. Von Nicephorus Gregoras wird Eusebius geradezu als εἰκονομάχος bezeichnet, Hist. Byzant. 19, 3; vgl. des Eusebius Brief an Constantia in Acta Conc. Nic. II., bei Mansi XIII, 313, worin er sich gegen die katholische Bilderverehrung ausspricht. Aus zwei, wie uns scheint, bis jetzt zu wenig beachteten Stellen seiner Werke geht aber deutlich hervor, daß er den historischen Hergang, die Thätigkeit der hl. Helena und die Wunder, welche bei Auffindung des Kreuzes geschahen, wohl gekannt hat. Vita Const. 3, 41: ἦ τοσοῦτον ἀγαθὸν διηκονεῖτο, Migne, PP. gr. XX, 1102 und Com. in Ps. 87, 13: τοῖς καθ' ἡμᾶς ἀμφὶ τὸ μνῆμα καὶ τὸ μαρτύριον τοῦ Σωτῆρος ἡμῶν ἐπιτελεσθεῖσι θαυμασίοις. Migne XXIII, 1064. Vgl. Athanas. in Epist. Synodi Hierosol. 199: μαρτύριον τοῦ Σωτῆρος, und Sozom. 2, 27: μέγα μαρτύριον. Vielleicht kann man auch in dem Briefe des Kaisers Constantin an Macarius von Jerusalem, welchen Eusebius (l. c. 3, 30—32) mittheilt, bei einzelnen Ausdrücken eine Anspielung auf das heilige Kreuz finden. (Vgl. dagegen Kraus, Der heilige Nagel, Trier 1868, 66 f. 72 f.) — Geben wir nun auch zu, daß der historische Kern eines Berichtes über die Auffindung des Kreuzholzes unter der Regierung Constantins des Großen frühzeitig vom Legendenschmuck umkleidet worden ist, sei es, daß man mit Zahn, Lipsius, Nestle u. A. die Abgar- und Protonicesage als den Grundstock erklärt, oder aber mit Tillemont (VII, 6 u. 638 ss.), der für die Aechtheit des Helenaberichtes eintritt, Thiel, Knöpfler (Liter. Rundschau 1882, Nr. 24), Duchesne und Tixeront, Kayser, Kraus der Helenalegende die Priorität zuerkennt, aus welcher sich dann die Protonicelegende sowie die Vita Silvestri und Acta Cyriaci abgeleitet hätten: so viel steht jedenfalls fest, daß die auf irgend eine Weise in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts erfolgte Entdeckung des heiligen Kreuzes eine durch zuverlässige Zeugen verbürgte unumstößliche That-

sache ist. Das älteste Zeugniß dafür liefert ein Zeitgenosse und Augenzeuge, nämlich der hl. Cyrill von Jerusalem. Durch Bischof Macarius ward er (334 oder 335) zum Diacon und durch dessen Nachfolger Maximus im J. 345 zum Priester geweiht, 351 ward er Bischof der heiligen Stadt. In der 4., 10. und 13. Katechese, von ihm als Priester vor dem Jahre 350 in der Kreuzkirche zu Jerusalem gehalten (Migne, PP. gr. XXXIII, 468 sq. 685 sq. 776 sq.), sagt er, das Kreuz des Herrn oder doch der weitaus größte Theil desselben sei noch dort sichtbar und werde hoch verehrt. Theilchen desselben besäßen zahlreiche Kirchen des Erdkreises. Einige Jahre später, am 7. Mai 351, schreibt er als Patriarch von Jerusalem an den Kaiser Constantius: unter dem Vater des Kaisers, nämlich Constantin dem Großen, sei τὸ σωτήριον τοῦ σταυροῦ ξύλον und die heiligen Stätten, Grab u. s. w. wieder aufgefunden worden (l. c. 1168). Um dieß peremtorische Zeugniß nicht anerkennen zu müssen, haben Protestanten die Aechtheit dieses Briefes in Zweifel gezogen; dieselbe wurde indeß von dem Benedictiner Touttée siegreich vertheidigt (Migne, PP. gr. XXXIII, 1155, n. 4 sq.). Das Schweigen des Pilgers von Bordeaux im J. 333 (Migne PP. lat. VIII, 791; vgl. Revue archéolog., Paris 1864, nouv. série VII, 99) darf nicht auffallen, da zu seiner Zeit die Kirche, welche zur Aufbewahrung der heiligen Reliquie dienen sollte, noch im Bau begriffen war und das heilige Holz wohl noch nicht zur öffentlichen Verehrung ausgestellt wurde. Man kann freilich auch annehmen, die Auffindung des Kreuzes sei erst nach der Anwesenheit jenes Pilgers in Jerusalem, also etwa 334, 335 oder 336 erfolgt; denn wenn man auch die Entdeckung vielfach in's Jahr 326 verlegt, so ist dieß doch in den authentischen Quellen nicht gesagt. — Weitere Zeugnisse sind aus dem 4. Jahrhundert noch die Peregrinatio Silviae ad loca sancta aus dem Jahre 386 oder 385 (ed. Gamurrini, Romae 1888, 45—66), worin die feierliche Verehrung des Kreuzes beschrieben ist, und die Leichenrede des hl. Ambrosius von Mailand auf Theodosius den Großen (395), worin die Auffindung des Kreuzes und der Nägel durch Helena berichtet wird und die Erkenntniß des wahren Kreuzes vom Titel hergeleitet wird (De ob. Theod. n. 45, Migne, PP. lat. XVI, 1464). Mit dem Kirchenlehrer von Mailand stimmt Chrysostomus von Constantinopel überein (Hom. 85 in Ev. Jo., Migne, PP. gr. LIX, 461, 1; vgl. Contra Jud. ib. XLVIII, 826). Dem widerspricht nicht, wie Tixeront u. A. glauben, was derselbe Vater im Serm. 35 de cruce et latr. (PP. gr. XLIX, 403 et 413) bemerkt; denn daselbst ist vom Zeichen des Menschensohnes am Himmel laut Matth. 24, 30 die Rede. Aus dem 5. Jahrhundert gibt es das bereits erwähnte Zeugniß von Rufin (1, 7) und Paulin (Ep. 31), sodann die Vita S. Epiphanii (c. 26 et 45, ed. Petavii, Paris. 1622, II, 340 et 358), Socrates (H. E. 1, 17) und Sozomenus (2, 1), Theodoret (H. E. 1, 17), Sulpicius Severus (Chron. 2, 33—34, ed. Halm 87), welche fast alle identisch lauten und wohl aus Einer Quelle stammen. Etwas verschieden, doch im Wesentlichen gleich, erzählt der armenische Geschichtschreiber Moses von Chorene (um 470) den Sachverhalt (Hist. Armen. II, c. 87; vgl. Baumgartner in der Ztschr. d. D. M. G. XL, 3 (1886), 502. 510 ff.). Auf weitere Zeugnisse (vgl. Holder, Invent. s. crucis, Lipsiae 1889) aus späterer Zeit, z. B. Cassiodor (Hist. trip. 2, 18), Gregor von Tours (Hist. Franc. 1, 34) u. A., braucht nicht eingegangen zu werden (vgl. den armen. Chronisten Samuel von Ani aus dem 12. Jahrhundert, welcher die Auffindung in's Jahr 344 verlegt). Allen dem 4. und 5. Jahrhundert entstammenden Angaben sonst als zuverlässig anerkannten Schriftsteller ist das gemeinsam, daß das heilige Kreuz zu Jerusalem unter Constantin und Macarius gefunden oder doch seit der Mitte des 4. Jahrhunderts daselbst verehrt wurde. Cyrill von Alexandrien drückt sich zwar allgemeiner aus (κατὰ καιρούς), kann aber jedenfalls nicht im gegentheiligen Sinne erklärt werden (Comment. in Zach. n. 114, Migne, PP. gr. LXXII, 272; vgl. Zach. 14, 20). Solchen Zeugnissen, besonders den Angaben des Augenzeugen Cyrill gegenüber, ist wohl noch confessionelle Befangenheit, aber kein vernünftiger Zweifel mehr möglich. Mag alles Uebrige Legendenschmuck sein, so ist doch die Thatsache, daß vor dem Jahre 350 das heilige Kreuz wieder aufgefunden war, historisch unanfechtbar. Der Einwand, es könne doch das Holz nicht 300 Jahre lang in der Erde unverwest geblieben sein, wird sofort hinfällig, wenn man bedenkt, daß Cedernholz, woraus nach den Forschungen Rohaults das jetzt vorfindliche Material der Kreuzreliquien besteht, eine außerordentliche Dauerhaftigkeit besitzt und gleich unserem Ulmen- und Erlenholz an den Pfahlbauten gerade in der Erde oder im Wasser wegen Abschluß der Luft Jahrhunderte lang unverändert bleibt. Eine legendarische Ausschmückung der Begebenheit, welche im 5. Jahrhundert besonders verbreitet gewesen sein muß, Acta Cyriaci (Taufe des Judas), wurde von Papst Gelasius (496) für apocryph erklärt (Thiel, Epist. Rom. Pont. I, 44 et 469). Das hinderte aber keineswegs, daß sie im Mittelalter viel gelesen wurde. Von einer andern Schrift, De inventione crucis Dominicae, sagt dasselbe Decret (l. c. 460), es sei eine novella relatio und sie werde von einigen Katholiken gelesen; es wird bezüglich derselben nur Vorsicht anbefohlen (omnia probate); aber gerade letzteres hat ihr in dem für das Außergewöhnliche stets eingenommenen Mittelalter eine große Verbreitung gesichert. Auf ihr ruht vielleicht die gallische Anordnung des Festes Inventio; vgl. oben. Für die Liturgie des Kreuzerfindungsfestes s. Guéranger, Das liturgische Jahr zum 3. Mai; Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, 263 ss.

Literatur. Außer den bereits genannten Werken von Duchesne, Tixeront, Kraus (Beiträge, I. Der heilige Nagel, Trier 1868), Holder und Neſtle beſonders noch Zaccaria, Dissert. de inv. s. crucis, apud Gori, Symbol. litt. X, 65 sq.; Il med., Sopra la Costantiniana apparizione della croce, in der römiſchen Ausgabe der Diſſertation vom Jahre 1841, III, 142 ss.; Frothingham, L'omelia di Giacomo di Sarug sul battesimo di Costantino imperatore, pubblicata, tradotta ed annotata, Roma 1882; Heydenreich, Incerti auctoris de Constantino Magno ejusque matre Helena libellus, Lipsiae 1879; dazu Engelbrecht in den Wiener Sitzungsberichten 1886, CX, 2, 536 ff., wo das Büchlein mit Claudianus Mamertus in Verbindung gebracht wird, obſchon es in der vorliegenden Faſſung dem 12. Jahrhundert angehören dürfte. Ferner die Reden ſyriſcher Väter in Wright's Catalogue of the Syriac Mss. in the British Museum und in deſſen Artikel Syriac literature, Encyclopaedia Britannica 1887, 9. ed.; die Schriften griechiſcher Auctoren in der Bibliotheca Coisliniana, wie Macarius Philadelphienſis, Andreas Cretenſis, St. Germanus, Menander, Alexander bei Neſtle, De sancta cruce, Berlin 1889, 103—105. Daſelbſt iſt noch manches Material für eine eingehendere Behandlung der hiſtoriſchen Thatſache, wie auch der verſchiedenen morgen- und abendländiſchen Legenden geſammelt. [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Kreuzerhöhung (Exaltatio crucis, dies exaltationis, σταυροφάνεια, ὕψωσις τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ, σταυρώσιμος ἡμέρα, ἡ παγκόσμιος ὕψωσις), eines der älteſten und vorzüglichſten Feſte der orientaliſchen Kirche, wurde ſeit dem 4. Jahrhundert in Jeruſalem hochfeierlich gehalten und bald von da nach Rom übertragen. Die erſte ſichere Nachricht von einer Feier des Feſtes in der römiſchen Kirche begegnet uns im Leben des Papſtes Sergius um 690 (Liber Pontif., ed. Duchesne, Paris 1886, I, 374 et 378); Gregor der Große lernte es wahrſcheinlich als Apokriſiar vor dem Jahre 590 in Conſtantinopel kennen und führte es hernach als Papſt in Rom ein (Duchesne, Origines du culte chrétien, Paris 1889, 264). Nächſt dem Oſter-, Himmelfahrts-, Pfingſt- und Epiphanieſeſt iſt die ὕψωσις τοῦ σταυροῦ die älteſte Feſtfeier, da ſie bis zum Jahre 335 zurückreicht, und wurde ebenſo hoch wie jene Feſte gefeiert (ipse ornatus omnium ecclesiarum est, qui et per pascha et epiphania, Sylviae Peregr., ed. Gamurr., Romae 1888, 77). Schon zu dieſer Zeit hatte es eine Feſtoctav, und in der Folge wurde es ſtets mit Vigil (προεόρτιον) und Octav (ἀπόδοσις τῆς ἑορτῆς) gehalten (Sylvia l. c.; Niceph. 8, 29). Zwar leitet man es vielfach von der Rückeroberung des durch die Perſer geraubten Kreuzes unter Kaiſer Heraclius (um 630) her, allein es beſtand ſchon Jahrhunderte lang, bevor Heraclius das Kreuz wieder auf dem Berge Sion aufſtellte; wie auch die Lectionen des Breviers am 14. September II. Noct. haben: Exaltationis s. crucis solemnitas, quae hac die quotannis celebrabatur, illustrior haberi coepit ob ejus rei memoriam, quod ibidem fuerit reposita ab Heraclio (vgl. Chronic. paschale apud Migne, PP. gr. XCII, 713. 988). Seinen Urſprung hat das Feſt in der von Euſebius (Vita Const. 4, 43—47) ausführlich beſchriebenen Weihe der Kreuz- oder Grabkirche von Jeruſalem im J. 335. Am 13. September hatte die Einweihung ſtatt, und am 14. wurde vom Ambo der neuen Kirche aus, unter Aſſiſtenz der Biſchöfe, das heilige Kreuzholz dem Volke zum erſten Mal feierlich gezeigt und zur Verehrung dargereicht (ἐντεῦθεν ἤρξατο ἡ σταυροφάνεια, Chron. pasch. ad ann. 334 ad 335, Migne, PP. gr. XCII, 713). Ein ſicheres, wohl das älteſte Zeugniß für die Feier des Feſtes im 4. Jahrhundert beſitzen wir in der Peregrinatio Sylviae, in der es gegen Schluß heißt: Item dies enceniarum appellantur, quando sancta ecclesia, quae in Golgotha est, quam martyrium vocant, consecrata est Deo: sed et sancta ecclesia, quae est ad Anastase, id est eo in loco, ubi Dominus resurrexit post passionem, ea die et ipsa consecrata est Deo. Harum ergo ecclesiarum encenia cum summo honore celebrantur: quoniam crux Domini inventa est ipsa die ... ita ordinatum est, ut quando primum s. c. consecrabantur, ea dies esset, qua crux Domini fuerat inventa, ut simul omni laetitia eadem die celebrarentur (edit. 2, Romae 1888, 76). In den Acten der heiligen Büßerin Maria von Aegypten iſt davon als von einem längſt beſtehenden Feſte die Rede, zu welchem die Pilger ſchaarenweiſe zuſammenſtrömen (Vita, cap. 2 et 3, apud Boll. Acta SS. April. I, 79; vgl. auch Vita S. Epiphanii Cypr. c. 26 et 45, ed. Petav., Paris 1622, 340 et 358). Aehnlich unter Kaiſer Juſtinian (Vita S. Simeonis, Act. SS. Jul. I, 138; Theodosius, De situ terrae sanctae, ed. Gildemeister, Bonn. 1882, p. 10, § 84). Daß es bereits im Anfang des 5. Jahrhunderts in Conſtantinopel, wohin eine große Kreuzreliquie gebracht worden, ebenfalls gefeiert wurde, ergibt ſich aus Georgius' Leben des hl. Johannes Chryſoſtomus (Photius, Bibl. Cod. 96, Migne, PP. gr. CIII, 355 et 356), wie auch aus der Vita S. Eutychii (cap. 7, Act. SS. April. I, 564, n. 70). Nach Evagrius (Hist. eccl. 4, 26) war auch in Syrien (Apamea und Antiochia) um's Jahr 540 bereits ein Feſt für die öffentliche Verehrung des heiligen Kreuzes im Gebrauch (Migne, PP. gr. LXXXVI, 2745). Daß das Feſt zur Zeit des Kaiſers Heraclius längſt in Uebung war, geht auch aus der Rede des Patriarchen Sophronius von Jeruſalem (um 630) (In exalt. s. crucis, Migne, PP. gr. LXXXVII, 3302 sq., vgl. 3310), wie aus der des Mönches Alexander (l. c. 4015) hervor. — Im Abendlande war die Kreuzerhöhung ſpäteſtens im 7. Jahr-

hundert ein Fest der römischen Kirche, wie aus dem Leben des Papstes Sergius (Lib. Pont., ed. Duchesne I, 374), und aus dem Sacramentarium San-Dionysianum, das höchst wahrscheinlich um 680 geschrieben wurde und als Sacramentarium Gelasianum gilt, ersichtlich ist. Auch die gregorianischen Sacramentare weisen das Fest auf (vgl. Muratori, Liturg. Rom. vetus I, 667; II, 119). In den gallicanischen Sacramentarien von Autun (Missale Gothicum) und Bobbio findet sich ohne Angabe des Datums ein Kreuzfest zwischen Ostern und den Rogationstagen (Inventio crucis). Dem gallischen Ritus entsprechend, haben auch die aus dem Ende des 8. Jahrhunderts stammenden Codices des Martyrologium Hieronymianum zu Bern und Wolffenbüttel das Kreuzfest am 3. Mai, während das Martyrol. Hieron. von Echternach um 700 (jetzt Codex lat. Parisin. 10 837) keines von beiden hat. — Ueber die Begebenheiten bei der Einnahme Jerusalems durch die Perser, die Rückeroberung des heiligen Kreuzes durch Kaiser Heraclius und feierliche Wiederaufstellung in der heiligen Stadt s. d. Art. Heraclius V, 1783; ferner Damberger, Synchronist. Gesch. des Mittelalters I, 384; Rohrbacher-Rumpp, Kirchengesch. X, 6. 22. Die Feier des Kreuzfestes oder der Einweihung des Martyriums, welche laut Sozomenus 2, 26 stets unter großem Zudrange von Gläubigen und Priestern oder Bischöfen gefeiert wurde, gab zweimal Anlaß zur Abhaltung eines Concils in Jerusalem, im J. 350 in Sachen des hl. Athanasius und im J. 518 zur Union mit Rom. (Vgl. Gretser, De cruce lib. 1, cap. 65; Idem, De festis Christianorum lib. 2, Opp. omnia V; Tillemont, Mémoires pour servir à l'hist. ecclés., Venise 1732, VII, 6 ss. et 638 ss.; Binterim, Denkw. V, 1, 458; Duchesne, Le Lib. Pont. I, 378; Le même, Origines du culte chrét., Paris 1889, 363; Nilles, Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae, Oeniponte 1879, 274—277; über ein Kreuzfest am 1. August in Constantinopel ebd. 228; über das Gedächtniß der Kreuzerscheinung vom Jahre 351 unter Cyrillus, welches am 7. Mai gefeiert wurde, ebd. 153. Ueber die Liturgie des Festes vgl. Guéranger, Das liturg. Jahr, zum betr. Datum; Pimont, Les hymnes de la passion, Paris 1884; Houssaye in Revue des quest. hist. XXIII (1878), 472; Krieg in Kraus' Realencyklop. II, 248. Der Sermo De cruce, welcher sich unter Beda's Werken (Migne, PP. lat. XCIV, 494) findet, ist apocryph und aus späterer Zeit; vgl. Duchesne, Lib. Pont. I, CXV, n. 5.) [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Kreuzgänge, s. Bittgänge.

Kreuzherren, die Mitglieder mehrerer Orden vom heiligen Kreuz, nicht selten auch Kreuzbrüder (fratres sanctae crucis ordinis), regulirte Chorherren nach der Regel des hl. Augustin oder, je nach der Eigenthümlichkeit ihrer Beschäftigung, Hospitaliter, Hospitalbrüder, z. B. in Böhmen, in den päpstlichen Bullen und anderen officiellen Actenstücken am häufigsten Kreuzträger (Cruciferi oder Crucigeri, ital. Crociferi, franz. des Religieux croisiers ou Porte-Croix, engl. Croucedfiers) genannt, sind von den deutschen Ordensrittern zu unterscheiden, welche wegen des Kreuzes, das ihr Ordensgewand zierte, auch unter dem Namen Kreuzherren vorkommen. Ueber den dunklen Ursprung des Ordens ist viel gestritten worden, indem einige Schriftsteller denselben in die Zeit des heiligen Papstes Cletus (um 77 oder 79 n. Chr.), andere in die Zeit der heiligen Kaiserin Helena und wiederum andere in die Zeit der Kreuzzüge des 12. oder 13. Jahrhunderts verlegten. Nach den Bollandisten (s. u.) ist es zunächst Marcus Antonius Sabellicus, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts in seinem Werke über den Orden der Crucigeri die Behauptung der Kreuzherren mittheilt, daß der hl. Cletus von einem mit einem Kreuz versehenen Himmelsboten aufgefordert worden sei, in Rom ein Hospital für die dorthin wallfahrenden Pilger zu gründen; dort würden sich Männer finden, welche die ermüdeten Reisenden freundlich aufnehmen und pflegen würden, und diese sollten zum Andenken an das Leiden des Herrn beständig ein Kreuz tragen. Cyriacus oder Quiriacus, Bischof von Jerusalem, der unter Julian dem Abtrünnigen die Martyrerkrone erhielt, habe dann diese wunderbare Mittheilung weiter verwerthet. Nach Angabe eines andern Schriftstellers, Polydorus, hätte Cyriacus oder Quiriacus der Kaiserin Helena die Stelle bezeichnet, wo das Kreuz des Herrn verborgen lag, und einen Verein von Männern zum besondern Schutz und zur ständigen Verehrung des wiedergefundenen heiligen Schatzes in's Leben gerufen. Nach Barbosa (De jure eccles. l. 1, c. 41) wäre der hl. Cletus der Stifter, der selige Cyriacus der Wiederhersteller des fast untergegangenen Ordens der Kreuzherren. Diese Annahmen werden indeß von den besten Schriftstellern als sehr unwahrscheinlich oder als geradezu unrichtig und fabelhaft zurückgewiesen. Viel richtiger verlegt Gelenius den Ursprung des Ordens in die Zeit der Kreuzzüge; jedenfalls ist es geschichtliche Thatsache, daß der Orden erst von der Zeit der Kreuzzüge an seine segensreiche Thätigkeit in den verschiedenen Ländern entfaltet hat. Gewöhnlich werden drei Hauptgruppen des Ordens unterschieden, welche, ohne durch eine gemeinsame Organisation und Leitung mit einander verbunden zu sein, doch durch ihren Ordenszweck und durch Uebereinstimmung in ihren nach dem hl. Augustin benannten Regeln einen Zusammenhang offenbaren. Ihr gemeinsames Ziel ist, nächst der Selbstheiligung, welche durch Beobachtung der drei Gelübde, der Regeln und Constitutionen erreicht werden sollte, die apostolische Thätigkeit für die Interessen der Religion. Das Chorgebet ist ein Allen gemeinsames Mittel; im Uebrigen sind sie in vielen Punkten von einander verschieden, indem die Einen sich insbesondere der

Pflege der Armen, der Hilflosen, der Pilger in den Hospitälern, die Anderen sich mehr der Seelsorge und dem Unterrichte widmen.

1. Den ältesten Zweig bildeten die italienischen Kreuzherren. Nach Helyot bestand dieser Orden sicher schon vor der Thronbesteigung des Papstes Alexander III., der bei seiner Flucht vor dem Kaiser Friedrich Barbarossa in ihren Klöstern eine Sicherheitsstätte fand. Nachdem die Kirche den Frieden erhalten, erneuerte der Papst sozusagen den Orden im J. 1169, gab ihm Regel und Constitutionen und nahm ihn unter seinen Schutz. Dieß sagt auch die Bulle des Papstes Pius V. Nihil in ecclesia vom 23. April 1568: Quondam enim haec regula (ordinis Crucigerorum) a fel. rec. Alexandro Papa Tertio ... instituta etc. Die Klöster dieser Kreuzherren waren zugleich meist Hospitäler. Das Hauptkloster in Bologna bildete den Mittelpunkt des ganzen Ordens. Die Lebensweise war ziemlich streng. An allen Mittwochen des Jahres war den Mitgliedern der Genuß von Fleisch untersagt, an allen Freitagen hatten sie strenges Fasten zu Ehren des Gekreuzigten und genossen weder Eier noch Lacticinien. Alle drei Jahre hielten sie ihr Generalcapitel. Auf demselben wurden die Prioren vom General vorgeschlagen und dann in geheimer Abstimmung von den Mitgliedern des Capitels gewählt. Starb während des Triennium's ein Prior, so setzte der General einen andern Pater an dessen Stelle. Urban III. approbirte den Orden der Kreuzherren des Hospitals zu Bologna im J. 1187 durch die Bulle Cum antecessor, erklärte die Kreuzherren frei von bestimmten Abgaben, ertheilte ihnen die Erlaubniß, Mitglieder aufzunehmen, auf dem Gebiete ihrer Niederlassungen Kirchen und Oratorien zu bauen und die heiligen Weihen von jedem Bischof zu empfangen, und bestimmte, daß die Cleriker der verschiedenen Häuser nur dem Prior Gehorsam schuldeten. Zum Zeichen der besondern Unterwürfigkeit des Ordens unter den heiligen Stuhl sollte das Haus von Bologna jährlich eine geringe Abgabe (duodecim imperiales) entrichten. Die Kreuzherren wirkten sehr segensreich, so daß Pius V. in der Bulle Nihil in ecclesia (§ 3) mit Recht von ihnen sagen konnte: Egregiis apud omnes laudibus merito floruerunt. In mehr als 200 Klöstern und Hospitälern waren ihre Niederlassungen über fast ganz Italien ausgedehnt und in fünf Ordensprovinzen, Bologna, Venedig, Rom, Mailand, Neapel, vertheilt. Eine Reihe berühmter Männer ging aus dem Orden hervor; zu diesen gehört der Patriarch Gamberti, der Bischof Vincent und der Bischof Leoni, der die Geschichte des Ordens geschrieben hat (Origine e fondatione dell' Ordine de Crociferi, Venet. 1598) u. A. Wie aber so manche vortreffliche Einrichtungen allmälig ihre Vollkommenheit einbüßten, so erging es auch diesem Ordenszweige. Die Disciplin erschlaffte in bedenklicher Weise. Daher versuchten die Päpste verschiedene Male, die Kreuzherren von Italien unter die Leitung der von Huy in Belgien zu stellen. Anfangs geschah dieß mit gutem Erfolg; denn die Italiener nahmen die Einladung ihrer belgischen Ordensbrüder an und erschienen auf den Generalcapiteln des Jahres 1222 und 1233, wo vortreffliche Vorschriften für das Ordensleben erlassen wurden (vgl. Epist. Dedic. Magistri generalis Fr. Henr. van den Wijmelenberg p. 5. 6, als Einleitung zu den Regeln und Constitutionen des Ordens vom heiligen Kreuz, 1868). Aber die glücklich angebahnte Vereinigung war ohne Dauer, so daß bereits im J. 1249 die italienischen Ordensbrüder sich weigerten, an der Wahl des neuen Ordensgenerals theilzunehmen. Neue Einigungsversuche blieben ohne Erfolg, während der Verfall der Ordensdisciplin in den italienischen Klöstern langsam voranschritt. Endlich war es so weit gekommen, daß Pius V. eine Reformation des Ordens in Italien für nöthig fand. Durch die Bulle Nihil in ecclesia vom 23. April 1568 schärfte der Papst die Ordenszucht und insbesondere die Beobachtung der Armut von Neuem ein, beschränkte die Amtsdauer des italienischen Generals auf drei Jahre und empfahl dringend das Studium der Wissenschaften, die Beobachtung der vita communis und die Ausübung der Hospitalität in ihrer frühern Form. Im Uebrigen wurden die Regeln und Constitutionen der italienischen Kreuzherren von Neuem bestätigt. Durch die Bulle Gregors XIV. Romanus Pontifex vom 12. Juli 1591 erhielt der Orden als neue Vergünstigung die Theilnahme an den Privilegien der Bettelorden; indeß erreichte er nie mehr den frühern Glanz. Schon 1604 mußte Clemens VIII. durch die Bulle Quoniam nemo vom 23. Juli gegen das unbefugte Streben nach kirchlichen Aemtern und Würden, das in dem Orden mit Beiseitsetzung der Constitutionen überhand genommen hatte, energisch einschreiten. Das Ansehen des Ordens sank mehr und mehr; die Zahl der Niederlassungen schmolz auf wenige zusammen; von den 25 Klöstern, die der Orden zur Zeit Innocenz' X. noch besaß, wurden durch päpstliche Bestimmung 21 aufgehoben, bis Alexander VII. durch die Bulle Vineam Domini vom 28. April 1656 den Orden der italienischen Kreuzherren vollständig unterdrückte, ihre Kirchen der Fürsorge der Ordinarien unterstellte, ihren Ordensmitgliedern den Uebertritt zu anderen Orden gestattete und ihnen, sowie denjenigen, die zum Weltclerus übertreten wollten, eine jährliche Pension bestimmte. Durch die Bulle Nuper nos vom 29. April 1656 verordnete derselbe Papst, daß die Güter des aufgehobenen Ordens zugleich mit denen der regulirten Chorherren vom heiligen Geist in Venedig, die das gleiche Loos erfuhren, der Republik Venedig für immer zur Verfügung gestellt werden sollten, theils als Entschädigung für die vielen Auslagen in dem hartnäckigen Kriege gegen die Türken, theils als Hilfsmittel zur Vertheidigung des Christenthums auf der Insel Creta.

2. Bis zur Gegenwart haben sich erhalten die aus einem gemeinsamen Ursprung hervorgegangenen **Kreuzherren in Belgien, Frankreich, Holland, Deutschland und England.** Ihr Stifter ist P. Theodor von Celles, geboren 1166. Dieser hatte durch die Sorgfalt seines Vaters, des Freiherrn von Celles, eine ausgezeichnete christliche Erziehung und Bildung erhalten. Schon früh zeigte sich in dem edlen Jünglinge eine außergewöhnliche Hinneigung zur Frömmigkeit, so daß er oft dem Chorgebet in Celles beiwohnte und täglich das Officium von der Mutter Gottes betete. Nach Vollendung seiner akademischen Studien schickte ihn sein Vater an den Hof des Bischofs von Lüttich, Radulf von Zähringen, wo er mitten unter den Zerstreuungen des Hoflebens den Frieden des Herzens bewahrte und dem innern Leben des Geistes sich widmete. Als Papst Clemens III. im J. 1188 durch seinen Legaten Heinrich, Cardinal von Albano, einen Kreuzzug predigen ließ, war der Bischof von Lüttich einer der ersten, der aus den Händen des Legaten das Kreuz nahm, und der junge Freiherr von Celles folgte im Vereine mit vielen Geistlichen und Rittern dem Beispiele des hochherzigen Oberhirten. Bei diesem Kriegszuge, der unter der Leitung des Kaisers Friedrich Barbarossa die deutschen Fürsten und Waffen in's heilige Land führte, soll Theodor die Kreuzherren kennen gelernt und ihre nach der Regel des hl. Augustin eingerichtete Lebensweise so lieb gewonnen haben, daß er den Entschluß faßte, nach seiner Rückkehr in die Heimat dieselbe Lebensweise zu führen. Der Bischof von Lüttich, der bald erkannt hatte, daß der tugendhafte Theodor eher für den Altar als für den Kriegsdienst berufen sei, bot ihm ein Canonicat an der Cathedrale von Lüttich an, um ihn dadurch für immer an seine Diöcese zu fesseln. Theodor empfing die Priesterweihe und wurde Canonicus, dann Gewissensrath des Bischofs Albert von Lüttich. Von diesem ermuntert und von dem Cardinallegaten unterstützt, suchte er nun eine vita communis für die Weltgeistlichen an der Cathedrale und an den Collegiatkirchen der Diöcese einzuführen. Aber nur vier eifrige Canoniker, unter denen sich Peter von Valcourt aus dem Hause der Grafen von Rochefort befand, konnten sich ständig zu dieser gemeinsamen, strengern Lebensweise entschließen. Mit diesen bildete er einen religiösen Verein, dessen Haupt und Leiter er selbst wurde. Aber bevor er seinen Collegen alle Vortheile und Privilegien eines förmlichen Ordenslebens verschaffte, prüfte er sie fünf Jahre lang in der Verläugnung ihres eigenen Willens und in der vollständigen Entsagung von irdischen Gütern und Genüssen. Unterdessen nahm er als Missionar an dem Kreuzzug gegen die Albigenser thätigen Antheil. Als er bei seiner Rückkehr sich überzeugte, daß seine vier Gefährten in dem Entschluß beharrten, die Welt zu verlassen, legte er am Feste von Kreuzerhöhung 1211 mit Zustimmung des Bischofs Hugo von Lüttich, der ihnen die Kirche vom hl. Theobald überließ, auf dem Hügel Clair-Lieu in der Nähe der Stadt Huy mit seinen vier Collegen den Grund zu dem Orden vom heiligen Kreuz. Anfangs lebten die Mitglieder desselben nur von Almosen, bis ihr Unterhalt durch Spenden von Wohlthätern, Stiftungen u. s. w. gesichert war. Alsdann bat P. Theodor im J. 1214 den Cardinallegaten um die päpstliche Bestätigung des Ordens. Der Cardinallegat wies ihn an das bereits für das Jahr 1215 angekündigte allgemeine lateranensische Concil. Dem Winke folgend, begab sich Theodor mit seinen Gefährten nach Rom und hatte eine längere Audienz beim Papste Innocenz III., der die Bittsteller mit großer Freude empfing und die Bestätigung des Ordens in baldige Aussicht stellte. Dieselbe erfolgte auch nach den Annalen des Ordens bereits den 3. Mai 1216, am Feste Kreuzerfindung. Am 26. Januar 1247 erhielten die Kreuzherren von Heinrich, Bischof von Lüttich, die Erlaubniß, eine neue Kirche bei Huy zu bauen und die heiligen Geheimnisse daselbst zu feiern. Innocenz IV. nahm das Stammkloster von Huy unter seinen besondern Schutz und gewährte ihm am 1. October 1248 eine Reihe von Privilegien. P. Theodor, der sein heiligmäßiges Leben mit einem ebenso heiligen Tod am 18. August 1236 beschlossen hatte (Reg. et Constit., Appendix 146; Annal. Ord. I, 1, 29 et 38—39; II, 82; das Sterbejahr des Stifters 1246 oder 1244 bei Helyot scheint demnach nicht zuverlässig), war bereits durch seinen Verkehr mit den Dominicanern mit deren Constitutionen bekannt geworden. Andererseits hatte das lateranensische Concil 1215 (can. 13) den Ordenscongregationen, die noch keine bestimmten Regeln oder Constitutionen hatten, geboten, diejenigen der schon approbirten Orden anzunehmen. So kam es, daß unter dem zweiten General des Ordens, Petrus Walcurtius (gest. 30. December 1249), neben der bekannten und schon längst erprobten Regel des hl. Augustinus ein Theil der Constitutionen des kurz zuvor approbirten Ordens vom hl. Dominicus nach der Redaction des hl. Raymund im Orden der Kreuzherren Aufnahme fand. Walcurtius wandte sich alsdann an das Concil von Lyon 1248 um die Bestätigung dieser Regeln und Constitutionen und erlangte dieselbe vom Papst Innocenz IV. am 23. October 1248 durch die Bulle Cum dilecti filii. Die Kreuzherren erhielten das Recht, ein besonderes Ordensgewand zu tragen, das in einer weißen Tunica (Soutane) mit schwarzem Scapulier besteht, auf welchem an der Brust ein rothweißes Kreuz sich befindet. Ueber der weißen Tunica tragen sie ein schwarzes Humerale, das, nach vorne geöffnet, das rothweiße Kreuz sichtbar werden läßt. Die an dem Humerale befindliche kleine Kapuze ist allmälig durch Gewohnheitsrecht insoweit abgeschafft, daß an ihrer Stelle die erkennbaren Abzeichen derselben officiell geblieben sind. Cingulum und Biret sind von schwarzer, das Collar von weißer Farbe. Beim Aus-

gehen bedeckt ein schwarzer Mantel das Ordensgewand. So ist das Ordenskleid vom Jahre 1248 bis zur heutigen Stunde, unwesentliche Kleinigkeiten abgerechnet, unverändert geblieben. Der General des Ordens, der sich in der Kleidung in Nichts von den anderen Religiosen unterschied, erhielt im J. 1630 durch Urban VIII. das Recht, gleich anderen Ordensgeneralen ein besonderes Gewand (Moszetha cerulei vel violacei coloris) zu tragen, sich bei kirchlichen Functionen der Pontificalkleidung, der Mitra, des Ringes und des Stabes zu bedienen, Patenen, Kelche zu consecriren, kirchliche Gewänder ꝛc. zu benediciren und den Untergebenen des Ordens die Tonsur und die vier niederen Weihen zu ertheilen. Was äußere Strenge, Fasten ꝛc. betrifft, so nähert sich der Orden vom heiligen Kreuz in manchen Punkten dem Orden der Dominicaner, hat jedoch mehrfach mildere Bestimmungen. Diejenigen, welche dem Orden des heiligen Kreuzes angehören wollen, haben ein volles Jahr Noviciat zu bestehen, nach welchem die Cleriker die ewigen Gelübde (ex parte voventis) ablegen, doch so, daß sie noch eine längere Prüfungszeit (drei Jahre) durchmachen und dann die vota solemnia ablegen. Die Laien dagegen legen nach Schluß des Noviciates nur zeitliche Gelübde und erst nach Ablauf von fünf Jahren die ewigen Gelübde ab. Diese Brüder, Conversi genannt, sind ähnlich wie die Priester des Ordens, aber ganz schwarz gekleidet. Außer diesen dienenden Brüdern, welche die häuslichen Arbeiten besorgen, gibt es noch Donati, die auch Gelübde ablegen, aber mehr an das einzelne Haus gebunden sind, wie die Gelübdeform selbst ausdrückt: Ego N. promitto etc. eroque obediens huic Domui usque ad mortem. Diese Einrichtung der Donati, die seit 1433 besteht, findet heutigen Tags weniger Verwerthung. — An der Spitze jedes Hauses oder Conventes steht ein Prior, der nach Stimmenmehrheit gewählt und vom Magister generalis oder dem von diesem bestellten Visitator bestätigt wird. Früher fand alle drei Jahre, seit dem Jahre 1877 findet jedoch alle zehn Jahre die Neuwahl des Priors statt, eine Wahl, in der auch die ehemaligen Prioren wieder gewählt werden können. Der Prior kann nach Berathung mit den älteren Patres einen Subprior ernennen, ebenso einen Procurator für die Verwaltung der Güter in größeren Conventen. Außerdem gibt es noch Visitatoren. Einmal in drei Jahren soll der General des Ordens oder ein von ihm bestellter Pater alle Häuser und Convente des Ordens einer genauern Prüfung unterwerfen; deßgleichen sollen alle Prioren (Provinziale oder Visitatoren) die ihnen anvertrauten Convente jährlich einmal in drei aufeinanderfolgenden Tagen besuchen und das Resultat dieser nähern Prüfung dem Generalcapitel mündlich oder schriftlich mittheilen. Dieses Generalcapitel wird in dem vom Magister generalis bestimmten Hause abgehalten und zwar nach der Bestimmung von Innocenz XI. vom 15. October 1677 alle drei Jahre, während das Provinzialcapitel in jeder Provinz unter Leitung des Provinzials jährlich stattfinden soll, mit Ausnahme des Jahres, in welchem das Generalcapitel zusammentritt. Berechtigte Theilnehmer des Generalcapitels sind die Prioren der Convente oder ihre Stellvertreter und zwei von jedem Convent zu wählende Procuratoren, außerdem die in den einzelnen Generalcapiteln alle drei Jahre durch Wahl bestimmten vier Definitoren, die in gewisser Beziehung dem Range nach den Prioren vorangehen, alle Angelegenheiten des Generalcapitels mit dem General entscheiden und diesen selbst auf seine Fehler aufmerksam machen, ermahnen, ja im Nothfalle ihn zur Verzichtleistung auf sein Amt bestimmen und selbst absetzen können. Diese Definitoren haben auch nach dem Ableben des Generals die volle Gewalt desselben, und alle Mitglieder des Ordens sind ihnen Gehorsam schuldig wie dem General. Sie treffen die nöthigen Anordnungen für die Neuwahl eines Ordensoberhauptes, an der die Prioren der Convente mit je zwei Procuratoren, die Provinziale und Visitatoren, der Novizenmeister des Generalnoviciats, sowie die Lectoren oder Professoren (in studio generali) theilnehmen. Alle diese berechtigten Wähler werden in ein Conclave eingeschlossen und ohne Nahrungsmittel so lange in demselben belassen, bis sie nach den canonischen Regeln den Magister generalis gewählt haben, der auf Lebenszeit dem Orden vorstehen soll.

Nachdem die Kreuzherren durch päpstliche Approbation eine solide Verfassung und feste hierarchische Gliederung erhalten, breitete sich der Orden mit seiner segensreichen Thätigkeit über Frankreich, Belgien und Holland, Deutschland und England aus. Nach den Annalen des Ordens und dem in S. Agatha bei Cuyk befindlichen Stammbaum hatten die Kreuzherren Ordensniederlassungen in Belgien und Holland: in Lüttich (im Jahre 1273), in Namur (1220), in Tournay (1284), Asperen (1318), Luxy (1286), S. Agatha (1371), Virton (1366), Venlo (ca. 1400), Roermond (1422), Goes (1429), Maastricht (1438), Schiedam (1443), Hoorn (1462), Sneek (1462), Herzogenbusch (ca. 1466), Terapel (1465), Woudrichem (1474), Maeseyck (1476), wo zugleich ein Colleg des Ordens seit 1855 sich befindet, Scharmer (ca. 1490), S. Annaland (1481), Löwen, Dinant (1490), Uden (1650), Diest (1845) u. a. In Frankreich, das eine eigene Provinz bildete, befanden sich gleichfalls viele klösterliche Niederlassungen der Kreuzherren: so in Toulouse (im J. 1278), Condrois (1280), Chaulnes (1487), Paris (1258), wo der hl. Ludwig, König von Frankreich, ein Kloster der Kreuzherren gründete (Annal. vol. I, pars 1, p. 54, und Gelenius 494); Banet (1292), Carignan (ca. 1340 oder 1346), Lannoy (1346), Caen (1357), St. Ursin (1366), Aulnay (1474), Charny (1487), Le Verger (1490). In England, das nach den

Annalen des Ordens oft von den Visitatoren besucht wurde, waren Convente in London (1298), Colchester, Oxford (1349), Doniton (1534) ꝛc. Nicht wenige Niederlassungen waren in Deutschland: Steinhaus (1298 od. 1290), Pfarre Beyenburg bei Lennep, durch Adolf von Berg gegründet; Köln (1307); das Kloster der Kreuzherren daselbst erhielt 1311 durch eine Bulle päpstliche Gutheißung und Schutz und hatte eine Reihe berühmter Männer aufzuweisen, unter denen sich drei Generäle des Ordens befinden: Theodor von Hall (22. General, 1459—1463, gest. 1467), Nicolaus Harlemius (24. General, 1473—1482), Laurentius de Gladbach (29. General, 1521—1529) und der ebenso gelehrte als fromme und eifrige Prior Johann von Bongart (1551—1571); in Hoogbosch (Hohenbusch, gewöhnlich Hompesch, ehemaliges Herzogthum Jülich, 1307), in Aachen (1372), das die dortige Niederlassung der Kreuzherren der edlen freiherrlichen Familie von Bongard verdankt. Diese schenkte dem Orden vom heiligen Kreuz die dem heiligen Martyrer Julian gewidmete Kapelle, der Stadtrath hingegen das anstoßende, zur Pflege der Pilger und Reisenden bestimmte Hospital; in Düsseldorf war der Convent der Kreuzherren eine Stiftung des Herzogs Gerhard III. von Berg (1438), die von Theoderich, Erzbischof von Köln, am 26. October 1446 bestätigt wurde. Die der Mutter Gottes gewidmete und dem Orden überlassene Kapelle war durch eine seit 500 Jahren sehr verehrte Statue der allerseligsten Jungfrau berühmt; in Emmerich war ein Convent des Ordens (1482) und nach Aufhebung der Gesellschaft Jesu übernahmen die Kreuzherren 1788 auch das Gymnasium daselbst. Außerdem befanden sich klösterliche Niederlassungen der Kreuzherren in Wegberg, Dülken, Marienvrede, Bentlaken, Schwarzenbroch, Falkenhagen, Hoenscheden, Monsoriens, Bruggen, Brandenburg bei Cornelymünster, Ehrenstein, St. Helenaberg bei Trier, Wickraed, Duisburg, Glimfelt, Pendernach bei Boppard u. a. O.

Bei dieser großen Ausdehnung des Ordens ist es nicht zu verwundern, daß im Laufe der Jahrhunderte eine Reform nöthig wurde, weil die Ordensdisciplin gesunken war. Diese Reform geschah aber von Innen heraus durch die Kreuzherren selbst, die auf einem Generalcapitel zu Huy 1410 den General Joh. d'Avins zur freiwilligen Niederlegung seines Amtes bestimmten und einstimmig den eifrigen und tugendhaften P. Libertus Johannes de Bommel zu seinem Nachfolger wählten. Daher die Thatsache, daß der Orden vom heiligen Kreuz mit diesem als dem ersten General die Reihenfolge der Generäle (a reformatione ordinis) neben der gewöhnlichen (ab institutione ordinis) noch besonders aufzählt. Demnach hat der Orden von seiner Gründung an bis jetzt 50, von seiner Reformation an 34 Generäle aufzuweisen. Seit mehr als 4½ Jahrhunderten hat der Orden keiner eigentlichen Reform mehr bedurft; wohl aber hat der Sturm der Revolution und die Politik Josephs II. und Napoleons wie so viele kirchliche Einrichtungen, so auch fast alle Klöster der Kreuzherren unterdrückt. Nur acht Convente blieben verschont, nur drei Definitoren waren (von 1796—1804) noch übrig, und seit dem Tode des P. Jacob Guisbert Joseph du Bois (1778—1796) war der Orden in dieser schweren Prüfungszeit ohne General, bis am 30. September 1804 mit Erlaubniß Pius VII. der einzige überlebende Definitor als commissarischer General von den vier noch bestehenden Conventen gewählt wurde. Von 1804—1853 folgten vier solcher Commissarii generales nach einander, bis am 25. April 1853 P. Heinrich van den Wijmelenberg als der 49. General die Oberleitung des Ordens übernahm und während seiner langen providentiellen Regierungszeit die klösterliche Genossenschaft allmälig zu neuer Blüte brachte, wenn gleich harte Prüfungen ihm nicht erspart blieben. Die holländische Regierung strengte nämlich 1877 einen Prozeß gegen die Klosterbesitzungen der Kreuzherren an und berief sich dabei auf ein Decret König Wilhelms I. von Holland vom Jahre 1814, nach welchem die von Napoleon im J. 1810 annectirten Klostergüter der Regierung anheimfallen sollten. Der Prozeß dauerte volle zehn Jahre, bis 1887, und das Endergebniß war, daß die Kreuzherren nach vorhergegangenem gütlichen Vergleich $^5/_6$ der Klostergüter den Händen der Regierung überließen, um wenigstens einen kleinen Rest als Existenzmittel für die vier noch bestehenden Convente zu retten. Diese vier klösterlichen Niederlassungen sind: 1) Der Convent von S. Agatha bei Cuyk in Holland. Hier ist das Noviciat und die Studienanstalt des Ordens. Seit 500 Jahren haben hier die Kreuzherren sich ihrem schönen Berufe in Gebet, Betrachtung, Studium, Predigen und Chorgottesdienst hingegeben. 2) Der Convent von Uden (Holland), zur Zeit (1889) Sitz des Generalats, mit einem viel verehrten Gnadenbild der Mutter Gottes, einem Gymnasium und einem Externat für Schüler. 3) Der Convent von Diest in Belgien, wo ein zweites Noviciat, die Philosophie und Rhetorik ist. Früher war auch hier ein Colleg. 4) Der Convent von Maeseyck in Belgien mit einem Colleg, in welchem die Humaniora gelehrt werden. Durch die französische Revolution unterdrückt, wurde die ehemalige klösterliche Niederlassung 1855 wieder hergestellt. Der gegenwärtige 50. General Martin Manders wurde am 27. December 1889 gewählt.

Bekannt sind die Kreuzherren wegen der großen Vollmachten, die ihnen von den Päpsten verliehen wurden. Papst Leo X. gab durch das Breve Regularem vitam vom 20. August 1516 den Gläubigen, welche an einem von dem General der Kreuzherren geweihten Rosenkranz der seligsten Jungfrau andächtig das „Vater unser" oder „Gegrüßet seist du" beten, jedesmal einen Ablaß von 500 Tagen. Gregor XVI. und Pius IX. ertheilten dieselbe Vollmacht anderen Kreuzherren desselben Or-

dens, und Leo XIII. bestätigte diese Vollmacht von Neuem durch das Decret vom 15. März 1884. Nur die Kreuzherren selbst können diese Weihe den Rosenkränzen mittheilen; sie können dieselbe nicht auf andere Priester außerhalb ihres Ordens übertragen. Nähere Bestimmung über diesen Ablaß s. bei Franz Beringer S. J., Die Ablässe ꝛc., 9. Aufl., Paderborn u. Münster 1887, 365—367.

Literatur. Hermans, Annales canonicorum regularium s. Augustini, Ordinis s. Crucis, 3 voll., Silvae-Ducis 1858; Regula et constitutiones F. Ordinis canonici s. Crucis, Gestel S. Michaelis 1868; Henr. Russel, Chronicon Ord. s. Crucis, Colon. 1635, mit einem Verzeichniß der Klöster; Religio sanctiss. Crucis, Ruraem. 1661, mit einem Verzeichniß der Generale; Bolland., Maji I, 443 de s. Juda Quiriaco; Verduc, Vie du Père Théodore de Celles, Perigueux 1632; Hélyot, Hist. des ordres relig., Par. 1721, II, 222—234; Migne, Dict. des ordres relig. I, 1153 ss. III, 947; Moroni, Diz. XVIII, 303 ss. Ueber einzelne Klöster s. Foullon, Historia Leodiensis I. 303, Leodii 1735; Gelenius, De admiranda Colonia, Col. 1645, 494; Beeck, Aquisgranum sive hist. narratio, Aquisgr. 1670; Quir, Die Pfarre zum heiligen Kreuz in Aachen, Aachen 1829; Bayerle, Die kathol. Kirchen Düsseldorfs, Düsseld. 1844.

3. Die dritte Genossenschaft, die der Kreuzherren in Böhmen, führt nach ihren Constitutionen und den päpstlichen Bullen den Titel eines Ritterordens der Kreuzherren mit dem rothen Stern (Ordo militaris Crucigerorum cum rubea stella). Dieser für die Geschichte Böhmens so wichtige Orden ging aus einer Hospitalsbruderschaft hervor, welche seit der ersten Hälfte des 13. Jahrhunderts im Spitale der Clarissen zu Prag die Pflege der Armen besorgte. Die fromme Fürstin Agnes nämlich, die Tochter des böhmischen Königs Przemysl Ottokar I. und der Königin Constantia, die Schwester des Königs Wenzel I., stiftete um das Jahr 1233 ein Kloster St. Francisci für Ordensfrauen nach der Regel der heiligen Clara und lebte da über 40 Jahre als Abtissin; mit diesem Kloster waren nach dem Gebrauche jener Tage Spitäler für alte und arme Leute verbunden, welche alle nach dem Mutterkloster den Namen Spital zum hl. Franciscus führten. Ein solches war bei St. Castulus in Prag und bei St. Peter im Flecken der Deutschherren (jetzt Prager Neustadt). Im J. 1235 stellte die Königin Constantia eine Urkunde zu Brünn aus, wonach sie dem Spital St. Franz alle den Deutschherren abgekauften Güter (Hloupetin und Borotic mit allen dazu gehörigen Besitzungen, die Kirche St. Peter u. s. f.) schenkte. Papst Gregor IX. bestätigte diese Schenkung durch zwei Bullen, beide vom 18. Mai 1236 zu Perugia. Die erste ist gerichtet an den Rector und die Brüder des Spitals, die andere an die Abtissin Agnes und ihre Schwestern. In dem zweiten Schreiben macht der Papst einige Beschränkungen in Betreff dieser königlichen Schenkung: er sagt, es solle das Spital, welches jetzt so reichlich dotirt wurde, keineswegs vom Nonnenkloster getrennt werden, sondern seine Einkünfte sollten auch für die Bedürfnisse der Klosterfrauen verwendet werden. Es blieb also dieser Verein der Hospitaliter in Betreff seiner äußern Stellung noch abhängig vom Nonnenkloster und besonders von der Abtissin Agnes, welche daher auch den Meister des Ordens im J. 1238 als ihren Bevollmächtigten zum römischen Stuhle sandte. Dieses Verhältniß änderte sich nicht einmal, als der Verein die Augustinerregel annahm und durch Papst Gregor IX. 1238 zu einem förmlichen Orden erhoben wurde (Bulle bei J. Schaller, Beschreibung Prags, Prag 1794 ff., III, 211 ff.), sondern die Abhängigkeit währte noch ein volles Jahr. Die Abtissin Agnes erkannte, daß ihr die Verwaltung der Güter des Spitals zum hl. Franciscus nicht wohl anstehe, und resignirte deßhalb gänzlich in die Hände Papst Gregors IX. Dieser nahm die Resignation am 15. April 1239 an und schenkte schon nach zwölf Tagen das Spital mit allen Rechten und zugehörigen Gütern dem Kreuzherren-Orden, welchem es als Eigenthum des hl. Petrus für ewige Zeiten angehören solle, wogegen derselbe zum Zeichen der Anerkennung des oberherrlichen Rechtes dem römischen Stuhle einen unbedeutenden jährlichen Zins zu entrichten habe. Somit war also die Existenz des Ordens gesichert, und es handelte sich nun darum, daß er auch äußerlich von anderen Kreuzherren unterschieden werde. Die Ordensglieder trugen nämlich das rothe Kreuz, welches damals die Brust der Kreuzfahrer schmückte (das sogen. Malteserkreuz), von Anfang her; weil aber dieses als unterscheidendes Zeichen nicht hinreichte, so wendete sich die selige Agnes nochmals nach Rom, um von da ein solches zu erbitten. Papst Innocenz IV. übertrug dieses Geschäft dem Prager Bischof Nicolaus (10. October 1250), der zum rothen Kreuze einen rothen sechseckigen Stern hinzufügte. Die feierliche Uebergabe der Ordensinsignien erfolgte in der Kirche zu St. Peter. Diese Anordnung bestätigte nachträglich Papst Alexander IV. (20. Juni 1255). Den Stern selbst nahmen die Kreuzherren wahrscheinlich von ihrem ersten Ordensgeneral Albrecht von Sternberg an, der in seinem Familienwappen den sechseckigen Stern führte. Die Professen tragen den Stern mit rother Seide auf das gewöhnliche Priesterkleid gestickt; die Komture, Pröpste und der Großmeister aber haben einen goldenen, roth emaillirten Stern um den Hals hängen. Die fromme Abtissin Agnes erbaute ein neues, schönes Spital an der Prager Brücke und übergab auch dieses dem neuen Orden, welcher von St. Peter seinen Hauptsitz hierher verlegte, so daß der Orden von jetzt an gewöhnlich mit dem Zusatze „an der Prager Brücke oder am Fuße der Prager Brücke" bezeichnet wurde und also sein vollständiger Name lautete: Ordo Cruciferorum cum rubea stella in latere (pede) pontis (Pragensis).

Auf die Frage, woher die ersten Brüder dieser Genossenschaft nach Prag gekommen seien, werden zwei verschiedene Antworten gegeben; nämlich daß auch die ersten Anfänge dieser Genossenschaft in Prag und zwar bei eben demselben Spital zum hl. Franciscus sich gebildet hätten, oder daß die ersten Hospitalbrüder über Aquitanien aus Palästina gekommen seien, wo sie früher gegen die Ungläubigen gekämpft, aber vor der Uebermacht der Saracenen eine Zuflucht im Occident gesucht hätten. Die erste Ansicht stützt sich besonders auf die Sitte jener Zeit, daß bei Spitälern sich solche Vereine zu bilden pflegten, und auf den Umstand, daß in keinem Documente gesagt wird, wann und wie diese Kreuzfahrer nach Böhmen und namentlich an das Spital zum hl. Franciscus gekommen seien. Ein in der Kreuzherrenbibliothek aufbewahrtes Pergament-Brevier des Ordens, welches am Anfange von der Hand des Schreibers die Angabe hat, Großmeister Leo habe dieses Brevier 1356 schreiben lassen, sagt: Anno incarnacionis dominice Millesimo C. C. XXXVIII per sanctissimum patrem Gregorium papam nonum confirmatus est ordo fratrum Crucigerorum cum stella de regula sancti Augustini, quem fundavit adhuc in seculo existens christianissima virgo Agnes regali genita ex progenie etc. Notandum autem est, quod fratres ordinis in prima sui creacione mansione fixa fuebantur ad sanctum Petrum in Porziecz, similiter eciam (oder sicut et eciam) hospitale primum pro infirmis degentibus erat ibidem constructum. Anno uero incarnacionis dominice M.° C. C.° XXXVII° translata est dictorum fratrum mansio in domum sancti Francisci in pede-pontis Pragensis. Von Bethlehem und Palästina oder von Kreuzfahrern steht in dieser Vorrede nichts. — Im Calendarium des Breviers heißt es: VI nonas Marcij (also den 2., nicht den 6. März; am 2. ist auch das Fest) obiit (1281 oder 1282) beata Agnes fundatrix ordinis fratrum Cruciferorum cum stella. Uebrigens scheint auch das Brevier diese Frage nach dem palästinensischen Ursprung dieser Kreuzherren noch offen zu lassen, da das Wort fundatrix einen weitern und engern Sinn zuläßt. — So hat auch der Verfasser des Lebens der sel. Agnes (Prager Univ.-Bibl. Cod. ms. I D 5) auf dem Titel die Selige als fundatrix Crucigerorum cum rubea stella Pragae ad pedem pontis bezeichnet, meint aber doch im Verlaufe der Darstellung, daß diese Kreuzherren aus Palästina gekommen seien. Dieser Ansicht stimmen die Bollandisten (Mart. I, 520) und die meisten Ordensschriftsteller bei, welche irgend einen Zusammenhang der Prager Kreuzherren mit den palästinensischen Ritterorden annehmen. Nicht nur wurden sie ja 1235 in die Güter des Deutschordens eingewiesen, sondern bei ihnen findet sich auch von Anfang an der Gebrauch der Waffen. Bei einer durch die Gesandten des Papstes Nicolaus IV. vorgenommenen Visitation wurde ihnen 1292 dieser Gebrauch ausdrücklich gestattet, und noch jetzt umgürtet man den Großmeister bei der Investitur mit dem Schwerte. Ebenso legten die Päpste Clemens X. und Innocenz XII., dann die Kaiser Rudolf II., Ferdinand II. und Leopold I. dem Orden den Charakter eines Ritterordens bei.

Der Orden breitete sich schnell und weit aus, so daß er bereits in der Mitte des 13. Jahrhunderts nicht nur reich mit Gütern beschenkt war, sondern auch schon viele Kirchen und Hospitäler zählte; sie werden ausdrücklich genannt in der Bestätigungsurkunde von König Wenzel I. vom Jahre 1253, wie die Güter Hloupetin mit Humenecz und Hindoschicz, Borotic mit Dracheschicz und Supanowicz, Dablitz, Dobrziehowic, Kralup, Humpoldts, Blatna ꝛc. mit den Kirchen St. Franz und St. Valentin in Prag, St. Peter im Flecken der Teutschen, zu Wirbno, Elbogen; ferner das Spital zu Mys sammt Kirche; dann das Spital zu Brüx sammt der Kirche des hl. Wenzel, die Kirche (Propstei) St. Hippolyti bei Znaim (Pöltenberg), die Kirche zu Kokitelicz in Mähren. Zu diesen schon vor oder in dem Jahre 1253 dem Orden angehörigen Kirchen kamen ferner die Commende zu Eger (1271), zu Klattau (1288), die Kirche zu Zedlitz (1293), die Commende zu Leitmeritz (1313), die Kirche zu Königsberg (1323), zu Tachau und Unhoscht (1329), die Commende zu Kaurzim (1338), in Budweis und Pisek (1351), die Kirchen St. Heinrich und St. Stephan in Prag (1351), die Pfarre zu Karlsbad (1359), zu Schab (1374), zu Maria-Culm (1384), zu Altknin (1668), die Commende zu Preßburg in Ungarn, welche 1770 nach Ofen verlegt wurde, zu Wien (1737) u. s. w. Auch in Schlesien fand der Orden bald Eingang; schon unter dem ersten Großmeister Albrecht von Sternberg wurde von der Herzogin Anna und ihren Söhnen zwischen 1242 und 1248 das Spital St. Matthiä mit der Elisabethkirche zu Breslau erbaut und den Kreuzherren übergeben; Innocenz IV. bestätigte (1253) diese Schenkung der Fürstin, und bereits 1250 bezeugen der Meister und die Ordensbrüder von Breslau ihre Abhängigkeit von dem Prager Großmeister und ihre Unterwürfigkeit gegen ihn. Von Breslau wurde der Orden dann noch verpflanzt nach Schweidnitz, Kreuzburg, Liegnitz, Münsterberg u. s. w. Von diesen aufgezählten Kirchen und Pfründen und den vielen anderen, welche noch zu erwähnen wären, verlor aber der Orden gar manche in den Zeiten der hussitischen und späteren Religionsunruhen, und auch durch vorgenommene Säcularisation, z. B. sämmtliche schlesische Commenden.

Was die Wirksamkeit dieses Ordens betrifft, so ist zuerst zu erwähnen die liebevolle Pflege und die hilfreiche Sorgfalt, mit der er sich dem Wohle der Armen und Pilger widmete. Daß hierin Außerordentliches geleistet wurde, ersieht man schon aus seiner schnellen Verbreitung, indem ihm ein Hospital nach dem andern anvertraut wurde; man ersieht

es auch aus den vielen Schenkungen und Privilegien und ungewöhnlichen Freiheiten, welche dem Orden zu Gunsten der Armen und zur Förderung seiner Liebeswerke ertheilt wurden. Auch wird dieser lobenswerthe Eifer des Ordens sehr oft in öffentlichen Urkunden hervorgehoben; so in der Verordnung Königs Przemysl Ottokar II. vom Jahre 1269, wo er die Kreuzherren von allen Zöllen und Mauthen im ganzen Umkreise seines Reiches befreit; so in der Bulle Papst Clemens' XI. vom Jahre 1705; so in dem Protokoll des päpstlichen und kaiserlichen Notars Wenzel Lochowsky vom Jahre 1736, der sich eigens in das Hospital St. Franz begab, und hier aus dem Munde der verpflegten Armen das schönste Zeugniß über ihre Versorgung vernahm, so daß er nicht des Ruhmes genug über den Orden zu berichten weiß. Daß aber auch heutzutage noch der Orden sich seiner Bestimmung bewußt sei und, soweit es seine Mittel gestatten, Werke der Mildthätigkeit gern und reichlich übe, davon sind die Hospitäler und die vielen Armenspenden die sprechendsten Beweise. Gegenwärtig (1889) sind im Prager Kloster noch zwölf Pfründner, die gänzlich verpflegt werden; 40 Armen wird die sogen. Spitalportion in Geld gegeben (32—63 Gulden). Spitäler sind auch in Pöltenberg, Brüx, Eger, Maria-Culm, Wien, Neuknin.

Noch wichtiger aber war die Thätigkeit des Ordens in der Seelsorge und für das allgemeine Wohl der Kirche. Ursprünglich bestand derselbe zweifelsohne größtentheils aus Laienbrüdern, und nur einzelne Glieder mögen die Priesterweihe erhalten und dann die Seelsorge in den Hospitälern ausgeübt haben. Dieß änderte sich aber bald, so daß schon zwei Decennien nach ihrer Stiftung die Seelsorge der zweite Hauptzweck des Ordens wurde. Da nämlich der Orden viele Güter und Kirchen erhalten hatte, so wurde ihm auch das Besetzungsrecht bei denselben zu theil. So verlieh schon der Prager Bischof Nicolaus im J. 1257 dem Orden das Patronat über alle diejenigen Kirchen, deren Besitz ihm 1253 vom König Wenzel I. bestätigt war; ferner der Kirchen zu St. Stephan in Ribnik (jetzt Neustadt Prags), zu Leitmeritz, Dub u. a. Der Bischof Thomas von Prag bestätigte dem Orden das Patronatsrecht von Zedlitz (1293). Unter den Luxemburgern erhielten die Kreuzherren ebenfalls mehrere Patronate, wie über Tachau und Unhoscht vom König Johann (1329); über St. Heinrich und St. Stephan zu Prag unter Kaiser Karl IV. und dem Prager Erzbischof Ernest (1351) u. s. w. Was die Ordensglieder in dieser Hinsicht gethan haben, zeigt das Lob, welches Papst Clemens XI. zu wiederholten Malen (1701 und 1705) ihnen auch deßhalb spendet, daß sie den Gottesdienst mit einer besondern Feier und Würde begehen; es zeigt dieß auch das Vertrauen, welches die Erzbischöfe in ihre Leistungen setzten; so ertheilte z. B. der Erzbischof Johann Mauritz, Graf von Manderscheid (1735), zur Belohnung der Ehrerbietigkeit und willigen Folgsamkeit, welche der Orden gegen den Prager erzbischöflichen Stuhl von jeher beobachtet hatte, dem Großmeister das Vorrecht, daß seine Ordenspriester, wenn sie nur Einmal geprüft und für die Seelsorge für fähig befunden wurden, keinem fernern Examen unterworfen sein sollten, und daß er sie ganz nach freiem Belieben auf die Pfarreien befördern, versetzen und abberufen könne, wofern er nur eine einfache Anzeige hiervon beim erzbischöflichen Ordinariate mache; auch erklärt er die Kreuzherren-Ordenspriester, die auf Ordenspfarreien angestellt sind, für ausgenommen von der Visitation seiner Vicare und überläßt sie nur der Oberaufsicht des General-Großmeisters. Während der Hussitenkämpfe kam der Orden in einen Zustand der Auflösung; das Mutterstift in Prag war zerstört; die meisten Commenden und mehrere Hospize im Lande waren ihm entrissen und viele für immer in Trümmern begraben. Bald aber erlangte der Orden unter trefflichen Großmeistern seine Rechte, Vieles vom alten Besitz und den alten Ordensgeist wieder. Sie verwalteten viele Pfarreien. Besonders bildete sich im westlichen Böhmen „eine Art von Kreuzherrendiöcese"; sie war „ein unbesiegbares Bollwerk des katholischen Glaubens", das allem weitern Vordringen des Utraquismus ein Ziel setzte und nachher lange Zeit auch dem vom Auslande her eindringenden Lutherthume einen kräftigen Widerstand bot. Bekannt ist, daß es die Kreuzherren waren, welche besonders im Egerer Kreise in den mißlichen Zeiten des 15. und 16. Jahrhunderts für die Erhaltung der katholischen Kirche eifrig wirkten und ihre Treue selbst mit dem Tode besiegelten, wie P. Johannes, Pfarrer bei St. Stephan zu Prag, den die Taboriten am 13. Juli 1419 an einem Baumstücke aufknüpften und zum Pfarrhause hinaushängten. Bei der Belagerung von Eger in dem Schwedenkriege bewährten sich die Kreuzherren als wahrer Ritterorden, kämpften an der Spitze der Bevölkerung und theilten ihr letztes Stück Brod mit den Kampfesgenossen. Das Prager Hospital wurde auch die erste Zufluchtsstätte anderer Orden, welche zur Erneuerung des katholischen Lebens nach Böhmen gerufen wurden; so nahm es 1555 die ersten Jesuiten auf, 1599 die Kapuziner, 1704 die Trinitarier. Ein besonderes Verdienst erwarb sich der Orden dadurch, daß er die Erzbischöfe von Prag, welche durch die Religionskriege um ihre Besitzungen gekommen waren, von 1561 bis 1694 fast ausschließlich aus eigenen Mitteln unterhielt. Erzbischof Anton Brus (s. d. Art.) wurde 1561 aus ihrer Mitte genommen, ebenso sein Nachfolger Martin Medek (1580 bis 1590); den folgenden Erzbischöfen Zbynĕk Berka von Duba (1590—1606), Karl von Lamberg (1607—1612), Johannes VII. Lohel (1612 bis 1622), Cardinal Ernst von Harrach (1623 bis 1667), Johann Wilhelm Liebsteinsky von Kollowrat (1868) und Johann Friedrich von Waldstein (1668—1694) übertrug der Orden das Amt des Großmeisters und gewährte ihnen dadurch die

Möglichkeit, auch als Bischöfe in Böhmen wirken zu können. Erst als die Besitzungen der Erzbischöfe zurückgegeben waren, wählte der Orden aus eigener Mitte den Großmeister. Die erste Wahl fiel auf den würdigen Georg Ignaz Pospichal (1694 bis 1699), der schon 30 Jahre hindurch als Prior die Seele des Ordens gewesen war und jetzt durch Einführung einer strengen Disciplin der Wiederhersteller des Ordens wurde. Als besonderer Freund der Armen gründete er in der Neustadt das St.-Agnes-Spital. Er erneuerte auch den äußern Glanz seines Ordens und erwirkte für sich und seine Nachfolger den ersten Platz auf der Regularprälatenbank. Andere berühmte Glieder des Ordens waren der Großmeister Johann von Zdenic (1407 bis 1426), welcher insbesondere auf das Studium der Wissenschaften und die Ausübung der Kunst drang. Nicolaus Kozarz Kozaržowa (gest. 1592), welcher sich durch hervorragende Kenntnisse in der Mathematik und Astronomie auszeichnete; Johann Fr. Beckowsky (gest. 1725), Historiker und Theologe; Joh. Prokop Purkhard (gest. 1784), berühmter Prediger; Franz Pitroff (gest. 1814), Professor der Pastoral in Prag; Beer, der Verfasser akademischer Erbauungsreden; Havranek, der gediegene Kenner der böhmischen Sprache zu einer Zeit, als nur Wenige sich mit Slavistik beschäftigten; Zimmermann, der fleißige Sammler auf dem Gebiete der Localgeschichte u. s. w. Bemerkenswerth ist, daß der Orden trotz der großen materiellen Verluste der Vergangenheit stets seine Sorgfalt der Bibliothek zuwandte, die aus 50 000 Bänden besteht, worunter viele Incunabeln und für die böhmische Geschichte wichtige Handschriften sich befinden. Der Orden zählt (Ende 1887) im Ganzen 75 Mitglieder, die größtentheils Professen (perpetuo professi), theils Cleriker (simpliciter professi), theils Novizen sind. Von den ersteren sind die meisten außerhalb des Ordenshauses in der Seelsorge thätig und zwar auf 3 Propsteien, 3 Commenden, 3 Dechanteien, 18 Pfarreien und einer Curatie im Invalidenhaus in Prag; andere sind Professoren an der Universität Prag, an Gymnasien u. s. w. (Vgl. Regula, Statuta et Constitutiones Ordinis Crucigerorum, Pragae 1880; Magnum Bullarium, ed. Luxemb. XII, 250 sq.; Regesta diplom. nec non epistolaria Bohemiae et Moraviae, I, ed. J. Erben, Pragae 1855; Helyot, Histoire des Ordres, II, Par. 1721, 236 ss.; J. v. Bienenberg, Analekten zur Geschichte des Militärkreuzordens mit dem rothen Stern, Prag u. Wien 1787; Franz Jacksche, Der ritterliche Orden der Kreuzherren mit dem rothen Stern, Würzburg und Wien 1882; J. Schaller, Beschreibung der Hauptstadt Prag, 4 Bde., Prag 1794—1797; J. N. Zimmermann, Histor. Verzeichniß aller in der Hauptstadt Prag aufgehobenen Klöster, Kirchen und Kapellen, Prag 1831—1853; dann die Lit. im Art. Böhmen.)

4. Die Kreuzherren mit dem rothen Herzen, auch polnische Kreuzherren oder Ordo de poenitentia ss. martyrum genannt, s. d. Art. Büßerorden N. 11.

5. Die Regularcanoniker des Ordens vom heiligen Grabe oder fratres cruciferi dominici sepulcri Hierosolymitani (Ordinis s. Augustini), s. d. Art. Grab, Orden vom heiligen, N. 1.

6. Die Regularcanoniker vom heiligen Kreuz zu Coimbra, s. d. Art. Canonici regulares n. 9. [Jos. Jansen S. J.]

Kreuzigung, die schimpflichste und grausamste Todesstrafe des Alterthums (s. d. Art. Kreuz), kommt hier nur in ihrer Anwendung auf unsern Herrn und Heiland zur Sprache. Sie wurde an ihm auf den Urtheilsspruch des römischen Procurators Pilatus vollzogen. Die Oberpriester und Fürsten der Juden hatten Jesum eines religiösen Vergehens, der Gotteslästerung (Matth. 26, 65. Marc. 14, 64. Luc. 22, 71. Joh. 19, 7), für schuldig erklärt. Nach dem Gesetze (Lev. 24, 16) war auf Gotteslästerung die Steinigung gesetzt; da aber den Juden die Vollziehung der Todesstrafe unter der Herrschaft der Römer, wie Johannes 18, 31 ausdrücklich hervorhebt, nicht mehr gestattet war, brachten sie ihre Angelegenheit vor den römischen Procurator und beschuldigten dort den Herrn politischer Verbrechen (Luc. 23, 2). Dem ungestümen Drängen des Volkes nachgebend, verurtheilte Pilatus den Herrn zum Kreuztode (παρέδωκεν, ἵνα σταυρωθῇ, Matth. 27, 26). Ueber die Einzelheiten, die sich bei der Ausführung des Urtheils abspielten, bieten die vier Evangelien die Hauptquelle. Einige Erklärungen des evangelischen Berichtes werden durch die ältesten Kirchenväter gegeben. Erläuterungen sind aus der römischen Strafpraxis zur Zeit des Kaisers Tiberius und aus jüdischen Gebräuchen zu schöpfen. Doch ist wohl zu bemerken, daß bei den Römern zwar das Untersuchungsverfahren und der Urtheilsspruch an bestimmte Formen gebunden war, daß aber bei der darauf folgenden Urtheilsvollstreckung große Willkür herrschte, insbesondere bei der Kreuzesstrafe, die nicht an römischen Bürgern, sondern an rechtlosen Fremdlingen vollzogen wurde.

1. Die Vorbereitung. Lautete das Urtheil: Ibis ad crucem, so konnte sogleich zum Strafvollzug geschritten werden, da die sonst gestattete Appellation hier abgeschnitten war. Wo keine Lictoren dem Richter zu Dienste standen, wie es in den Provinzen der Fall war, wurden die Henker (apparitores) aus den fremdländischen Soldaten genommen. Gewöhnlich wurden vier Soldaten (quaternio) unter Anführung eines Centurio (exactor mortis, supplicio mortis praepositus) genommen (Tacit. Ann. 3, 14; Seneca, De ira 1, 16). So auch beim Heiland laut Joh. 19, 23 (vgl. die Parallelen). Welcher Nation die damals zu Jerusalem bezw. Judäa stehende Legion oder der hier in Betracht kommende Theil derselben, die Cohorte, gewesen sei, ist vielfach erörtert, aber nicht klargestellt worden. (Vgl. die Dissertation von Molkenbuhr, sowie Recherches sur les bour-

reaux du Christ et sur les agents chargés des exécutions capitales chez les Romains, in den Mémoires de l'Académie des inscriptions et belles-lettres XXVI, 2, 127—150; Naudet, Mémoires l. c. 151 et 499.) — Dem eigentlichen Kreuzigungsacte ging die Geißelung oder Stäupung voraus, die sonst auch als gesonderte Strafe allein verhängt werden konnte (quaestio per tormenta; vgl. Apg. 22, 24). Nach römischer Sitte ward der Delinquent am Oberleib entkleidet, an eine niedere Säule (oder auch einen kurzen Pfahl, σταυρός) gebunden, die sich an jeder römischen Gerichtsstätte vorfand, und alsdann mit Geißeln (flagella verschiedenster Art bei Sklaven und Ausländern) oder Ruthen und Stockhieben (virgae, fustes, die allein bei römischen Bürgern angewandt werden durften, Digest. XLVIII, 19, 10) oft bis zur völligen Entstellung zugerichtet. Das jüdische Gesetz hatte zwar der Willkür des Richters und Henkers Schranken gezogen; nur 40 Schläge durften ertheilt werden (Deut. 25, 3), und zur Sicherheit gaben die Juden 39 (vgl. 2 Cor. 11, 24; Maccoth 3, 10); aber bei den Heiden kannte die barbarische Rechtspflege damals kein solches Maß gegenüber dem unglücklichen Opfer ihrer Grausamkeit (Antiquo more supplicium deligatis ad palum noxiis, Sueton., Claud. 34; Atrocitate poenae perterritus, id. Domit. 11; Adstringite ad columnam fortiter. Plaut. Bacchid. 4, 7, 25, al. 823; Cic. Verr. 5, 5, 10; Pro C. Rabir. 4; Aul. Gell. Noct. Att. 10, 3). Die Geißelung des göttlichen Heilandes wurde von heidnischen Soldaten, nicht von Juden vorgenommen; die Geißelung bei den Römern war aber derart unmenschlich (horribile flagellum, Horat., Sat. 1, 3, 119), daß Viele darunter starben (Philo, Contra Flacc. p. 975), wie aus den Acten der Martyrer hinlänglich bekannt.

2. Der Gang zur Richtstätte. Auf den zerfleischten Nacken des Verurtheilten legten die Römer das patibulum; dann ging es in der Regel unter vielfachen Mißhandlungen seitens der Henkersknechte zum Richtplatze (Ad crucem rapere, in crucem trahere, Cic., Verr. 5, 64, 166), und zwar führte man den Verurtheilten gerne zum abschreckenden Beispiel über die belebtesten Straßen (Dion. Cass. Hist. 54, 3; Plaut., Mil. glor. 2, 4, 7; Forcellini s. v. crux et patibulum; Artemid. Oneirocrit. 2, 56; 4 49; Plutarchi, De sera num. vindicta, 9. ed. Wyttenbach 34: ἐκφέρει τὸν αὑτοῦ σταυρόν). Daß der Heiland das ganze Kreuz und nicht bloß die antenna getragen habe, ist nicht unwahrscheinlich. Die allgemeine Praxis der Römer (s. d. Art. Kreuz) erlitt in der Kaiserzeit eine Aenderung, und sie gibt auch an sich noch keinen sichern Aufschluß darüber, wie es mit Jesus gehalten worden, denn in Jerusalem kam außer dem römischen Gerichtsverfahren auch das jüdische Gesetz in Betracht. Ferner konnte das ganze Kreuz, Längebalken und Querstange, auf Jesu Schultern ebensowohl wie Purpurmantel, Scepter und Dornenkrone eine von den Willkürlichkeiten der rohen Soldaten sein, die sich schon so Manches gegen den göttlichen Dulder erlaubt hatten. Es liegt bis jetzt kein zwingender Grund vor, von der Tradition abzugehen, wenn auch die Ansicht, Christus habe bloß den Querbalken getragen, weit eher begründet und annehmbar scheint, als die andere, daß das ganze Kreuz nur aus einem großen dicken Balken ohne Querholz bestanden habe; einen solchen Balken hätte nicht nur der erschöpfte Heiland, sondern auch der kräftige Cyrenäer nicht allein den Berg hinaufgetragen. In der Regel wurde der Delinquent gefesselt zur Richtstätte geführt; das Kreuz oder der Querbalken auf seinem Nacken war mit Stricken an seine Arme festgebunden. Eine hölzerne Tafel, worauf die Ursache der Hinrichtung geschrieben stand (titulus, σανίς, λεύκωμα, αἰτία), wurde entweder durch einen voranschreitenden Herold getragen, der die Schuld ausrief, oder sie ward dem Verurtheilten um den Hals gehängt. Letzteres scheint beim Heiland der Fall gewesen zu sein, da man nach Johannes 19, 20 vermuthen darf, die Juden hätten den Inhalt der Schrift erst auf Golgotha kennen gelernt. Die Tafel war meist mit einer Gypsschichte überzogen, von welcher sich die schwarzen Buchstaben am besten abhoben (Sueton. Calig. 32; Domit. 10; Dio Cass. 54, 3. Nach vollbrachter Kreuzigung pflegte man sie über dem Haupte des Gekreuzigten zu befestigen, bezw. auf den Querbalken zu stellen, und dieß geschah auch mit der dreisprachigen Inschrift auf Christi Kreuz (Matth. 27, 37 und die Parall.; Langen, Letzte Lebenstage Jesu, Freiburg 1864, 324; Drach, L'inscription hébraïque du titre de la sainte croix, Rome 1831). Die Last des Kreuzes, also wohl nicht des bloßen Querbalkens, an den ja sonst die Arme hätten gebunden sein müssen, war für den durch all' die voraufgegangenen Mißhandlungen und den schweren Kampf am Oelberg erschöpften Herrn zu schwer. Für die zwei Mitverurtheilten oder Schächer konnte das Kreuz nicht so schwer sein, da sie wahrscheinlich, wenigstens nach Angabe einiger Aelteren, erst auf dem Platze des Hochgerichts die Geißelung empfingen und ihr Marterholz daher wohl zu tragen im Stande waren; möglich auch, daß sie bloß die antenna hatten, während der Herr das Ganze trug. Die Soldaten machten von einem ihnen zustehenden Frohnrechte Gebrauch (ἀγγαρεύειν, angariare, vgl. Langen 296); Saubert, De angariis veterum, Opp. posth. II, 149) und legten dem nächsten Besten, der ihnen in den Weg kam, das Kreuz auf die Schultern, ein neckender Gewaltstreich. Die Worte, deren die Evangelisten sich bei Erwähnung dieses Umstandes bedienen, scheinen anzudeuten, daß es sich nicht um die antenna, sondern um ein ganzes Kreuz handelt. Simon von Cyrene erhielt für den hiermit, wenn auch zuerst gezwungener Weise, dem Herrn erwiesenen Liebesdienst seinen geistlichen Lohn (vgl.

Matth. 27, 32. Marc. 15, 21. Apg. 19, 33. Röm. 16, 13). Ueber die Volksmenge, welche den Herrn auf seinem letzten Gang begleiteten, insbesondere die frommen Frauen, s. Schegg, Leben Jesu, Freiburg 1875, II, 514; über Veronica vgl. Bacuez, Manuel biblique, Paris 1878, III, 412.

3. Die Zurichtung des Kreuzes. Hatten die Missethäter bloß den Querbalken auf den Richtplatz getragen, wo hohe Pfähle bereit standen, so wurden sie mit ausgestreckten Händen daran genagelt, um dann mit Stricken am Kreuzesstamm heraufgezogen zu werden. Die antenna kam alsdann auf den Stamm zu liegen. Daß zur Kreuzigung bei einer summarischen Execution zahlreicher Gefangener oder Verbrecher einfache Stämme oder Bäume dienten (Curt. 4, 4, 19; Herod. 3, 159; Jos. Bell. Jud. 2, 14, 9; 5, 11, 1; Antiq. 13, 14, 2), wurde bereits erwähnt, ist aber für Christi Kreuzigung belanglos. Nach dem älteren Brauche der Römer stand das Kreuz mit oder ohne Querbalken schon auf dem Hinrichtungsplatz, wenn der cruciarius dort anlangte (Cic. Verr. 5, 66, 169; Pro C. Rab. 4; Zöckler 434). In der Folge jedoch und zwar bereits unter den ersten Kaisern stellte man das Kreuz erst unmittelbar vor der Hinrichtung auf; für die nothwendige Befestigung in der Erde wurde durch Pflöcke gesorgt (crucem ponere, Juven. 6, 218; σανίδα προσπασσαλεύειν, sagt schon Herodot 9, 120). Ueber die Beschaffenheit des Kreuzes Christi geben uns die Schriften des Neuen Testaments keinen Aufschluß. Bezüglich der wahrscheinlichen Holzart s. d. Art. Kreuzpartikel. Sehr hoch waren die Kreuze in der Regel nicht; die bei Esth. 5, 14; Sueton, Galba 9; Artemidor. 1, 76; 2, 53; 4, 49 mitgetheilten Maße sind Ausnahmen. Das Kreuz des Heilandes kann nicht übermäßig hoch gewesen sein, da dem Soldaten ein Hyssopstengel genügte, um den Schwamm bis zu des Herrn Mund zu führen (Joh. 19, 29). Auch sonst erscheint die Höhe eines Kreuzes nicht bedeutend, da die barbarischen Römer zuweilen wilde Thiere auf die Gekreuzigten losließen (Euseb. H. E. 5, 1). Erst die Kirchenschriftsteller des 2. Jahrhunderts haben Einiges über die Gestalt des Kreuzes Jesu; und zwar bezeichnen Justinus Martyr (Dial. c. Tryph. c. 91; Apol. 1, 55, apud Migne VI, 693 u. 412), Irenäus (Adv. haer. 2, 24, § 4, Migne VII, 794) und Tertullian (Adv. Jud. 10) ausdrücklich das vierarmige, von Lipsius crux immissa genannte Marterwerkzeug als dasjenige, woran Christus gestorben. Tertullian (Apolog. c. 12, alias 16) und Minucius Felix (Octav. c. 29, ed. Halm, Vindob. 1867, II, 43) vergleichen mit dem Kreuze solche Gegenstände, welche eine vierarmige Gestalt bieten. Die im Briefe Barnabas (c. 9) und bei Tertullian (Adv. Marc. 3, 22) hervorgehobene Figur des Tau (T) will nur eine allgemeine Aehnlichkeit zum Zweck der Symbolik hervorheben. Jedenfalls können Aussprüche Späterer, wie Paulin (Epist. 24 ad Sev. n. 23) und Neuerer, wie Fulda (221 ff.) gegen die Einmüthigkeit der genannten Auctoren (vgl. Darstellungen bei Ciampini, Vetera Monimenta I, Rom. 1690, tab. 14) nicht aufkommen. Das Wort und die Predigt vom Kreuze und das Geheimniß des Kreuzes bildeten von jeher den Mittelpunkt der christlichen Lehre und des kirchlichen Lebens; somit ist anzunehmen, daß die Tradition bezüglich der Gestalt des Kreuzes, woran der Heiland gestorben, und das viele der Jünger mit eigenen Augen gesehen, sich in der jungen Kirche lebendig erhielt, wenigstens bis zu der Zeit, wo der hl. Justin seine erste Apologie schrieb (im J. 138), während noch ein Schüler des hl. Johannes zu Smyrna lebte. Aber selbst wenn sich nachweisen ließe, daß nur eine crux commissa (T) für den Opfertod des Herrn gebraucht worden, so wäre gleichwohl durch die Aufstellung oder Annagelung des Kreuztitels, einer Tafel, welche dreimal die Worte J. N. R. J. aufwies, und also eher hoch als breit sein mußte, in etwa die viertheilige Form + zu Stande gekommen. Justinus (Dial. c. 91), Irenäus (Haer. 2, 24, 4) und Tertullian (Ad nat. 1, 12; Adv. Marc. 3, 18) bezeugen, daß am Stamme des Kreuzes auch ein sedile angebracht war, d. h. ein in der Mitte des aufgerichteten Kreuzstammes angebrachter Pflock oder dicker langer Holznagel, auf welchen der Gekreuzigte rittlings zu sitzen kam (daher die Redensarten: acuta cruce sedere, cruci inequitare, requiescere), um einerseits das Anheften zu erleichtern und andererseits zu verhindern, daß der Körper durch seine Schwere sich loslöse. Wie man dazu kam, diesen Pflock, dessen Abbildung ästhetisch nicht anging, in der Darstellung des Kreuzes durch ein suppedaneum zu ersetzen (solche suppedanea müssen wohl auch zuweilen angewendet worden sein, wie das Spottcrucifix im römischen Kaiserpalast aus dem 3. Jahrhundert zeigt; Becker, Spottcrucifix, Breslau 1863; Kraus, Das Spottcrucifix vom Palatin, Freiburg 1872), wird gegen Gretser (l. 1, c. 24), Lang, Curtius und Grabe genügend erklärt von Langen 310 u. 311.

4. Die Darreichung eines Labetrunkes, welcher dem Hinzurichtenden die Sinne betäubte, war nicht römische, sondern jüdische Sitte; aber die Römer duldeten dieselbe (vgl. Spr. 31, 6; Gemara Babyl. Sanhedr. 6, 1). Mit der Zubereitung desselben scheinen sich Frauen aus den höheren Ständen beschäftigt zu haben, die durch dieses Liebeswerk ihrem Mitleid mit dem Unglücklichen einen wirksamen Ausdruck liehen. Ob die Worte des Textes bei Marc. 15, 23 und Matth. 27, 34 einen bittern und quälenden Trank (Galle und Essig), was im Gegensatz zu der vorgedachten jüdischen Sitte stände, oder entsprechend Plinius (Hist. nat. 14, 13) und Josephus (Antiq. 3, 83) einen wohlschmeckenden Myrrhenwein bedeuten, ist nicht ausgemacht (Fouard, Vie de N. S. J. Chr., Paris 1886, II, 372). Im erstern Falle hätten wir an eine neue Willkür oder auch an ein etwas sonderbar sich äußerndes Mitleid der Soldaten, im

andern an einen Liebesdienſt der frommen Frauen zu denken. Jedenfalls iſt dieſer Trank, ſei es Myrrhen- oder Gallenwein, von demjenigen zu unterſcheiden, welcher den Soldaten als Trank (posca) diente und dem Heilande, als er „Mich dürſtet" rief, im Schwamme auf dem Hyſſopſtengel an's Kreuz hinaufgereicht wurde. Die posca war ein aus Waſſer und Eſſig oder ſaurem Wein beſtehendes Getränk des gemeinen Mannes; als reiner Eſſig bildete es einen Theil der annona militum (Plauti Mil. glor. 3, 2, 23; Forcellini et Pauly s. h. v.; Aeliani Variae Historiae 12, 31; vgl. Luc. 23, 36. Joh. 19, 29).

5. Die Entblößung. Bevor man den cruciarius an's Kreuz ſchlug, wurde er entkleidet (Artemidori Oneirocrit. 2, 53). Dieß geſchah auch laut Matth. 27, 35 und Parallelen beim Heilande. Indeß iſt es nicht nothwendig, anzunehmen, daß dieſe Entblößung ſich bis zur vollſtändigen Nacktheit erſtreckte, denn das γυμνός, nudus der Alten, bedeutet, wie aus Virgil (Georg. 1, 299) u. A. erſichtlich, nicht die äußerſte Entblößung. Mitunter wurde von der Regel der völligen Entkleidung abgegangen, wenn auch ſonſt die Heiden darin nicht zartfühlend waren (Dionys. Hal. 1, 80 et 7, 72; Justin. 18, 7). Auch auf dem Spottcrucifix (vgl. oben) erſcheint der Gekreuzigte bekleidet. Wenn ſchon im Allgemeinen bei der Entkleidung eine Schärpe oder ein Lendentuch umgebunden wurde, ſo darf und muß dieß beim Heiland um ſo eher angenommen werden (gegen Lipſius II, 7 u. Fulda 145), als nach hiſtoriſchen Zeugniſſen die Orientalen, trotz aller ſonſtigen ſittlichen Verkommenheit, in dieſem Punkte viel ſtrenger waren als Griechen und Römer (Thucyd. Hist. 1, 6; Sanhedrin 6, 3). Auch würden ja zweifelsohne die bei der Kreuzigung anweſende Mutter des Herrn und die Frauen, denen man die Zubereitung des Labetrunkes geſtattet hatte, für die ehrbare Bedeckung des ſterbenden Erlöſers geſorgt haben. Die bis auf die erſten Jahrhunderte zurück nachweisbare Tradition, daß der Heiland mit einem Lendentuche oder Schurz umgürtet am Kreuze hing, iſt daher durchaus berechtigt und ſachgemäß. (Vgl. Evangel. Nicodemi cap. 10; Floß, Geſchichtl. Nachrichten über die Aachener Heiligthümer, Bonn 1855, 336 ff.; Hug, Zeitſchr. für die Geiſtl. des Erzb. Freiburg 1831 u. 1834, 5. u. 7. Heft; Fouard l. c. II, 373.)

6. Die Annagelung (προσήλωσις). Regel war, daß der Kreuzbaum, wenigſtens der Längebalken, zuerſt aufgerichtet und im Boden befeſtigt wurde; danach hob man den cruciarius hinauf, ſei es mit, ſei es ohne Querbalken, ſo daß er auf den Pflock rittlings zu ſitzen kam (vgl. oben), band den Oberkörper und die Füße mit Stricken feſt und trieb dann die Nägel durch Hände und Füße. Dieſes Verfahren, den Hinzurichtenden hinauf zu heben oder zu ziehen bezw. hinaufſteigen zu laſſen, findet als das gewöhnlichere in den häufig vorkommenden Redewendungen: in crucem tollere, crucem ascendere, ἀναβαίνειν ἐπὶ τὸν σταυρόν, in patibulum ascendere, in crucem elevari, crucisalus (Kreuzbeſpringer) ſeinen Ausdruck (Plaut. Mostell. 5, 2, 12; Bacchid. 2, 3, 128; Cic. Verr. 5, 6, 12; 66, 169; Flav. Jos. Bell. Jud. 7, 6, 4; Prudent. Peristeph. 10, 641; August. In Joh. tract. 3; S. Justin. et Iren. l. c.). Weniger üblich war das Verfahren, den Verurtheilten an das auf der Erde liegende Kreuz zu nageln und dann das Kreuz mit dem Körper in die Höhe zu richten (Firm. Matern. Astron. 6, 31: Patibulo (vielleicht bloß der Querbalken?) suffixus in crucem crudeliter erigitur; vgl. Ruinart, Act. Mart. I, 346; Euseb. H. E. 4, 15). Die lateiniſchen und griechiſchen Väter (bei Gretser, De cruce l. 1, c. 21) ſprechen ſich der Mehrzahl nach für's Erſtere aus. Beſchwerlich war dieſe Art der Execution nicht, da die Kreuze ja meiſtens nicht ſehr hoch waren und im Uebrigen auch Stricke und Leitern hierzu verwendet werden konnten. Daß man den zu Kreuzigenden mit Stricken um den Leib oder unter den Achſeln ihn gürtend (ζώννυμι) heraufzog, dürfte ſchon aus den Worten hervorgehen, mit welchen der Heiland dem hl. Petrus laut Joh. 21, 18 den Kreuzestod vorherſagte. (Vgl. Tert. Scorpiace c. 15: Tunc Petrus ab altero cingitur (vincitur), cum crucī adstringitur). Jedenfalls wurden dem cruciarius vorläufig bis zur Annagelung, wenn nicht länger, mit Stricken die Arme und Füße und der Oberkörper feſtgebunden, ſchon um die durch unwillkürliche Zuckungen der Glieder bewirkten Verſchiebungen zu verhindern und eine Annagelung überhaupt zu ermöglichen (Lucan. Pharsal. 6, 543; Plin. H. N. 28, 4, 11; Hilar. Pict. De Trinit. 10, 13: Penduli in cruce corporis poenae et colligantium funium violenta vincula et adactorum clavorum cruda vulnera; Priscillian.: Vinculorum pressa vestigia et divinae crucis laudes, Tract. 3, ed. Schepss, Vindob. 1889, 44). Daß bei unſerem Heilande die Hände angenagelt wurden, kann keinem Zweifel unterliegen, da es in den Evangelien ausdrücklich geſagt iſt (Joh. 20, 25—27). Aber auch die Füße des Herrn waren mit Nägeln durchbohrt, wie eine unbefangene Exegeſe von Luc. 24, 39—40 u. Pſ. 21, 17 ſofort erkennen läßt. Indeß wurde ſeit dem 16. Jahrhundert durch Dathe zu Pſ. 22, 17 (9) bezw. Pſ. 21 und Fontanus (An manus clavis transfixae pares ferendo corpus inde pendulum? Amstelodami 1643), Johannes Clericus (Comment. in Joh. 20, 27), Herder, v. Ammon, Schleiermacher, und in unſerer Zeit durch Winer, Bunſen, Lücke, Fulda u. A. m. der Beweis verſucht, man habe ſich begnügt, Jeſu Hände anzunageln, die Füße ſeien bloß mit Stricken angebunden geweſen. Den Grund hiervon verräth Paulus von Heidelberg: „Wie hätte ſonſt Jeſus 36 oder 48 Stunden nach dieſer Annagelung mit ſolchen Füßen auftreten und von Ort zu Ort gehen können?" (Exeget. Handb. z. Matth. 672). Die

Auferstehung soll durch Scheintod erklärt werden; darum wird der Lanzenstich, der sonst dem etwa noch nicht Verschiedenen den Gnaden- oder Todesstoß versetzen sollte, entsprechend als „nur ein leichtes Ritzen der Haut, wie mit dem Sporn" erklärt (Fulda 215). Glücklicherweise besitzen wir zahlreiche Zeugnisse aus heidnischen und christlichen Schriftstellern der ältesten Jahrhunderte, wodurch die Annagelung der Füße als allgemeiner Gebrauch, und als speciell bei Christus angewendet, über allen Zweifel erhoben wird (Plaut. Mostellar. 2, 1, 13: Affigantur bis pedes, bis brachia; Justin. M. Dial. c. Tryph. c. 97 et 104; Apol. I, 35; Tertull. Adv. Marc. 3, 19; C. Jud. 10; Euseb. Demonstr. ev. 10, 8; S. Hilar. Tract. in Ps. 143; S. Leon. I. Serm. 2 in Pasch.). Ob vier Nägel, also zwei für die Füße, gebraucht wurden, wofür die meisten Kirchenväter und Pseudocyprian (De passione) bis zum 12. Jahrhundert oder zu Innocenz III. sprechen (vgl. auch St. Bonaventura und Gretser), oder nur drei, indem Ein Nagel beide übereinandergelegte Füße durchbohrt hätte, wie einige Andere, von Pseudogregor Naz. (τρισήλῳ ξύλῳ, Christ. patiens v. 1487) an, sich entscheiden, ist eine offene Frage. Höchst wahrscheinlich wurden vier Nägel verwendet; die Annagelung der zwei übereinandergelegten Füße mit Einem Nagel, der zudem unverhältnißmäßig lang sein müßte, kann kaum geschehen, ohne daß die Fußknochen zerbrochen werden (Fouard II, 375; Langen 317 ff.; Kraus, Der heilige Nagel, Trier 1868, 18). Ueber die Häretiker (Albigenser u. A.), von denen man die Darstellung der Fußannagelung mit Einem Nagel herleitet, vgl. Zöckler 440 u. 441. Ueber die Stunde der Kreuzigung, sowie die sieben Worte Christi am Kreuze, ferner über die Finsterniß, von der die heiligen Evangelisten berichten, die „Gottverlassenheit" des Herrn, die Bewachung, das crurifragium, den Lanzenstoß in Jesu Seite, von rechts quer hinauf gegen das Herz, endlich die Kreuzabnahme und das Grab vgl. Langen, Letzte Lebenstage Jesu 325—359; Zöckler, 441—442, und die neuen Commentare zu den Evangelien, sowie die Darstellungen des Lebens Jesu von Schegg, Grimm u. A. Seit Kaiser Augustus wurde der Leichnam des Hingerichteten vielfach den Anverwandten auf deren Bitten hin zur Beerdigung ausgeliefert und das Kreuz alsdann umgehauen. Das Letztere spricht auch gegen die Annahme, der Längeballen des Kreuzes Christi habe schon auf Calvaria gestanden, und der Heiland nur die antenna zu tragen gehabt (Cruces succiduntur, percussos sepeliri carnifex non vetat, Quintil. Decl. 6, 9; Dig. XLVIII, 24, 1). Zur Literatur vgl. noch Fouard, La vie de N. S. Jésus-Christ, Paris 1886, II, 378 ss.; V. de Buck, Manuel de la passion de Notre-Seigneur, Bruges 1885; Curtius, De clavis Dominicis, Antwerpiae 1634; Th. Bartolinus, De latere Christi aperto, Lugduni Batav. 1646; Bynaeus, De morte Christi, Amstelodami 1691; Nicquet, Titulus s. crucis, Antwerpiae 1760; Hug, Gutachten über das Leben Jesu von Strauß, Freiburg 1854, 170 ff.; Hanna, The last days of our Lord's Passion, Edinburgh 1863; sodann die genannten Werke von Gretser und Lipsius, sowie die biblischen Archäologien und Handwörterbücher, dazu Pauly, Realencykl. u. Smith, Dictionary of the Bible s. v. Crucifixion. [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Kreuzpartikel (particulae sive reliquiae s. crucis) sind jene kleinen Stücke oder Splitter, welche man seit der Auffindung des wahren Kreuzes Christi im 4. Jahrhundert (s. d. Art. Kreuzerfindung) von dem heiligen Holze loslöste und zum Zwecke der Verehrung an verschiedene Kirchen oder auch an angesehene Privatpersonen versandte. Zeugnisse für die Existenz und die Verehrung solcher Partikeln finden wir seit der Mitte des 4. Jahrhunderts. Der hl. Cyrill von Jerusalem (gest. 386), seit 351 Bischof der heiligen Stadt, sagt in der vierten Katechese, die er noch als Priester zwischen den Jahren 347—351 gehalten, daß bereits über den ganzen katholischen Erdkreis Theilchen vom heiligen Kreuze verbreitet seien (καὶ τοῦ ξύλου τοῦ σταυροῦ πᾶσα λοιπὸν ἡ οἰκουμένη κατὰ μέρος ἐπληρώθη, Cat. 4 de decem dogm. § 10, Migne, PP. gr. XXXIII, 469; vgl. Catech. 13 de Christo crucif. § 23, l. c. 800). Im Sommer des Jahres 1889 wurde zu Tixter in Afrika, in der Gegend von Setif, an der Eisenbahn, welche von Algier nach Constantine führt, durch zwei im Auftrage der französischen Regierung arbeitende Archäologen und Epigraphiker, Letaille und Audollent, eine Inschrift entdeckt, wonach im J. 359 an jenem Orte ein Altar oder Denkmal (Kapelle, memoria sancta) stand mit Reliquien heiliger Martyrer, unter denen Cyprian gewesen ist, und zugleich eine Reliquie vom Holze des heiligen Kreuzes: de ligno crucis et de terra promissionis, ubi natus est Christus. Zu Rusgunia, dem heutigen Cap Matifou, in derselben Provinz wurde kurz vorher eine Inschrift entdeckt, die noch um einige Jahre älter sein dürfte (etwa vom J. 350). Danach stand dort eine kleine Basilika, die von einem vornehmen Ehepaar zur Aufbewahrung einer Kreuzpartikel erbaut worden: sancto ligno Salvatoris adlato ADQ (= atque) hic sito Basilicam promissam . . . dedicavit (vgl. darüber den Bericht von L. Duchesne in der Académie des inscriptions et belles lettres, Paris, 6 Décembre 1889; Morel, Les Missions cathol., 25 Mars 1890, 156). Der hl. Johannes Chrysostomus bezeugt in dem spätestens 387 geschriebenen Buche gegen die Juden und Heiden Quod Christus sit Deus, daß jedermann bestrebt sei, das heilige Holz, woran der Herr gehangen, zu sehen und zu verehren, daß man Partikeln desselben in goldenen Kapseln bewahre, und daß Männer wie Frauen solche am Halse oder auf der Brust trügen (μικρόν τι λαμβάνοντες ἐξ

ἐκείνου πολλοί, καὶ χρυσῷ κατακλείοντες κτλ., Migne, PP. gr. XLVIII, 826, § 10). Die Pilgerin Silvia berichtet von ihrem Besuch zu Jerusalem um 385—388, daß daselbst am Charfreitag eine feierliche Verehrung des in einem silbernen Schreine bewahrten Kreuzholzes stattfand (omnis populis transit, unus et unus, toti acclinantes se, primum de fronte sic de oculis tangentes crucem et titulum: sic osculantes crucem transeunt; Gamurrini, S. Silv. Aq. peregr. ad loca s., ed. 2, Romae 1888, 64).

Wenn man von einer alten Redaction des Liber pontificalis Umgang nimmt, wonach Kaiser Constantin unter Papst Sylvester (gest. 335) in der von ihm erbauten Basilica Sessoriana (S. Croce in Gerusalemme) (partem) de ligno sanctae crucis D. N. J. Chr. auro et gemmis conclusit, wie er denn auch goldene und silberne Kreuze den Hauptbasiliken geschenkt haben soll (Duchesne, Liber pontif. I, 80; vgl. 78, sowie 178. 179 u. 195), so können wir als erstes Zeugniß unter den lateinischen Vätern nennen die Epistola S. Paulini Nol. ad Sulp. Severum, worin der heilige Bischof letzteren im J. 403 den Theil einer Partikel vom Holze des heiligen Kreuzes übersendet. Er fügt hinzu: Accipite magnum in modico munus; et in segmento pene atomo astulae brevis sumite munimentum praesentis et pignus aeternae salutis (Epist. 31, n. 1, Migne, PP. lat. LXI, 325). Um's Jahr 455 oder doch nur wenig später sendet Bischof Juvenalis, Patriarch von Jerusalem, an den Papst Leo den Großen eine Partikel des heiligen Kreuzes (S. Leonis Epist. 139, Migne LIV, 1108, nota j; Ceillier, Auteurs sacrés, éd. Paris 1861, X, 232). Von den Päpsten Hilarius (461 bis 468) und Symmachus (498—514) berichtet der Liber pontificalis, daß sie Oratorien zu Ehren des heiligen Kreuzes errichtet, bezw. in dem Altar des betr. Oratoriums einen Theil vom lignum Dominicum eingeschlossen haben (Duchesne, Lib. pontif. I, 242 sq. 261 sq.). Um's Jahr 500 schreibt der hl. Avitus, seit 490 Bischof von Vienne, an den Patriarchen von Jerusalem, bittet um eine Partikel des heiligen Kreuzes und dankt ihm nach Empfang derselben (Migne, Patr. lat. LIX, 236. 239). Die heilige Königin Radegundis erbat sich um 569 vom oströmischen Kaiser Justin II. eine Partikel des heiligen Kreuzes (lignum crucis Domini . . . obtinuit . . . auro et gemmis ornatum . . . , Venant. Fortunati Vita S. Radeg. 2, 18 et 19, Migne, PP. lat. LXXII, 673 sq.; S. Greg. Tur. Hist. Franc. 9, 40). Für die Procession zur feierlichen Uebertragung dieser noch jetzt im Benedictinerinnenkloster Ste. Croix zu Poitiers aufbewahrten Reliquie dichtete Venantius Fortunatus den berühmten Hymnus Vexilla regis prodeunt. Einige Jahrzehnte später sandte Papst Gregor der Große an die Lombardenkönigin Theodelinde nebst einer kostbaren Evangelienhandschrift auch ein Kreuz (encolpium), worin eine Partikel vom wahren Kreuzholze des Herrn befindlich war (crucem cum ligno sanctae crucis Domini, Ep. 14, 12), deßgleichen an König Reccared in Spanien (Ep. 9, 122). Um's Jahr 690 wurde unter Papst Sergius I. zu Rom in einer Kapelle der Peterskirche eine silberne Kapsel mit einer beträchtlichen, von Edelsteinen umgebenen Kreuzpartikel wieder aufgefunden, welche unter Papst Johannes III. (560—574) durch Kaiser Justin II. dorthin geschenkt worden war (Beda, Martyrol. 9. Sept.; Liber pont. in vita Serg., ed. Duchesne I, 371—376; vgl. nota 28—30; Borgia, De cruce Vaticana, Romae 1779, 63). Weitere Mittheilungen über Kreuzpartikeln und deren Verehrung vom 7. bis 15. Jahrhundert s. bei Gretser, De cruce 1, 79 und bei Kraus, Realencyklop. II, 248 ff. Besonders häufig werden Nachrichten über Kreuzpartikeln zur Zeit der Kreuzzüge, während deren die Könige von Jerusalem und die Herrscher von Constantinopel seit 1204 zahlreiche Reliquien in's Abendland schickten. Rohault de Fleury, der Verfasser des monumentalen Werkes Mémoire sur les instruments de la passion, Paris 1870, hat alle namhaften Kreuzreliquien der verschiedensten Länder und Kirchen des Orients und Occidents beschrieben, darunter auch die zahlreichen in den Klöstern des Berges Athos. Die größte der jetzt existirenden Reliquien dürfte die von Notre-Dame de Bruges sein. Die meisten Kreuzpartikeln sind verschwindend klein und haben nur 1 bis 2 cbmm Ausdehnung. Man hat (seit Erasmus v. R., Macaulay, Essay über Ranke's Geschichte der Päpste, Fulda 242 u. A.) vielfach behauptet, die „Unerschöpflichkeit der Kreuzreliquien, deren Gesammtheit die Holzmasse zu einem Kriegsschiff abgeben könnte", sei ein offenbarer Beweis für katholischen Aberglauben und absichtlichen Betrug. Rohault hat nun auf Grund zuverlässiger Angaben älterer und neuerer Zeit eine genaue Berechnung der Gesammtmasse aller nachweislich vorhandenen Kreuzpartikeln angestellt. Es ergibt sich, daß die Summe aller in Berechnung kommenden größeren und kleineren Partikeln ungefähr 9 bis 10 Millionen cmm ausmacht (l. c. 97—179). Nun enthält aber ein Kreuz von etwa 3 bis 4 m Länge (es stand jedenfalls $^2/_3$ m, wenn nicht tiefer, in der Erde), mit einem Querbalken von etwa 2 m, für beide Balken eine Breite von 12 und eine Dicke von 8 cm angenommen, nicht weniger als $6000 \times 120 \times 80$ oder 57 600 000 cmm. Die Maße sind sicher nicht zu hoch gegriffen. Nehmen wir an, daß dem forschenden Auge des genannten wie aller anderen Archäologen die Hälfte aller in den verschiedenen Kirchen oder Ortschaften des Erdkreises bewahrten Kreuzpartikeln entgangen seien und die oben genannte Summe auf's Doppelte erhöht werden müsse, so ergeben sich erst 18 bis 20 Millionen cmm, während das Volumen des Kreuzholzes 57 Millionen beträgt; mithin macht die Gesammtmasse der bekannten oder vermutheten Kreuzpartikeln

bloß ein Drittel vom Holze eines ganzen Kreuzes aus. Man braucht also nicht zu einer wunderbaren Erhaltung und Vermehrung des Kreuzstammes seine Zuflucht zu nehmen, wie schon der hl. Paulin (Epist. 31 ad Sever.) thun zu müssen glaubt, um die Menge der abgetrennten Reliquien zu erklären.

Für die Verehrung, Aufbewahrung und Aussetzung der Kreuzpartikel sind verschiedene kirchliche Entscheidungen erflossen: 1. Partikeln des heiligen Kreuzes sollen nicht mit anderen Reliquien (von Heiligen) in derselben Kapsel zusammengeschlossen oder aufbewahrt werden (Decr. S. R. C. 27. Maji 1826 et 18. Febr. 1843, apud Gardellini, Decr. auth., Romae 1857, n. 4620 et 4956 in fine). 2. Die Kreuzreliquien können mit oder ohne Velum unter einem Baldachin in Processionen getragen werden, was für die Reliquien der Heiligen nicht gestattet ist (Decr. 27. Maji 1826). Dabei können, wenn's die Gewohnheit so mit sich bringt, zwei Rauchfaßträger, vorauf oder nebenher gehend, dieselben incensiren (S. R. C. 27. Aug. 1752, l. c. n. 4227). 3. Die Kreuzpartikeln sollen nicht auf oder über dem Tabernakel ausgestellt werden, in welchem das allerheiligste Sacrament aufbewahrt wird (S. R. C. 12. Mart. 1836, l. c. 4777 ad 1); sobald das heilige Sacrament ausgesetzt ist, dürfen auch auf dem betr. Altar keine Kreuzpartikeln, wie überhaupt keine Reliquien mehr stehen (S. R. C. 2. Sept. 1741, l. c. n. 4119 ad 5). 4. Nach der Exposition des heiligen Kreuzes oder am Schlusse der Procession soll das Volk mit der Reliquie gesegnet werden (S. R. C. 15. Sept. 1736, l. c. 4051). Sacerdos flectit unico genu, surgens thus imponit, iterum genuflectit, et erectus stans (etiam feria VI. in Parasceve) Reliquiam ter incensat; induitur velo humerali, flectit ante Reliquiam eaque cum velo humerali accepta signat populum eodem modo, ac si eum cum ss. Sacramento benediceret (De Herdt, vgl. S. R. C. 22. Sept. 1837 ad 14, n. 4815 in Mutin.). Bezüglich der vor dem Segen zu sagenden Gebete heißt es: servetur consuetudo loci (l. c. 2. 3. 4). 5. Ist eine Partikel des heiligen Kreuzes auf dem Hochaltar oder an einem andern hervorragenden Punkte zur öffentlichen Verehrung ausgestellt, so haben die Vorübergehenden eine Kniebeugung zu machen (unico genu usque ad terram genuflectant); ist sie dagegen verschlossen (recondita in custodia), so genügt eine Verneigung des Hauptes (S. R. C. 7. Maji 1746 ad 12, l. c. 4181; vgl. n. 4785 et 4956 supra cit. 18. Febr. 1843). Die das Officium gemeinschaftlich betenden Cleriker dürfen während der Aussetzung der Kreuzpartikel bedeckten Hauptes sitzen. Wenn der Priester vor ausgesetzter Kreuzpartikel celebrirt, so hat er sich zu verhalten, wie wenn das heilige Sacrament im Tabernakel verschlossen sich daselbst befände, nämlich: genuflectit unico genu in accessu et recessu et quoties transit medium altaris ab uno cornu ad alterum absque mora in medio, ut infra incensationem (S. R. C. 23. Maji 1835, in Lucion. l. c. 7743). De Herdt (Praxis s. Liturg. p. 3, n. 27, 8) schreibt: Pariter genuflectendum tunc videtur ante et post incensationem crucis altaris juxta Rubr. gener. Missal. Rit. celebr. tit. 4, § 6. Zur Literatur vgl. außer den im Art. Kreuz und Kreuzerfindung genannten Werken besonders das schon genannte Werk von Rohault, mit vielen Tafeln und Abbildungen, und die auf S. 409 bis 412 daselbst angegebenen Bücher und Handschriften oder brieflichen Mittheilungen. Dazu G. van Caloen, O. S. B., De vier kruisreliquien, Brugge 1872, und V. de Buck S. J., Coup d'oeil sur les reliques du crucifiement de Jésus, in dessen Manuel de la passion, Lille 1885, 234 ss. [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Kreuzprobe, s. Gottesurtheile.

Kreuzweg (via crucis, via calvariae) heißt zunächst der wirkliche Leidensweg, welchen der göttliche Heiland mit dem Kreuze beladen vom Hause des Pilatus (Burg Antonia) bis zur Höhe des Calvarienberges gemacht hat; zufolge verlässiger Tradition ist der Weg etwas über 1200 Schritte lang (Adrichomius, Theatrum terrae sanctae, Colon. 1590, § 118). Auf diesem Kreuzweg in Jerusalem sind bis zur Stunde durch liegende Säulenschäfte oder durch in Häuser eingemauerte Steine 14 Stellen besonders gekennzeichnet, welche durch bestimmte einzelne Scenen aus den Kreuzwegleiden des Herrn geheiligt sind. Neun dieser Scenen (Verurtheilung durch Pilatus, Uebernahme des Kreuzes, Unterstützung durch Simon von Cyrene, weinende Frauen, Entkleidung, Annagelung, Kreuzestod, Abnahme vom Kreuz, Begräbniß) werden in den canonischen Evangelien erwähnt, die übrigen fünf (drei Fälle unter dem Kreuze, Begegnung mit der Mutter und mit Veronica) sind durch uralte, verlässige Tradition verbürgt. Die ersten neun dieser Scenen befinden sich auf offener Straße, der sogen. via dolorosa, die andern fünf innerhalb der Kirche des heiligen Grabes. Weil beim Besuch dieses Kreuzweges, welcher schon in ältester Zeit, besonders seit Constantin, das Ziel frommer Wallfahrer aus der ganzen Christenheit war, die Pilger an den bezeichneten 14 Stellen Halt (statio) machen, um an jeder derselben ihre besondere Andacht zu verrichten, nannte und nennt man diese Stellen stationes, die betreffenden Leidensgeheimnisse aber Stationsgeheimnisse. Auf den andächtigen Besuch dieser 14 Stationen in Jerusalem haben die Päpste schon frühe zahlreiche Ablässe, und zwar auf jede Station einen bestimmten, theils vollkommene, theils unvollkommene verliehen, die auch den armen Seelen im Fegfeuer zugewendet werden können; die Bestimmungen für die einzelnen Stationen können jedoch nicht mehr mit Sicherheit angegeben werden, weil die einschlägigen Documente durch einen Brand in der Grabeskirche unter Pius V. zerstört worden sind.

Als Kreuzwege bezeichnet man gewöhnlich auch die nachbildlichen Darstellungen des wirklichen Kreuzweges in Jerusalem, wie sie bei uns dermalen in Kirchen, in Oratorien und unter freiem Himmel überall zu treffen sind. Bekanntlich wurden im J. 1312 die Franciscaner durch Clemens V. als Wächter über das heilige Grab und die übrigen heiligen Stätten in Jerusalem bestellt. Angehörige des Franciscanerordens nun, die längere Zeit in Jerusalem gewesen und dort den erhebenden, heilsamen Besuch des Kreuzweges liebgewonnen hatten, stellten zuerst seit der Mitte des 15. Jahrhunderts nach der Rückkehr in's Abendland in oder bei ihren Klöstern möglichst getreue Nachbilder des jerusalemischen Kreuzweges her; dieß geschah dann auch von Anderen und anderwärts, so daß die schnell beliebt gewordene Kreuzwegandacht immer weitere Verbreitung fand. Abläße aber waren an den Besuch solcher Kreuzwege nicht geknüpft, bis Papst Innocenz XI. durch Breve vom 5. September 1686 das Privilegium verlieh, gemäß welchem die Mönche und Nonnen des Franciscanerordens von der Observanz, deßgleichen Mitglieder der an ihren Kirchen canonisch errichteten Bruderschaften durch den andächtigen in statu gratiae gemachten Besuch eines in den Kirchen, Kapellen, Klöstern u. s. w. des Franciscanerordens errichteten Kreuzweges ganz die gleichen Abläße sollten gewinnen können, welche auf den Besuch des wirklichen Kreuzweges in Jerusalem verliehen sind. Benedict XIII. dehnte sodann in der Bulle Inter plurima (3. März 1726) das erwähnte Privilegium auf alle Gläubigen aus, welche den Kreuzweg in einer Kirche oder Kapelle des Franciscanerordens besuchen würden, und Clemens XII. erlaubte (16. Januar 1731), daß durch die Franciscaner (Observanten) auch in solchen Kirchen, Oratorien (selbst in Privatoratorien, wenn in ihnen celebrirt werden darf), Klöstern, Spitälern und andern geheiligten Orten (auch unter freiem Himmel), die nicht dem Franciscanerorden unterstehen, Kreuzwege errichtet werden, welche ganz die gleichen Privilegien wie die in Franciscanerkirchen befindlichen haben sollten. Benedict XIV., der besonders viel auf die Kreuzwegandacht hielt, wünschte zwar, daß in recht vielen Kirchen, namentlich in allen Pfarrkirchen, Kreuzwege errichtet werden, in Städten und Orten jedoch, die eine Franciscanerkirche mit Kreuzweg haben, sollte in anderen, den Franciscanern nicht unterworfenen Kirchen kein solcher errichtet werden dürfen (30. August 1741). Auch diese Beschränkung hob Pius IX. (14. Mai 1871) noch auf, ut pia viae crucis exercitatio tristissimis hisce temporibus magis magisque promoveatur ac illius stationum erectio, sublata limitatione enuntiata, ubique in ecclesiis et locis piis fieri possit. Die Vollmacht, Kreuzwege mit den Abläßen des Kreuzweges in Jerusalem in der ganzen katholischen Kirche zu errichten, haben wegen ihrer Verdienste um die heiligen Stätten in Jerusalem die Franciscaner, resp. der Generalminister und die Localoberen des Franciscanerordens, welche diese Gewalt auch anderen Franciscanerordenspriestern delegiren können. Der Generalminister ertheilt auf Ansuchen auch Priestern aus anderen religiösen Orden, z. B. aus dem Kapuzinerorden (C. I. 17. April. 1752), deßgleichen Weltpriestern die Vollmacht, (eine bestimmte Anzahl) Kreuzwege zu errichten; jedoch ist die Ausübung dieser Facultät in der Regel ausdrücklich auf solche Orte eingeschränkt, wo keine Franciscanerordenspriester sind. Selbstverständlich kann auch der Papst die in Rede stehende Facultät ertheilen und gibt sie, wo ein Bedürfniß vorhanden ist, den Bischöfen für ihre Diöcesen cum potestate (in scriptis) subdelegandi, deßgleichen einzelnen Priestern, welche darum nachsuchen. Diese vom Papst bevollmächtigten Priester müssen aber ihre dießbezügliche Facultät dem Bischof, in dessen Diöcese sie einen Kreuzweg errichten wollen, in scriptis vorlegen; das Nämliche gilt auch von allen durch den Generalminister bevollmächtigten Priestern, die Franciscanerordenspriester ausgenommen.

Soll in einer Kirche oder einem andern Orte, welche nicht dem Franciscanerorden, sondern dem Diöcesanbischof unterstehen, ein Kreuzweg errichtet werden, so ist sub poena nullitatis erforderlich, daß in jedem einzelnen Falle vorher die schriftliche (nicht etwa bloß mündliche) Erlaubniß des Bischofs sowie auch die schriftliche Zustimmung des betreffenden Pfarrers oder anderweitiger geistlicher Ortsobern erholt werde und bereits vorliege. Die Errichtung des Kreuzweges sodann vollzieht sich im Wesentlichen als Segnung von 14 hölzernen (nicht etwa metallenen) Stationskreuzen (ohne Crucifixbild) durch den bevollmächtigten Priester, der zur Vornahme der Weihe an Ort und Stelle (bei Kreuzwegen intra clausuram wenigstens am Clausurgitter) zugegen sein muß, das Aufhängen der Kreuze aber (sofern es nicht schon vor der Segnung geschah) durch einen Andern (selbst durch einen Laien) kann besorgen lassen, sowie auch das Abhalten der ersten Kreuzwegandacht unmittelbar nach vollendeter Weihe durch einen andern Priester geschehen darf. Die 14 Kreuze müssen in einiger (wenn auch kleiner) Entfernung von einander so angebracht werden, daß die Besucher sie sehen und von einem Stationskreuz zum andern einen wenn auch noch so kurzen Weg machen können und somit in Wahrheit von einem Kreuzweg die Rede sein kann. Die Abläße inhäriren den Kreuzen; gehen sieben oder noch mehrere derselben auf einmal oder allmälig zu Grunde, so erlöschen alle Abläße, und es muß der Kreuzweg neu errichtet werden, während eine bloße Translocirung der Kreuze innerhalb des betreffenden Raumes (derselben Kirche, desselben Klosters u. s. w.), sowie eine zeitweilige, durch Restaurationsarbeiten oder wie immer veranlaßte Entfernung der Stationskreuze den Bestand des Kreuzweges nicht berührt. Daß auf dem Kreuzweg außer den gesegneten

Kreuzen auch noch sogen. Stationsbilder (gemalte oder sculptirte) angebracht sind, ist zwar durchaus nicht wesentlich, aber im Herkommen begründet und, um den Besuchern das Betrachten der Leiden Jesu zu erleichtern, in hohem Grade wünschenswerth, vorausgesetzt, daß sie schön, erbaulich und nach den Normen der Tradition gehalten sind. Die Kreuze können oben am Stationsbild, aber auch getrennt davon (ober- oder unterhalb desselben) angebracht sein. Bei jeder der 14 Stationen (am Rahmen des Stationsbildes oder wo es sonst passend ist) soll die betreffende Nummer (z. B. I., II. u. s. w. Station) und mit wenigen Worten der Inhalt des Stationsgeheimnisses, z. B. „Jesus nimmt das Kreuz auf seine Schultern" u. s. w., angegeben sein. In Kirchen sollten alle 14 Stationen im Schiff (nicht theilweise im Presbyterium) und zwar so angebracht sein, daß sie auf der Evangelienseite beginnen juxta consuetudinem et praxin generalem, quae piis est innixa congruentiae rationibus (C. I. 13. Mart. 1837). An den einzelnen Stationen Ablässe anzuschreiben, welche bei denselben gewonnen werden können, ist durch Clemens XII. (16. Januar 1731) ausdrücklich verboten; es genügt für die Gläubigen, zu wissen, daß ganz dieselben Ablässe gewonnen werden können, wie durch den Besuch des wirklichen Kreuzweges in Jerusalem, und daß unter diesen Ablässen auch mehrere vollkommene sind, deren einen für sich, die übrigen für die armen Seelen (für eine bestimmte oder für alle) zu gewinnen sie gleich zu Anfang ihrer Kreuzwegandacht die Intention machen sollten. Das liturgische Formular für Errichtung des Kreuzweges (Segnung der Kreuze und der Stationsbilder) steht im Appendix zu den neuesten Ausgaben des römischen Rituale, wo auch der Wortlaut für das Document enthalten ist, welches nach vollzogener Weihe des Kreuzweges der Priester auszustellen hat, welcher den Kreuzweg errichtete. Alle bei Errichtung von Kreuzwegen bis dahin vorgekommenen Defecte, welche verungültigend wirkten, hat Leo XIII. durch Decret vom 31. Juli 1883 sanirt.

Die Kreuzwegandacht kann öffentlich und gemeinsam unter Leitung eines Priesters oder vom Einzelnen privatim gehalten werden. Bei der privaten Kreuzwegandacht muß der einzelne Besucher, um die Ablässe zu gewinnen, von einer Station zur andern gehen (motus localis) und bei den einzelnen Stationen, so gut er es vermag, eine kurze Betrachtung über Jesu Leiden (nicht nothwendig über das betreffende Stationsgeheimniß) halten; sufficit meditari, quantumvis breviter, passionem Domini, quod est opus injunctum ad lucrandas indulgentias (C. I. 3. April. 1731); bei den einzelnen Stationen ein Paternoster mit Ave Maria u. dgl. zu beten und einen Reueact zu erwecken, ist de consilio et consuetudine, aber nicht wesentlich (C. I. 2. Jun. 1838). Bei der öffentlichen Kreuzwegandacht, wo Gehen der Gläubigen von Station zu Station unmöglich ist oder doch Störung machen würde, ist es gemeinrechtlich hinreichend, daß der vorbetende resp. die Betrachtung vorlesende Priester mit den ihn begleitenden Ministranten und etwaigen Sängern von Station zu Station geht, indeß die übrigen Gläubigen an ihren Plätzen bleiben und nur durch Aufstehen und Wiederniederknieen zu jeder Station den erforderlichen motus corporis machen (C. I. 23. Jul. 1757). Auf specielles Ansuchen in Rom wird in neuester Zeit für ganze Diöcesen das Indult gegeben, daß bei öffentlicher Kreuzwegandacht wie das Volk so auch Priester und Ministranten nicht mehr herumzugehen brauchen, und daß die Gläubigen, selbst wenn sie privatim und einzeln die Kreuzwegandacht verrichten, immer an derselben Stelle verbleiben dürfen und daselbst nur zu jeder Station aufzustehen und wieder niederzuknieen resp. (wenn sie während der Kreuzwegandacht stehen) eine Kniebeugung zu machen brauchen (C. I. 10. Mart. 1868). Eine kurze Unterbrechung der Kreuzwegandacht durch Beichten, Communiciren, Meßhören beraubt der Ablässe nicht, wohl aber eine interruptio notabilis. Die betreffenden vollkommenen Ablässe kann man durch Verrichtung der Kreuzwegandacht nach der wahrscheinlicheren Meinung täglich (die vel nocte) nur einmal, die unvollkommenen aber toties quoties gewinnen (vgl. Linzer Theol.-prakt. Quartalschrift 1888, 632 ff.).

Als Ersatzmittel für einen canonisch errichteten Kreuzweg gibt es (seit 26. Januar 1773) sogen. Stationskreuze, genauer bezeichnet Stationscrucifixe, denn an den Crucifixen, nicht an den Kreuzen hängen die Kreuzwegablässe. Das Crucifix soll aus Messing, kann aber auch aus einem andern nicht zerbrechlichen Stoff und muß von einem hierzu (durch den Generalminister der Franciscaner oder den Papst) bevollmächtigten Priester zum Stationskreuz geweiht sein. Wer durch Krankheit oder anderweitig legitim gehindert ist, einen canonisch errichteten Kreuzweg zu besuchen, kann sämmtliche Kreuzwegablässe gewinnen, wenn er, ein solches ihm gehöriges (nicht entlehntes) Stationscrucifix in Händen haltend (manu tenens crucifixum), 20 Vaterunser und Ave Maria und nach jedem Ehre sei Gott dem Vater u. s. w. betet, und zwar 14 zu Ehren der Stationsgeheimnisse, 5 zu Ehren der heiligen fünf Wunden, eines nach der Meinung des heiligen Vaters. Hat von mehreren behinderten Personen nur eine ein Stationskreuz, so können gleichwohl auch die übrigen, wenn sie gemeinsam mit ihr beten, die Ablässe gewinnen (C. I. 19. Jan. 1884). Damit die überaus heilsame Kreuzwegandacht recht oft verrichtet werde, hat sich in neuester Zeit eine „Bruderschaft vom immerwährenden heiligen Kreuzweg" gebildet, die ihren Hauptsitz in der Franciscanerkirche Ara coeli in Rom hat und von Papst Leo XIII. mit zahlreichen Ablässen begnadigt ist. Die Mitglieder verpflichten sich, jede Woche oder doch wenigstens jeden Monat an einem bestimmten Tage die Kreuzwegandacht zu verrich-

sich in der harten Zeit der Verfolgung zum Kampfe zu waffnen und zu stärken, jedes irgendwie bedeutungsvolle und folgenreiche Unternehmen mit dem heiligen Kreuzzeichen zu beginnen. Zeugniß dafür ist der Vorwurf, den die Heiden laut Justinus, Tertullian und Minucius Felix den Christen darüber machten als crucicolis, crucis religiosis. Schon Tertullian sagt: Ad omnem progressum atque promotum, ad omnem aditum et exitum, ad vestitum, ad calceatum, ad lavacrum, ad mensas, ad lumina, ad cubilia, ad sedilia, quaecumque nos conversatio exercet, frontem crucis signaculo terimus (De corona cap. 3, vgl. Hippolyt. can. 29, ed. Haneberg). Bei jedem Geschäfte, sagt Cyrill von Jerusalem, soll man sich bekreuzen, namentlich bevor man sich in eine Unterredung mit Ungläubigen einläßt (Cat. 4, 14; 13, 36; Frontem locumque cordis crucis figura signat, Prudent., Cathem. 6, 131; Per momenta singula signum crucis, Ambros., Ep. 72, § 12; Invincibilis armatura, zahlreiche andere Stellen aus den Vätern des 4. und 5. Jahrhunderts bei Ben. Vincens O.S.B., Conférences monastiques, Paris 1842, IV, 241—299). — Aber nicht nur sich selbst, sondern auch ihre Familien und Geräthschaften versahen die Christen mit diesem heiligen Zeichen; die Mütter drückten es auf die Stirne oder das Herz ihrer Kinder, die Hausherren über Häuser, Arbeitsinstrumente, Lagerstätte, Kleider, Leuchter, Eß- und Trinkgefäße (Tertull. Ad uxor. 2, 5; Rufin. H. E. 2, 29; Aringhi. Roma subterran. l. 3. c. 22; Casalius, De sacris veterum Christ. ritibus, Francof. 1681; Mamachi, Antiq. Christ. III, 47). Man kann füglich sagen, das Kreuzzeichen begleitete die Christen der Erstlingskirche auf allen Schritten und bei allem Thun und Lassen, vom Morgen bis zum späten Abend (Vincens l. c. 253).

2. Besonders häufig und feierlich ward das Kreuzzeichen schon seit dem 2. Jahrhundert in der Liturgie, sowohl bei der Opferfeier als auch bei Spendung der Sacramente und Sacramentalien angewendet, ja es schien die nothwendige Begleitung zu jeder religiösen Handlung zu sein: zuerst beim Eintritt in die Vorhalle der Kirche, im Exercismus über Katechumenen und Energumenen (Orig. In Gen. hom. 13, § 4; Hippolyt. Can. 19, § 6; August. De catech. rud. c. 26; Confess. 1, 11; vgl. Bingham, Antiq. Christ. IV, 26); dann bei der heiligen Taufe, Firmung, Eucharistie und letzten Oelung, bei der Ordination der Priester und bei der Weihe von Wasser, Oel und anderen Gegenständen (Constit. Apost. 3, 17; Dion. Areop. De eccl. hier. 2, 3, 7; 5, 2; Tert. De resurr. c. 8; Caro signatur, ut anima muniatur; S. Cyprian. Epist. 73, n. 9; Chrysost. Hom. 13 in Philipp. 1; Ambros. De sacram. 6, 2). Der hl. Augustin faßt beinahe alle Gultacte zusammen, wenn er sagt: Quid est, quod omnes noverunt, signum Christi, nisi crux Christi? Quod signum nisi adhibeatur sive fronti-

bus credentium, sive ipsi aquae, ex qua regenerantur, sive oleo quo chrismate unguntur, sive sacrificio quo aluntur, nihil eorum rite perficitur; per crucem Christi, quam fecerunt mali (die Juden), in celebratione sacramentorum ejus (Opfer, Sacrament und Sacramentalien) sc. Christi, bonum nobis omne signatur (sive assignatur), d. h. unter Anwendung des Kreuzzeichens wird uns alle Gnade zugewiesen und zugewendet (Tract. 118 in Joan. n. 5). Unter den mittelalterlichen Liturgikern genügt es, Ivo von Chartres (gest. 1116) anzuführen, der in seinem Micrologus (c. 20, Migne, PP. lat. CLI, 985 sq.) schreibt: Hujus crucis mysterio rudes (die Ungetauften) catechizantur (catechizare heißt im Mittelalter nicht bloß christlichen Unterricht ertheilen, sondern oft auch die den Taufact vorbereitenden, durch das Rituale vorgeschriebenen Cerimonien, Handlungen und Segnungen vornehmen); eodem mysterio fons regenerationis consecratur, ejusdem crucis signo per manus impositionem (Firmung) baptizati dona gratiarum accipiunt ... basilicae dedicantur, altaria consecrantur etc. ... postquam sacerdos resurrectionem Domini per conjunctionem corporis et sanguinis denotaverit, pacem populo offerre debet ... et sicut discessurus Jesus in coelum suis benedixit, sacerdos populum post communionem benedicit. So ist es auch noch heute. Die Sacramente und alle liturgischen Segnungen werden unter Anwendung des heiligen Kreuzzeichens gespendet, die kirchlichen Gebete, das Officium und die heilige Messe damit begonnen und geschlossen. Die häufige Verwendung des Kreuzzeichens in der Liturgie und dem Privatleben (Selbstsegnung) findet sich aber nicht bloß in der römischen oder lateinischen Kirche, sondern ebenso und noch häufiger bei den Orientalen, unirten und nicht unirten Griechen und Armeniern, Syriern und Aethiopiern, den Nestorianern in Syrien und Babylonien, Russen und Serben und Bulgaren, selbst bei einem großen Theil der hochkirchlichen Anglicaner. Nur die Protestanten des 16. Jahrhunderts haben es abgeschafft. (Vgl. Probst, Liturgie der drei ersten christlichen Jahrhunderte, Tübingen 1870, 265 ff.; Derf., Sacramente und Sacramental., ebd. 1872; Hammond, Liturgies Eastern and Western, Oxford 1879; Swainson, The Greek Liturgies, Liturgy of the Coptic Church etc., London 1884; Maskell, The ancient Liturgy of the Church of England, 3. ed., Oxford 1882.)

3. Form (Wort und Handlung). Das Kreuzzeichen wird aus naheliegenden Gründen stets mit der rechten Hand gebildet. In den ersten christlichen Jahrhunderten machte man es nicht mit der flachen Hand, auch nicht immer mit dem Daumen, sondern oft mit dem Zeigefinger der Rechten, und zwar auf die Stirne, um dadurch Christum öffentlich zu bekennen und durch das Zeichen seiner Erniedrigung Demuth zu lernen (Frontem crucis signaculo terimus, Tertull., De cor. mil. c. 3; Manus pingat frontem, Hieron. in Ps. 11; ἐπὶ μετώπου σταυρὸν περιφέρομεν, S. Chrys. in Ps. 109). Man machte es wohl auch in Form eines Tau T oder X. Zuweilen bezeichnete man damit bloß Mund und Brust, bei Kranken die schmerzenden Glieder (Gregor. M. Dial. 2, 20; Hieron. Epitaph. Paul. et Vit. cap. 28; Chrysost. Hom. 88 in Matth. n. 2; Cassian. Coll. 8, 18. Zur Zeit der monophysitischen, näherhin der monotheletischen Streitigkeiten, etwa zu Anfang des 7. Jahrhunderts, entstand bei den Griechen der jetzt noch bei den Armeniern herrschende Gebrauch, das Kreuzzeichen mit zwei Fingern, Zeige- und Mittelfinger, oder auch Daumen- und Zeigefinger, als Symbol der zwei Naturen bezw. zwei Willen zu bilden. Bald darnach, und zwar im 7. und 8. Jahrhundert, begannen die Griechen das große Kreuz in der Weise zu machen, daß sie den kleinen und den Ringfinger, welche an die zwei Naturen oder Willen in Christo erinnern sollen, einzogen, und die drei anderen, womit sie die Trinität andeuten, so legten, daß sich die Figur IXC (Ἰησοῦς Χριστὸς σωτήρ) ergab (vgl. die Weise der Ausführung bei Thalhofer, Liturgik I, 634 f.). Darauf führten sie, wie noch jetzt die Orientalen und Russen, unirte und nichtunirte Griechen und Ruthenen, die Hand mit den also gelagerten Fingern von der Stirne zur Brust und von der rechten zur linken Schulter, während die lateinischen Christen oder römischen Katholiken bald anfingen, zuerst die linke, dann die rechte Seite zu berühren (s. die Belegstellen bei Thalhofer a. a. O. und bei Krieg in Kraus, Real-Encyklop. II, 253). Seit dem 8. Jahrhundert wurde durch die Benedictiner und die in verschiedenen Ländern wirkenden Missionare dieses Ordens die Sitte, mit allen Fingern der flachen Hand, oder auch mit zwei oder drei einfach ausgestreckten Fingern der Rechten, Personen und Sachen zu segnen und zu consecriren, wenn nicht eingeführt, so doch allgemein verbreitet (Pelliccia, Polit. IV, 191; Kraus II, 253). Schon Papst Leo IV. (gest. 855) verordnete, daß diese oder eine ähnliche Form (strictis duobus digitis et pollice intus recluso, per quos Trinitas innuitur) in der Liturgie angewendet werden solle (Giorgi, Liturg. Rom. Pont. III, 37; Mansi, Concil. Suppl. I, 911). Gregor der Große scheint aber das Kreuz über Naturalobjecte u. dgl. noch mit einem Finger gemacht zu haben (Dial. 1, 11; 3, 35). Die jetzt noch übliche lateinische Form, auch „benedictinische" genannt, haben die Griechen verworfen. Noch im 13. Jahrhundert haben lateinische Liturgiker die Frage behandelt, ob man die Hand von der Rechten zur Linken oder umgekehrt führen solle und für Beides triftige Gründe geltend gemacht (Sicard Crem., Mitrale 3, 4; Innocent. III. De altar. myst. 2, 45; Durand., Rat. 5, 2, 13; vgl. Leon. Allat. De Eccles. or. et occ. concordia 3, 18). Auch machten damals die Griechen den Lateinern einen Vorwurf daraus, daß sie nicht in honorem SS. Trinitatis

mit drei, sondern mit fünf Fingern segneten, d. i. unser jetziges großes Kreuzzeichen machten. Man erklärt diese Weise gemeiniglich damit, daß die fünf Finger auf die fünf Wunden zu deuten seien, aus denen der Heiland am Kreuze blutete, und die für uns die Quelle alles Segens und aller Gnade geworden. Das sogenannte deutsche Kreuz, wobei mit dem Daumen der ausgestreckten rechten Hand Stirne, Mund und Brust bezeichnet werden, scheint jüngern Datums als die vorigen. Weitere Formen bei Gretser 4, 1 u. 2. In der römischen Liturgie finden drei Formen Anwendung: für gewöhnlich nämlich das große lateinische Kreuz; das kleine oder deutsche dreifach auf Stirne, Mund, Brust bei der Lesung des Evangeliums; das einfache Kreuz bloß mit dem Daumen beim Segen über Gegenstände (über den Text des Evangeliums, über Altar, auf Stirne und Haupt der Täuflinge und Firmlinge, auf die Brust bei Converte nos und Sit nomen Domini benedictum, auf den Mund bei Domine labia). Im mozarabischen Ritus macht der Priester, wenn er bei Beginn der Messe zum Altare aufsteigt, ein kleines Kreuz auf die mensa, küßt es und sagt Salve sancta crux. Bei uns ist an der Stelle meist ein Kreuzlein in's Altartuch gestickt oder gewebt. — Die Gebetsformel, welche man füglich als Ausdruck der Intention des sich selbst oder Andere Segnenden die „Form" nennen kann, während die Bewegung der Hand „Materie" heißen dürfte, war und ist noch mannigfaltig. In den ältesten Zeiten lassen sich nachweisen: Signum Christi; σφραγὶς τοῦ θεοῦ ζῶντος; in nomine Jesu; in nomine Jesu Nazareni; in nomine Domini nostri Jesu Christi; in nomine SS. Trinitatis; in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti; Adjutorium nostrum in nomine Domini, letztere namentlich bei Segnung von Personen und Naturalobjecten; Deus in adjutorium meum intende, womit jetzt die canonischen Tagzeiten beginnen; sodann längere Segensformeln oder Collecten, wie sie jetzt noch bei feierlichen Gelegenheiten gebräuchlich sind; dann die Orationen, die ehemals am Schlusse von Laudes und Vesper, sowie bei der heiligen Messe vor der Communion und vor der Entlassung im gelasianischen, gallicanischen, mozarabischen und gregorianischen Ritus vorgeschrieben waren. Man findet deren aus den genannten Liturgien wie aus der ambrosianischen in den Sammelwerken von Martène (De ant. Eccl. rit. l. 3), Mabillon (De liturgia Gall. und Museum ital. II), Muratori (Vetus Lit. Rom.), Tommasi (ed. Vezzosi II et IV; vgl. Binterim IV, 1, 518 ff.; Gretser 4, 3; Thalhofer, Lit. I, 637). Die Griechen und orthodoxen Russen nebst vielen anderen Orientalen bedienen sich, wenn sie das Kreuz mit drei Fingern in obgenannter Weise machen, gerne der Formel: „Heiliger Gott, heiliger Starker, heiliger Unsterblicher, erbarme dich unser."

4. Bedeutung und Wirkung des Kreuzzeichens. Durch Bildung des Kreuzes als eine sinnenfällige Handlung und insbesondere auch durch die dasselbe begleitenden Worte soll der Glaube an die großen grundlegenden Geheimnisse des Christenthums einen lebendigen Ausdruck finden. Das Kreuz auf die Stirne gedrückt (vgl. den Taufritus im römischen Rituale) ist das Merkmal der Gefolgschaft, des Eigenthums und des Heerbannes Christi (Nota militum Christi, Prudent. Adv. Symm. 2; Vexillum crucis, Vict. Vitens. Hist. persec. 1, 43; 2, 50; vgl. Cyprian. Ad Demetrianum 26; Testim. 2, 22; Ruinart, Act. Mart. in vita S. Eupli, ed. Ratisb. 438; Oppositio Satanae, Hurter, Opusc. XI, 99 sq.). Indem man das Kreuz auf Stirne, Mund und Brust macht, weiht man durch dasselbe seine Gedanken, Worte und Werke oder Neigungen dem dreieinigen Gotte (anthropologische Bedeutung); oder man dankt dem Vater (νοῦς), Schöpfer und Urgrund alles Seins, sowie dem Sohn (λόγος) oder Erlöser und dem heiligen Geiste (caritas, sanctificator) für die Wohlthaten der Schöpfung, Erlösung und Heiligung oder Sündenvergebung (theologische Bedeutung; vgl. Sicardus, Mitrale 3, 4). — Indem man bei dem großen oder lateinischen Kreuz die Stirne berührt, bekennt man, daß die heilige Dreifaltigkeit in unendlicher Erbarmung sich von den himmlischen Höhen herabgelassen hat, um die Menschen zu sich zu erheben; man spricht dabei: „Im Namen", weil man die Einheit Gottes in den drei Personen anbetet, und nennt zuerst den Vater, als dessen Kind man sich bekennt; bei den Worten „des Sohnes" wird die Hand von der Stirne herab auf die Brust geführt, da Gottes Sohn vom Vater gesandt, in dieses Erdenthal gestiegen und im Schoße der seligsten Jungfrau Maria Mensch geworden; bei den Worten „und des heiligen Geistes" zieht man eine Linie von der Linken zur Rechten, um anzudeuten, daß die durch Christi Kreuzestod erworbene Gnade und heiligende Kraft des heiligen Geistes die Erlösten von der Linken (Zorn Gottes, Tod der Seele) zur Rechten (Kinder Gottes, Wohlgefallen, Leben) geführt und aus Vorworfenen zu Auserwählten gemacht hat; man berührt die Schultern, um anzudeuten, daß der heilige Geist, der Geist der Liebe, unsere Kraft (spiritus roboris) und unser Vertrauen bildet. — Außer dieser vis significativa oder Symbolik und Typik kommt dem Kreuze aber auch eine vis effectiva zu, eine Gnadenwirkung, für welche das in der Kreuzesbezeichnung enthaltene Glaubensbekenntniß die Grundlage bildet. Deßhalb wurde denn auch das Wort signare, bezeichnen, nämlich mit dem Kreuz, im Lateinischen und Deutschen gleichbedeutend mit „Segnen" oder Gottes Schutz und Gnade über Personen und Sachen herabziehen. Ueber die Frage, inwieweit eine Wirkung ex opere operato und ex opere operantis angenommen werden kann, vgl. Thalhofer, Liturgik I, 646, und Gretser, De cruce, lib. 4, cap. 62, wonach auf Grund der Aussprüche der Väter und Theologen neben dem effectus ex opere operantis auch eine Wirk-

samkeit ex opere operato, wenn nicht simpliciter et absolute, angenommen werden muß. Die zahlreichen Gnadenwirkungen, welche von den Vätern und Theologen, Scholastikern und Mystikern dem frommen Gebrauche des heiligen Kreuzzeichens zugeschrieben werden, lassen sich auf fünf zurückführen: 1. Es verscheucht die bösen Geister und ihre schädlichen Einflüsse. 2. Es entzieht den mit dem Kreuz bezeichneten Gegenstand dem Fluche und der Einwirkung der bösen Mächte und weiht ihn Gott dem Herrn. 3. Es stärkt uns im Glauben und Vertrauen. 4. Es waffnet uns gegen die Versuchungen. 5. Es erwirkt auch zeitlichen Segen und Schutz vor Gefahren, Hilfe in Krankheit und jeglicher Noth. (Vgl. Euseb. De laudibus Const. 9 et 10; andere Väterstellen bei Vincens 268 ss.; Krieg in Kraus, Real-Encyklop. II, 254 ff. und besonders Gretser l. 4, c. 4 sq. et 36 sq.; Scheeben, Dogmatik I, 1019.)

Ueber Sinn und Bedeutung der Kreuzzeichen in der Messe nach der heiligen Wandlung vgl. die Meßerklärungen von Bona, Lebrun, Guéranger, Kössing, Gihr, Walter u. A., sowie Hefele, Beiträge I, 286 ff., und Scheeben im „Katholik" 1866, zu deren Vervollständigung indeß bemerkt werden muß, daß in den Benedictinerklöstern der Congregation von Solesmes noch der alte Brauch besteht, im Sommer und Herbste, wenn Trauben oder sonstige Erstlingsfrüchte zum Hochamte geopfert werden, dieselben bis nach der Wandlung auf oder neben dem Altare stehen bleiben, so daß der Celebrant bei den Worten: Per quem haec omnia, Domine, bona creas, sanctificas, vivificas, benedicis et praestas nobis das Kreuz über die neuen Früchte macht, um dieselben damit zu segnen, wie es ehedem über die nicht consecrirten Opfergaben geschah.

Zur Literatur vgl. außer den Büchern über christliche Archäologie von Selvaggio, Mamachi, Pelliccia, Bingham, Augusti, Binterim, Krüll u. A.: Gretser S. J., De cruce l. 4, De signo crucis, deutsch von Stengel O. S. B.; Bona, De div. psalmodia c. 16, § 5; Hurter S. J., Opuscula SS. Patrum XI, 99 sq.; Vincens, O. S. B., Conférences monastiques. Le signe de la croix, Paris 1842, IV, 241 ss.; Gaume, Le signe de la croix au XIXe siècle, 5e éd., Paris 1878; Thalhofer, Liturgik, Freiburg 1887, I, 629 ff. [Suitb. Bäumer O. S. B.]

Kreuzzüge heißen zunächst die mittelalterlichen Unternehmungen der abendländischen Völker, das heilige Land den Händen der Ungläubigen zu entreißen, dann aber auch die kirchlichen Aufgebote zur Bekehrung oder Bezwingung der Heiden und zum Kampfe gegen die Häretiker oder kirchenfeindlichen Fürsten. I. Die Kreuzzüge in's heilige Land haben ihren tiefsten Grund in der Sehnsucht der Christen, die Stätten zu besuchen, welche durch den Erdenwandel des göttlichen Stifters ihrer Religion geheiligt waren. Diese Sehnsucht reicht, weil sie dem natürlichen Zug des christlichen Herzens entsprungen ist, in ferne Zeiten zurück. Schon im 4. Jahrhundert ist sie vielfach bezeugt, und es haben sich sogar Aufzeichnungen über Pilgerfahrten aus diesem Jahrhundert erhalten. Erwähnt sei das Itinerarium des Pilgers von Bordeaux vom Jahre 333 und die jüngst aufgefundene Peregrinatio Sylviae vom Ende dieses Jahrhunderts (ed. Gamurrini 1887). Die Wallfahrten hörten auch nicht auf, als Palästina 637 den Saracenen anheimfiel, und bei der Stellung, welche den Christen unter der neuen Regierung zu Theil wurde, konnten sie ungehinderten Fortgang nehmen. Der Eroberer, der Chalife Omar, verwandelte wohl einige Kirchen in Moscheen und legte dem christlichen Cult einige Beschränkungen auf, ließ aber die Christen im Uebrigen gewähren. Das christliche Gefühl mochte den Wechsel der Herrschaft schmerzlich empfinden, aber man fügte sich in die Verhältnisse, weil sie erträglich waren, und man nahm sie um so eher hin, je schwerer es war, eine Aenderung herbeizuführen. Diese Lage dauerte 3½ Jahrhunderte. Als aber 969 die Dynastie der Fatimiden zur Herrschaft über Aegypten und Palästina gelangte, trat eine Verschlimmerung ein. Der Sultan Moëz verwarf den Vertrag, den Omar mit den Christen geschlossen. Diese erfuhren zahlreiche Mißhandlungen und Bedrückungen; der Besuch der heiligen Stätten wurde mit einer Steuer beschwert. Der Umschlag wurde tief empfunden, wie der Aufruf zur Befreiung des heiligen Landes zeigt, welcher durch Papst Sylvester II. (999 bis 1003) erlassen wurde. Doch hatte die Aufforderung noch keine Folge. Das Unternehmen war zu gewaltig, um sofort in's Werk gesetzt zu werden. Auch wandten sich die Dinge in Jerusalem nach einiger Zeit wieder zum Bessern. Nach einem Jahrhundert kam aber wieder eine Wendung von der Art, daß ein Einschreiten angezeigt erschien. Die Turkomanen, nach ihrem ersten Häuptling Seldschuken genannt, welche im 11. Jahrhundert von ihren alten Sitzen am kaspischen Meere und am Aralsee in das Chalifat von Bagdad vordrangen, gingen in ihrem Siegeslauf immer weiter. Im J. 1071 brachten sie dem Kaiser Romanus Diogenes von Constantinopel bei Manzekert in Armenien eine gewaltige Niederlage bei und nahmen ihn selbst gefangen. Im J. 1073 fiel ihnen Palästina anheim. Sofort erneuerten sich die Leiden der Christen, und auf den Hilferuf, der von Osten herüberdrang, forderte Gregor VII. die Abendländer in mehreren Schreiben 1074 zur Unterstützung der dortigen Brüder auf. In dem Brief an König Heinrich IV. bemerkt er, daß schon 50 000 Mann bereit seien, ihm mit bewaffneter Hand zu folgen. Dabei bestand die Hoffnung, die kirchliche Einheit mit dem Morgenlande wiederherzustellen. Durch den Kampf, der eben damals zwischen dem Papst und dem deutschen König ausbrach, wurde die Angelegenheit zwar wieder in den Hintergrund gedrängt, allein nicht für lange Zeit. Als 1086 der türkische Häuptling Orthok die hei-

lige Stadt eroberte, kam noch größere Bedrängniß über sie. Die Kirchen wurden wiederholt verwüstet, die Priester mißhandelt, der Patriarch in's Gefängniß geworfen. Die Klagen drangen mit der Bitte um Hilfe auf's Neue in den Westen herüber, und dieses Mal sollten sie endlich erhört werden. Die Feindseligkeiten der Ungläubigen an heiliger Stätte hatten schon zu lange gedauert, und dem damaligen Abendlande schienen sie um so weniger noch länger erträglich zu sein, je mehr es von mächtigem Thatendrang beseelt und von hohen Idealen erfüllt war. Die Befreiung des heiligen Landes erschien als christliche Ehrensache und zugleich als ein gutes Werk. Auch konnte man sich nach dem Gange der Ereignisse nicht verhehlen, daß die Feinde, wenn sie nicht im Osten zurückgeworfen würden, zuletzt auch den Westen angreifen würden. Dazu kam, daß die innere Lage des Abendlandes damals keine glückliche war. Die niederen Klassen wurden vielfach durch die höheren bedrückt. Die Ernte fiel in mehreren Jahren wenig ergiebig aus; das Jahr 1095 wird insbesondere als ein Mißjahr geschildert. Der Entschluß zu dem Zug in die Ferne war daher um so leichter zu fassen; man konnte hoffen, in dem Osten sich eine neue und bessere Heimat zu begründen. Das Abendland brauchte unter diesen Umständen nur mit der erforderlichen Energie und Auctorität auf den Osten hingewiesen zu werden, und es beeilte sich, das heilige Land zu befreien. Die Aufgabe fiel dem Papstthum zu als der Behörde, deren Macht und Ansehen sich über die Gesammtheit der abendländischen Völker erstreckte. Da es aber mit der bloßen Eroberung des heiligen Landes nicht gethan war, da dasselbe gegen die Angriffe, die ihm von den Ungläubigen naturgemäß später drohten, auch zu behaupten war, so genügte nicht Ein Zug; wiederholt mußten Streiter in den Osten abgehen. Sieben unter den Zügen haben eine größere Bedeutung und gelten als die eigentlichen Kreuzzüge.

1. Als die Nachricht von der jüngsten schlimmen Wendung in Palästina nach dem Abendland gelangte, nahm Urban II. den römischen Stuhl ein. Er trat der Angelegenheit zuerst auf der Synode von Piacenza in der Fastenzeit 1095 näher, da eine Gesandtschaft des Kaisers Alexius von Constantinopel an ihn und alle Anwesenden die dringende Bitte um Hilfe gegen die Ungläubigen richtete, und es gelang ihm, Viele zu dem eidlichen Versprechen zu bewegen, daß sie die erbetene Unterstützung gewähren würden. So berichtet der Chronist Bernold (Ann. 1095; M. G. SS. V, 462), und Ekkehard bestätigt insoweit seine Angabe, als er in seiner Chronik (Ann. 1096) und im Hierosolymita (c. 5) von Briefen spricht, in denen Alexius den Papst um Hilfe anflehte. Mag daher der Brief des Kaisers Alexius an Robert von Flandern, der durch Martène (Thesaur. Anecdot. I, 267 sqq.) veröffentlicht wurde, eine Fälschung sein, wie neuerdings Riant (Alexii Comneni ad Robertum I epistola spuria, 1879; Lettres historiques 71 ss.) nachgewiesen hat: daran wird nicht zu zweifeln sein, daß der Kaiser in der That das Abendland um Unterstützung anging, und daß zu Piacenza über die Angelegenheit verhandelt wurde. Indessen ward hier doch nur der Anfang gemacht; der entscheidende Schritt erfolgte in Frankreich. Als auf der Synode, welche Urban II. auf den Spätherbst 1095 nach Clermont ausgeschrieben, die anderen Angelegenheiten bereinigt waren, brachte der Papst vor dem versammelten Volke die Lage des heiligen Landes zur Sprache, und seine Worte machten einen solchen Eindruck, daß zahlreiche Personen sofort zu dem heiligen Unternehmen sich bereit erklärten. Vor Allen sprach, wie der Erzbischof Balderich von Dôle, eines der Mitglieder der Synode, berichtet, der Bischof Adhemar von le Puy seine Bereitwilligkeit aus, so daß er auch am andern Tage, als nähere Berathungen gepflogen wurden, zum päpstlichen Legaten für den Zug bestellt wurde. Nach demselben Gewährsmann ließ der mächtige Graf Raimund von Toulouse und St. Gilles durch Gesandte verkünden, daß er mit mehreren Tausenden seiner Unterthanen das Kreuz genommen habe. Die Erklärung wirkte ermuthigend und brachte eine große Menge, die bisher noch ängstlich und schwankend geblieben war, zum Entschluß. Der Grund war damit gelegt, und der Ausruf: Deus lo volt, „Gott will es", mit dem die Rede Urbans beantwortet und welcher von diesem sofort zum Schlachtruf für den bevorstehenden Kampf erklärt wurde, kennzeichnet den Charakter des Unternehmens. Es waren in erster Linie religiöse Motive wirksam. Sicher waren diese bei denen maßgebend, welche bereits zu Clermont das Kreuz nahmen, da schon die Raschheit, mit welcher der Entschluß gefaßt wurde, andere Erwägungen ausschließt, und wesentlich anders war es auch bei der Mehrzahl von denjenigen nicht, welche später folgten. Es galt für Alle, das Leben für eine heilige Sache einzusetzen. Wie das Unternehmen auf religiösem Grunde ruhte, so wurde es auch mit religiösen Mitteln gefördert. Schon zu Clermont wurde denjenigen, welche sich zu dem Zuge bereit fanden, durch Urban die apostolische Absolution ertheilt. Auch später war ein vollkommener Ablaß der Lohn der Kreuzfahrer. Ebenso schützte die Kirche durch Gewährung eines Gottesfriedens die Angehörigen und Güter der Kreuzfahrer. Ein Theil ließ sich allerdings, wie bereits angedeutet wurde, auch noch durch andere Motive bestimmen; doch tritt dieser Gesichtspunkt gegenüber dem andern in den Hintergrund zurück.

Noch vor Jahresschluß, am 31. December, zeigte Urban in einer Bulle der Christenheit an, daß er an seiner Statt den Bischof Adhemar von le Puy zum Führer des Kreuzheeres bestellt habe, und daß der Aufbruch am 15. August des nächsten Jahres stattfinden werde. Bis dahin galt es, weitere Theilnehmer zu gewinnen. Der Papst war während

seines Aufenthaltes in Frankreich noch selbst in dieser Richtung thätig; des Weitern fiel die Aufgabe Allen zu, welche in Clermont anwesend waren. In der That entwickelte sich für das Unternehmen ein ebenso großer als erfolgreicher Eifer. Bald war in Frankreich fast kein Haus mehr, in dem nicht wenigstens ein Glied das Kreuz genommen hätte. In der Aufregung sah man Wunder und Zeichen, feurige Reiter, fliegende Schwerter u. dgl., und diese Erscheinungen steigerten ihrerseits wieder den Eifer und weckten weitere Theilnahme. Unter den Kreuzpredigern ist besonders der Eremit Peter von Amiens zu nennen, der mit dem Feuer seines Wortes viele Tausende in Nordfrankreich gewann. Nach der Sage, die sich bald um ihn wand und im Wesentlichen bereits in dem noch vor der Mitte des 12. Jahrhunderts entstandenen Geschichtswerk Alberts von Aachen sich findet, erscheint er sogar als der eigentliche Urheber des Kreuzzuges. Er habe auf einer Wallfahrt nach Jerusalem (1093) das Elend der Christen daselbst mit eigenen Augen gesehen, habe in einer Nacht, die er in der Auferstehungskirche zugebracht, vom Heiland selbst die Aufforderung zur Hilfe und hernach vom Patriarchen Briefe an den Papst und die Fürsten des Abendlandes empfangen, habe auf der Rückreise sofort in Italien und, nachdem er das mitgebrachte Schreiben dem Papste überreicht, auch in Frankreich mit großem Erfolg das Kreuz gepredigt und habe endlich in Clermont neben dem Papst mit seinem Wort den Ausschlag gegeben. Die Erzählung unterliegt aber, an den ursprünglichen Berichten geprüft, so großen Bedenken, daß sie nicht als begründet gelten kann, so viel Glauben sie auch gefunden hat. Peter trat wohl schon früher eine Pilgerfahrt in's heilige Land an. Aber Jerusalem sah er Allem nach nicht, wenigstens nicht nach dem Zeugniß der Anna Comnena, und wenn er auf der Rückreise Urban je besuchte und mit ihm von den Leiden des heiligen Landes sprach, so war das doch von keiner größern Bedeutung. Seine Wirksamkeit beginnt erst mit der Synode von Clermont. Er befand sich wahrscheinlich unter den Anwesenden, und nachdem hier der Anstoß zu dem Werke gegeben worden, wirkte er für dasselbe in seiner Heimat.

Die Bewegung drang vom Herzen Frankreichs aus bald in weitere Kreise, und größere Theilnahme zeigte sich wenigstens an der Grenze. Die Fürsten und Großen einiger Länder nahmen selbst das Kreuz, und ihr Beispiel zog viele Andere nach. Im eigentlichen Frankreich betheiligten sich der Graf Hugo der Große von Vermandois und der Graf Stephan von Blois; in der Normandie der Herzog Robert, in Flandern der Graf Robert, in Lothringen der Herzog Gottfried von Bouillon mit seinen Brüdern Balduin und Eustachius, in Unteritalien der Fürst Boemund von Tarent und sein Vetter Tancred. Der Entschluß des Grafen Raimund von Toulouse ist schon oben erwähnt. Die Verbindung der Normandie hatte auch einigen Anschluß aus England zur Folge. Ebenso fanden sich noch mehrere Deutsche außerhalb Lothringens bereit; doch ließ der Kampf zwischen dem Papstthum und dem Kaiserthum in Deutschland eine größere Betheiligung nicht aufkommen. Noch mehr waren die Spanier abgehalten; sie hatten die Saracenen im eigenen Lande zu bekämpfen, und durch diesen Kampf vollauf in Anspruch genommen, blieben sie auch fortan dem Unternehmen fern. Das Kreuzheer kam so hauptsächlich aus Frankreich und den Nachbarländern im Norden und Osten zusammen. Es gliederte sich in mehrere große Theile, indem die Kreuzfahrer aus den einzelnen Ländern sich um die genannten Fürsten gruppirten. Dazu kamen noch einige kleinere Schaaren, geführt von den französischen Rittern Walther von Paris und Walther von Habenichts, von Peter von Amiens und dem Grafen Emich von Leiningen. Ein gemeinsames Oberhaupt war, von dem päpstlichen Legaten abgesehen, der in geistlichen Dingen den Mittelpunkt bildete, nicht vorhanden. Nur die Sage wies später dem Herzog von Lothringen eine derartige Stellung an. Die Zahl war unermeßlich; sie dürfte nicht viel unter einer Million zurückgeblieben sein. In dieser Anzahl waren aber auch viele Frauen und Kinder eingeschlossen; Vielen gebrach es zudem an den erforderlichen Mitteln, und dieser Umstand erschwerte bereits die Fahrt. Die Noth verleitete einige Gruppen frühzeitig zu Angriffen auf das Eigenthum, und diese führten zu Kämpfen schon unterwegs.

Als Sammelort wurde durch den päpstlichen Legaten Constantinopel bestimmt. Die Fahrt bis dahin machten die einzelnen Gruppen gesondert und auf verschiedenen Wegen. Die kleineren Schaaren brachen, ohne den festgesetzten Termin abzuwarten, schon im Frühjahr 1096 auf, gelangten aber gar nicht an's Ziel. Die Schaar des Grafen von Leiningen, welche sich schon am Rhein durch Judenmetzeleien hervorgethan, wurde ein Opfer ihrer Zügellosigkeit in Ungarn, wo König Koloman gegen sie einzuschreiten sich veranlaßt sah. Die anderen Schaaren erlitten nicht unbeträchtliche Verluste in der Bulgarei, theils durch Hunger, theils durch die Angriffe der Bewohner des Landes, hervorgerufen durch Ausschreitungen einzelner Kreuzfahrer. Doch kamen sie immerhin noch in stattlicher Zahl nach Constantinopel und von da, verstärkt durch eine Schaar Lombarden, nach kurzem Aufenthalte nach Kleinasien. In der Gegend von Nicäa wurden sie aber im Monat October durch die Türken fast gänzlich aufgerieben. Nur Wenige wurden durch griechische Schiffe gerettet und nach Constantinopel zurückgebracht; dort warteten sie entweder, wie Peter von Amiens, die anderen Kreuzfahrer ab oder kehrten auch in die Heimat zurück.

Von den Hauptschaaren trafen zuerst die Lothringer gegen Weihnachten 1096 vor Constantinopel ein und überwinterten daselbst. Die übrigen Pil-

gerheere langten im Frühjahr 1097 an. Der Aufenthalt vor der griechischen Hauptstadt ging nicht ohne Conflict ab. Der Kaiser Alexius verlangte, daß ihm die Fürsten den Lehenseid leisten und alle Länder, Städte und Burgen, welche ehemals zum römischen Reiche gehörten, nach der Eroberung ihm überliefern sollten, wogegen er versprach, ihnen mit bewaffneter Macht zu folgen. Ob jener Forderung kam es am Charfreitag 1097 mit dem Herzog von Lothringen und etwas später mit dem Grafen Raimund von Toulouse zum blutigen Zusammenstoß, während die übrigen Fürsten den Eid ohne größere Schwierigkeit leisteten. Nach der Verpflichtung setzten die Heere über den Bosporus, die Lothringer am 8. oder 10. April, die anderen einige Wochen später. Die Kämpfe mit den Saracenen begannen bald nach Betretung des Bodens von Kleinasien. Fast die ganze Halbinsel lag in deren Händen; schon Nicäa war eine türkische Festung und lieh einem türkischen Reiche den Namen. Die Stadt mußte belagert werden, und nach sechs Wochen wurde sie genommen. Der Versuch des Sultans Kilidsch Arslan, sie zu entsetzen, schlug fehl. Sie ergab sich den Griechen, welche den Abendländern mit ihrer Flotte in der letzten Zeit einige Unterstützung geliehen hatten. Die Kreuzfahrer wurden dabei überlistet; sie konnten die Stadt gar nicht betreten, und es entgingen ihnen so die Schätze derselben, auf welche ihnen die Eroberung ein Anrecht gab. Groll und Murren war deßhalb die Folge. Doch gaben sie sich im Wesentlichen zufrieden, als Kaiser Alexius sie für den Verlust der Beute nach Kräften entschädigte. Am 27. Juni setzte das Heer sich wieder in Bewegung, stieß aber bald auf einen gewaltigen Widerstand. Kilidsch Arslan hatte inzwischen bedeutende Kräfte zusammengezogen. Er wollte die Eroberung seiner Hauptstadt rächen und begegnete den Kreuzfahrern mit einem Heere von 150 000 Mann. Bei Doryläum kam es am 1. Juli zum Kampf. Die Christen erlitten zwar beträchtliche Verluste, allein ihr Sieg war vollständig; der Sultan wagte ihnen nicht wieder entgegenzutreten. Er beschränkte sich darauf, ihnen den Durchzug durch sein Reich durch Verwüstung des Landes und auf andere geeignete Weise zu erschweren. Das nächste große Ziel der Kreuzfahrer war Antiochien in Syrien. Der Zug ging über Synnada, Antiochien in Pisidien und Iconium bis Erkle in der Nähe der Pässe von Cilicien. Von da zog das Hauptheer, um einen leichtern Uebergang über den Taurus zu gewinnen, in einem großen Bogen über Cäsarea in Cappadocien und Cucussus nach Marasch, von wo es sich südwärts wendete, während eine kleinere Abtheilung durch Cilicien marschirte. Balduin von Lothringen drang, in der Nähe von Marasch von dem Hauptheere sich absondernd, mit einer kleinen Schaar noch weiter gegen Osten und gelangte dort zum Besitz eines Fürstenthums. Die Dienste, die er dem Fürsten Thoros von Edessa leistete, bewogen diesen, ihn um die Mitte Februar 1098 als Sohn und Nachfolger anzunehmen. Infolge eines Aufstandes des Volkes gegen den alten Fürsten ward er bald wirklicher Herrscher des Landes, und durch Energie und Umsicht steigerte er seine Macht in kurzer Zeit zu bedeutender Höhe. Er eroberte Samosata und Sarudsch, und mit Unterwerfung dieser Stadt sicherte er zugleich seine Verbindung mit dem Hauptheer, bezw. dem zweiten abendländischen Fürstenthum, das im Osten erstehen sollte. Gegen Ende October 1097 langten die Kreuzfahrer allmählich vor Antiochien an. Hier erwartete sie aber die heißeste Arbeit. Die Stadt war stark befestigt, und ihr Beherrscher, der Emir Bagi Sijan, hatte sie, als er sah, daß seine Werbung um Unterstützung bei den benachbarten Saracenen nicht bald Gehör finde, reichlich mit Lebensmitteln versehen. Es kostete daher eine lange Belagerung, und die Kreuzfahrer litten während dieser Zeit Unsägliches durch die Angriffe der türkischen Besatzung, noch mehr aber durch den Hunger, der sich bald in ihrem Lager einstellte, indem die Vorräthe bereits gegen Ende November aufgezehrt waren und aus der nächsten Umgegend neue Lebensmittel nicht beschafft werden konnten. Der Mangel und die rauhe Jahreszeit erzeugten bald eine Epidemie. Der siebente Mann soll in allen Heeresabtheilungen erlegen sein. Auch der Versuch, in der Ferne Nahrungsmittel zu gewinnen, schlug fehl. Ein Zug, der gegen Ende des Jahres zu diesem Behufe in das Gebiet von Aleppo unternommen wurde, bewog wohl die Damascener, die eben damals zum Entsatz heranrückten, durch ein glückliches Treffen zur Umkehr. Allein Proviant wurde nicht beigebracht, und in derselben Zeit, am 31. December, führte ein kräftiger Ausfall der Besatzungstruppen erhebliche Verluste herbei. Im neuen Jahre nahm die Nahrungsnoth zwar allmälig ab. Es trafen Lebensmittel von den benachbarten Armeniern, sowie auf den Schiffen der Genuesen vom Abendland her ein. Die übrigen Schwierigkeiten dauerten aber fort, Angriffe von Außen und von Innen, und wenn sie auch abgewehrt wurden, so hatte die Belagerung doch keinen rechten Fortgang, nicht einmal vom März an, wo die Stadt völlig umschlossen wurde, bis endlich Hülfe von Innen sich zeigte. Durch die Noth, welche die völlige Absperrung der Stadt zur Folge hatte, ließ sich der Emir zu gehässigen Bedrückungen bestimmen. Einer der Betroffenen, der armenische Renegat Firuz Az Zerrad, Befehlshaber eines Thurmes, beschloß, dafür durch Auslieferung der Stadt sich zu rächen, und setzte sich mit Boemund in Verbindung, der bei den Orientalen vermöge seiner Energie und Thätigkeit für den Anführer des Heeres galt. Der Normanne war seinerseits entschlossen, den Vortheil, der sich ihm darbot, mit aller Macht zu ergreifen, und stellte den übrigen Fürsten die Eroberung in Aussicht, wenn ihm die Stadt überlassen würde. Diese sträubten sich zwar auf's Heftigste gegen die Bedingung. Da aber Boemund unerbittlich bei ihr beharrte, und eine von Außen drohende Gefahr

immer näher rückte, blieb kein anderer Ausweg übrig, als nachzugeben. Die Eroberung erfolgte am 3. Juni 1098. Der Tag gehört zu den wichtigsten im ganzen Kreuzzug und war für den Fortgang des Unternehmens geradezu entscheidend. Die Ausdauer und die Tapferkeit der Kreuzfahrer hatten übrigens noch eine härtere Probe vor Antiochien zu bestehen. Drei Tage später traf der Sultan Kerbuga von Mosul mit einem gewaltigen Heere vor der Stadt ein; die Stärke seiner Truppen wird auf 200 000—600 000 angegeben. Er hatte sich nach seinem Aufbruch zunächst gegen Edessa gewandt und die Stadt drei Wochen lang belagert. Infolge dessen kam er nach Antiochien erst, nachdem die Stadt gefallen war, und diese Verspätung gereichte den Christen zum Heil; im andern Fall wäre ihr Untergang sicher gewesen. Aber auch so harrten ihrer noch die schwersten Leiden. Die Citadelle der Stadt lag noch in den Händen der Türken. Von Außen drängte ein übermächtiger Feind. Die Lebensmittel gingen nach wenigen Tagen wieder zu Ende. Der Hunger wühlte entsetzlich. Völlige Muthlosigkeit ergriff unter diesen Umständen einen beträchtlichen Theil des Heeres. Die Zaghaften ließen sich an Stricken über die Mauer herab und flohen, und die Zahl dieser Strickläufer, wie man sie nannte, wurde von Tag zu Tag immer größer. Auch der Graf Stephan von Blois zählte zu den Flüchtigen. Das Gerücht, daß auch die übrigen Fürsten ihr Heil auf der Flucht suchen wollten, weil Alles verloren sei, verursachte in einer Nacht eine förmliche Panik, und es war nur der Unerschrockenheit und der Energie des päpstlichen Legaten und des Fürsten von Tarent zu danken, daß das Heer sich nicht auflöste. Im Uebrigen war die Lage immer noch aussichtslos. Da rief die Auffindung der heiligen Lanze in der Petruskirche eine gewaltige Begeisterung hervor. Man sorgte für eine einheitliche Leitung, indem Boemund auf 14 Tage zum Oberfeldherrn gewählt wurde, und die Schlacht, zu der man sich, durch die Noth getrieben, am 28. Juni endlich entschloß, brachte einen vollständigen Sieg. Der Weg nach Palästina stand nunmehr offen. Aber die Entscheidung über den Besitz von Antiochien verzögerte den Abzug. Hauptsächlich infolge der Einsprache des Grafen Raimund von Toulouse gegen das Recht Boemunds kam es zu einem Streit unter den Fürsten, und durch den Hader wurde das Heer zurückgehalten, bis das Volk, nachdem es zunächst durch einige weitere Unternehmungen hingehalten worden war, vor den Mauern der Burg Arkas auf's Neue so stürmisch die Weiterfahrt verlangte, daß seinem Drängen endlich nachgegeben werden mußte.

Der Aufbruch nach Jerusalem erfolgte Mitte Mai 1099, und die Strecke dahin wurde ohne Unfälle zurückgelegt. Schon nach drei Wochen langte das Heer vor der heiligen Stadt an, die im letzten Sommer aus den Händen der Seldschuken wieder in die Macht des Sultans von Aegypten übergegangen war. Der erste Sturm mißlang. Es mußten vor Allem Belagerungsmaschinen hergestellt werden, und während man an diesen arbeitete, wurde auch, um die Hilfe des Himmels zu erflehen, eine feierliche Procession um die heilige Stadt veranstaltet. Die Stadt fiel am 15. Juli. Der Einnahme folgte zunächst, wie auch in den anderen Städten, ein gewaltiges Blutbad. Hierauf wurde mit Andacht das heilige Grab besucht. Das letztere war, da zur Befreiung der heiligen Stätte der Zug unternommen wurde, ebenso natürlich, als das erstere für uns befremdlich ist. Es darf indessen nicht übersehen werden, daß die Sitten der damaligen Zeit von den unserigen weit verschieden waren. Die Tödtung der feindlichen Bewohner einer Stadt erschien gewissermaßen als Fortsetzung des Kampfes, und Schonung der Saracenen war hier um so weniger zu erwarten, je mehr die Christen und besonders auch die Kreuzfahrer selbst deren Grausamkeit bereits erfahren hatten. Endlich wurde, wie schon im Art. Jerusalem, christliches Königreich, VI, 1335, dargelegt ist, eine neue Herrschaft eingerichtet. Doch war die Aufgabe noch nicht ganz vollendet. Der Sultan von Aegypten wollte sich das Nachbarland nicht wegnehmen lassen und rückte mit einer gewaltigen Heeresmacht heran; allein die Schlacht von Ascalon am 12. August entschied gegen ihn. Das neu gegründete Reich Jerusalem war gerettet, und die Kreuzfahrer traten nun, so weit sie nicht im heiligen Lande blieben, die Rückreise an. (Vgl. H. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges, 2. Aufl. Leipzig 1881; H. Hagenmeyer, Peter der Eremit, Leipzig 1879; B. Kugler, Albert von Aachen, Leipzig 1885.)

Das Unternehmen hatte wohl ungeheure Opfer an Gut und Blut gekostet. Mehrere Hunderttausende mußten ihr Leben dahingeben. Es wurden aber auch große Erfolge errungen. Etwa ein Drittheil von Kleinasien kam wieder unter die Herrschaft von Constantinopel. Der Sultan Kilidsch Arslan war von Nicäa nach Iconium zurückgedrängt. Der westliche Theil von Syrien und Palästina gehörte den Abendländern; ebenso hatten diese am Euphrat festen Fuß gefaßt. Sollten indessen die Eroberungen behauptet werden, so waren noch weitere Streiter in den Osten zu senden. Die Abendländer waren nicht bloß durch die Türken, sondern zum Theil auch durch die Griechen bedroht. Kaiser Alexius sandte noch 1099 Heer und Flotte aus, um den Normannen Antiochien zu entreißen. Urban II. forderte daher zu einem neuen Zuge auf, und als er am 29. Juli 1099 starb, noch ehe die Kunde von der Einnahme Jerusalems zu ihm gelangt war, setzte sein Nachfolger Paschalis II. die Bemühungen fort. Der Aufruf fand wiederum reichliches Gehör. Die Städte Pisa, Genua und Venedig sandten 1099 und 1100 Flotten ab. Hunderttausende nahmen in der Lombardei, in Frankreich und Deutschland das Kreuz, unter ihnen der Erzbischof Anselm von Mailand, der Herzog Wilhelm von Aquitanien,

der Herzog Stephan von Burgund, der Graf Wilhelm von Nevers, der Herzog Welf IV. von Bayern, die Markgräfin Ida von Oesterreich. Die Masse stand der des ersten Kreuzzuges nicht viel nach. Auch gebrach es nicht an Begeisterung; die Siegeshoffnung war nur zu groß. Indem man sich allzu sicher fühlte, ließ man es an der erforderlichen Vorsicht und Klugheit fehlen, und so schlug die Stimmung bei Unfällen zu leicht in das Gegentheil um. Dazu verfolgte das Heer ein allzu hohes, fast abenteuerliches Ziel, und die Folge blieb nicht aus. Als die meisten Schaaren, nachdem einige schon auf dem Durchzug durch das in Europa gelegene Gebiet des byzantinischen Reiches Kämpfe bestanden und Unfälle erlitten hatten, im Frühjahr 1101 in Kleinasien angekommen waren, wurde beschlossen, die Fesseln Boemunds zu sprengen, der im Sommer 1100 in die Gefangenschaft des Emirs Ibn Danischmend von Siwas (Sebaste) gerathen war, und dann auf Bagdad loszusteuern: der Islam sollte in seinem Centrum vernichtet werden. Dieses Unternehmen war indessen bei der gewaltigen Entfernung Bagdads völlig aussichtslos, und auch jenes andere Ziel wurde nicht erreicht. Das Heer eroberte wohl das feste Ancyra und überließ die Stadt dem Kaiser von Constantinopel. In der Nähe des Halys stieß es aber auf bedeutende saracenische Streitkräfte, und da es außer Stande war, dem Andrang zu widerstehen, löste es sich auf. Die Fürsten und Ritter suchten ihr Heil in schneller Flucht; die Anderen wurden großentheils erschlagen. Das zweite, hauptsächlich aus Aquitaniern und Deutschen bestehende Heer, das etwas später kam und von Ancyra aus, wo es wahrscheinlich jenes Unglück erfuhr, sich südwärts wandte, wurde in der zweiten Hälfte des August, nachdem es schon bisher viel gelitten, bei Heraklea fast völlig aufgerieben. Nur ein kleiner Theil rettete sich nach Antiochien, namentlich die Herzoge Wilhelm und Welf. Dort war eine Verstärkung in hohem Grade willkommen, da noch manche Stadt für das Fürstenthum zu erobern und zugleich die Angriffe der Feinde abzuwehren waren. Um weitere Hilfe zu erlangen, begab sich Boemund, der durch den armenischen Fürsten Gogh Wasil im Sommer 1103 aus der Gefangenschaft losgekauft worden war, sogar selbst nach Europa und brachte 1107 eine Flotte und ein Heer von 34 000 Mann zusammen, ohne freilich mit ihnen etwas auszurichten, indem der Krieg, den er gegen Constantinopel eröffnete, anstatt die Truppen gegen die Saracenen zu führen, mit einem demüthigenden Frieden endigte. In derselben Zeit segelten 10 000 Norweger unter Führung des jungen Königs Sigurd nach Palästina ab und betheiligten sich nach ihrer Ankunft an der Eroberung von Sidon. Ebenso fehlte es auch später nicht an kleinerem Zuzug. Ein größeres Heer zog aber erst wieder in den Osten, als dort über die Christen eine bedeutende Katastrophe hereinbrach.

2. Im J. 1127 gelangte die Herrschaft zu Mosul in die Hände von Imadeddin-Zenki. Voll von Thatkraft und Unternehmungsgeist, suchte derselbe sofort die benachbarten kleinen Emirate sich zu unterwerfen, und nachdem ihm dieses gelungen, griff er das Gebiet der Christen an. Gegen Ende des Jahres 1144 gerieth Edessa in seine Gewalt. Der Fall der Stadt, der östlichen Vormauer der Abendländer, drohte noch weitere Verluste nach sich zu ziehen. Zunächst war Antiochien gefährdet, und zur Abwendung des Unglücks wurde das Abendland alsbald um Hilfe angegangen. Der Bischof Hugo von Gabula trug die Angelegenheit im November 1145 dem Papste Eugen III. vor, und schon am 1. December d. J. erließ dieser einen Aufruf an die abendländische Christenheit, besonders an Frankreich. Gleichzeitig wurde die Sache auch hier in's Auge gefaßt. Der König Ludwig VII. erklärte schon an Weihnachten 1145 auf dem Reichstag von Bourges, er wolle zur Sühne für die Verbrennung der Stadt Vitry und um das Gelübde seines verstorbenen Bruders zu lösen, das Kreuz nehmen, und lud die Großen ein, seinem Beispiele zu folgen. Die Eröffnung rief ebenso Staunen als Widerspruch hervor. Sowohl die Lage des Reiches als die Jugend des Königs gab zu Bedenken Anlaß. Die Angelegenheit wurde demgemäß auf den Reichstag von Vezelay an Ostern 1146 vertagt. Zuvor sollte der Rath des hl. Bernhard eingeholt werden, und da dieser selbst auf das Oberhaupt der Kirche verwies, wurde die Entscheidung dem Papste übertragen. Eugen III. konnte das Vorhaben nur billigen, und indem er sein Decembermanifest am 1. März 1146 erneuerte, ernannte er zugleich den Abt von Clairvaux, seinen Lehrer, zum Kreuzprediger. Bernhard begann seine Aufgabe zu Vezelay, und sein Wort wirkte, unterstützt durch das Beispiel des Königs, so mächtig, daß die Kreuze, die er mitgebracht, nicht genügten, und daß er noch neue aus seinen Kleidern schneiden mußte. Dann predigte er mit gleichem Erfolge an anderen Orten in Frankreich und hernach in Deutschland. Die Begeisterung hatte in Bälde auch dieses Land ergriffen. Sie veranlaßte aber am Rhein wieder heftige Judenverfolgungen; selbst ein Mönch Rudolf nährte die unreine Leidenschaft, und von dem Erzbischof von Mainz um Rath und Hilfe angegangen, suchte Bernhard dem Treiben zuerst schriftlich, zuletzt persönlich Einhalt zu thun. Dabei sollte auch der deutsche König für das Unternehmen gewonnen werden. Die Ueberredung war nicht gar leicht. In Frankfurt, wo die erste Begegnung stattfand, lautete die Antwort entschieden ablehnend. Bernhard wollte, an einem Erfolg verzweifelnd, bereits wieder in die Heimat zurückgehen, ließ sich jedoch durch den Bischof von Konstanz bestimmen, einstweilen in seinem Sprengel das Kreuz zu predigen und auf dem Reichstag zu Speier an Weihnachten 1146 den Versuch zu erneuern. Konrad III. war von seiner frühern Haltung inzwischen etwas zurückgekommen. Er er-

klärte zunächst, das Gelübde nicht ohne vorhergehende Berathung mit seinen Fürsten ablegen zu können. Als Bernhard aber in einer Predigt unerwartet eindringliche Worte an ihn richtete, wurde sein Herz sofort erweicht und seinem Beispiele folgten viele Große, insbesondere sein Neffe, der Herzog Friedrich von Schwaben, der spätere Kaiser. Bernhard rief noch weitere Kreise auf, und im Ganzen nahmen wieder mehrere Hunderttausende das Kreuz. Konrad hatte allein 70 000 geharnischte Ritter um sich; dazu kamen noch leichte Reiterei, Fußtruppen und Troß. Eine gleiche Zahl schaarte sich um den König von Frankreich. Endlich betheiligten sich noch Schaaren von Niederdeutschen, Engländern und Provençalen, und sie gingen von der Heimat aus zur See nach Syrien, während die Hauptheere den Landweg wählten.

Die Deutschen brachen im Mai 1147 von Regensburg aus auf. Die Franzosen traten zur Fahrt ein paar Wochen später in Metz zusammen. Die Schwierigkeiten begannen an der griechischen Grenze. Manuel, der damals den Thron von Constantinopel innehatte, war zwar mit Konrad III. verschwägert; die Kaiserin Irene und die Königin Gertrud waren Schwestern, Töchter des Grafen von Sulzbach. Trotz dieser Verwandtschaft flößte ihm aber die Bewegung Besorgniß ein, und dieß um so mehr, weil ein abendländischer Fürst, der König Roger von Sicilien, eben damals einen Krieg gegen ihn führte. Manuel suchte sich daher auf alle Fälle zu sichern und verlangte von den Kreuzfahrern nicht bloß die Zusage, daß an seinen Unterthanen keine Gewalt verübt, sondern Entschädigung gewährt würde; er forderte gleich seinem Großvater Alexius von den Großen auch das Gelöbniß, alle ehemals griechischen Gebiete nach ihrer Eroberung ihm zu überliefern. Darob kam es zu ernstlichen Auseinandersetzungen. Das erste Versprechen wurde zwar gegeben; die andere Forderung wurde dagegen abgelehnt, und die Folge war Mißstimmung zwischen den Theilen, auf deren Einvernehmen so viel ankam. Dazu erlaubte sich das niedere Volk, als ihm die Mittel ausgingen, Raub und Plünderung. Manuel bot zum Schutz der Seinigen daher Truppen auf, und bei Adrianopel kam es zu einem blutigen Zusammenstoß. Vor Constantinopel drohten neue Conflicte, und wenn sie im Ganzen noch leidlich vorübergingen, so brach in Kleinasien rasch ein schweres Unglück über die Deutschen herein. Das Heer verlangte, ohne auf die Franzosen zu warten, sofort nach Edessa zu ziehen, um den Zug zu beschleunigen. Konrad beschloß in Nicäa, das Heer zu theilen. Er wollte mit den Rittern quer durch Kleinasien ziehen, das niedere Volk sollte den zwar längern, aber ungefährlichern und leichtern Weg entlang der Meeresküste machen. Das Hauptheer kam bis Doryläum, als ihm seldschukische Reiterschaaren entgegentraten. Da der Anprall nach wiederholten Versuchen nicht aufgehalten werden konnte, wurde der Rückzug beschlossen, und bei dem Andrängen der Feinde gab es eine wilde Flucht. Dazu gesellten sich Hunger und Krankheit, und so starben Viele schon unterwegs. In Nicäa, wo man endlich Halt machen konnte, erlagen infolge des Mangels und der Anstrengung noch gegen 30 000. Kein besseres Schicksal hatte die andere Schaar. Diese war, da der Vorschlag des Königs nur ungenügend angenommen worden war, schon zu klein, etwa 15 000 Mann stark, um stärkere Angriffe bestehen zu können, und erlitt zunächst bei Laodicea am Lykus eine Niederlage. An der Küste von Pamphylien wurde sie im Februar 1148 in der Hauptsache aufgerieben. Nur ein kleiner Rest entkam nach Syrien, darunter der Bischof Otto von Freising, ein Halbbruder des Königs. Den Franzosen endlich ging es ebenfalls nicht viel anders. Sie trafen mit den Ueberresten des deutschen Heeres in Nicäa zusammen, und die beiden Könige beschlossen, die weitere Fahrt vereint zu machen. Der Weg sollte in der Nähe der Meeresküste durch den Westen und den Süden von Kleinasien genommen werden. Die Verbindung dauerte indessen nicht lange. Erkrankt, nahm Konrad in Ephesus die Einladung seines Schwagers an, zu seiner Erholung sich einstweilen nach Constantinopel zu begeben, und mit dem König gingen auch seine Truppen dorthin. Die Franzosen zogen noch eine Strecke glücklich vorwärts. Beim Uebergang über das Kadmusgebirge richteten aber die Seldschuken ein großes Blutbad unter ihnen an. In Attalia, an der Küste von Pamphylien, wurde beschlossen, die letzte Strecke bis Syrien zu Wasser zurückzulegen. Da aber die Schiffe, welche geliefert wurden, nur die Großen faßten, mußten die Uebrigen zu Land weiterziehen, und sie endeten theils durch die Pfeile der Türken, theils durch die Tücke und Habgier der Griechen. In Jerusalem trafen die beiden Könige mit dem Reste ihrer Heere endlich wieder zusammen. Konrad wählte von Constantinopel nach Accon den Weg zu Wasser. König Balduin III. von Jerusalem bestimmte sie zu einem Feldzug gegen Damascus. Im Sommer 1148 rückte ein Heer von 50 000 Mann dahin ab. Bei demselben befanden sich ohne Zweifel auch viele von den drei Schaaren, die, wie oben gesagt, von Haus aus sich für den Seeweg entschieden hatten. Dieselben waren ebenfalls in der letzten Zeit in Palästina angekommen. Ihre Fahrt hatte sich dadurch verzögert, daß sie dem König Alfons von Portugal zur Eroberung Lissabons verholfen hatten (21. October 1147). Die Belagerung von Damascus aber führte zu keinem Ziel, und als nach einiger Zeit die Nachricht einlief, daß die Söhne Zenki's, Seiffedin Ghazi und Nureddin, zum Entsatz heranzögen, beschlossen die Jerusalemiten oder Pullanen, wie man die Nachkommen der Kreuzfahrer im Osten nannte, sie aufzugeben. Um auch die beiden Pilgerkönige für den Plan zu gewinnen, wurden sie durch falsche Vorspiegelungen zum Angriff auf einer Seite bewogen, wo der Stadt noch schwerer beizukommen war. Da das Heer nicht einmal sich länger

halten konnte, wurde am 28. Juli der Rückzug angetreten. Gleich diesem Unternehmen scheiterte an der Theilnahmlosigkeit der Pullanen auch der Angriff auf Ascalon, der hernach unternommen wurde. Konrad trat am 8. September 1148 die Heimreise an. Ludwig verließ Jerusalem an Ostern 1149. (Vgl. Histor. Jahrb. 1887, 391—429 und die S. 391 verzeichnete weitere neuere Literatur.)

Der Kreuzzug war also vollständig mißglückt. Nur die Entreißung Lissabons aus den Händen der Mauren kann als Erfolg desselben gelten. Frankreich fühlte sich gleichwohl nicht entmuthigt. Sofort erhob sich das Verlangen nach einem neuen Zug, und da die Hauptschuld an dem eingetretenen Unglück die Griechen zu treffen schien, sollte bei der Gelegenheit diesen die verdiente Züchtigung zu Theil werden. Der Plan hatte die Billigung des ersten Rathgebers des Königs, des Abtes Suger von St. Denys, der selbst nach Kräften rüstete. Bei einer Berathung, zu welcher zahlreiche Barone und Prälaten 1150 zu Chartres zusammentraten, wurde der hl. Bernhard zum Heerführer gewählt. Mit dem Abt Suger, der am 13. Januar 1151 starb, ging indessen dieß Unternehmen im Wesentlichen zu Grabe. Die Saracenen hatten so in der nächsten Zeit vom Abendland nichts Größeres zu befürchten. Durch den kläglichen Ausgang des letzten Unternehmens war ihr Muth überdieß erhöht, ihre Eroberungslust gereizt worden. Sie setzten daher ihre Angriffe eifrig fort, und in kurzer Zeit fiel ihnen die Grafschaft Edessa gänzlich anheim. Jerusalem erhielt sich zwar noch einige Zeit trotz der schwierigen Verhältnisse, welche für das Königreich eintraten. Aber in Saladin erwuchs ihm allmälig ein Gegner, dessen Macht es auf die Dauer nicht sollte widerstehen können. (Vgl. d. Art. Jerusalem oben VI, 1341.)

3. Bei der drohenden Gefahr suchte der Osten bald die Hilfe des Abendlandes nach. Schon König Amalrich schickte 1169 Gesandte dahin ab. Ebenso erschienen Abgesandte aus Palästina auf der Lateransynode 1179 und auf der Synode von Verona 1184, unter ihnen der Erzbischof Wilhelm von Tyrus, der Geschichtschreiber der Kreuzzüge. Andererseits ließ man im Westen selbst das heilige Land nicht außer Augen. Die Päpste Alexander III. und Lucius III. gaben den Gesandten Empfehlungsschreiben an die abendländischen Fürsten, namentlich an die Könige von Frankreich und England, und beide gestatteten die Kreuzpredigt in ihren Ländern. Heinrich II. von England hinterlegte in Jerusalem auch einen beträchtlichen Schatz für die Bedürfnisse des heiligen Landes. Zu einer größern That aber raffte sich das Abendland erst wieder auf, als die Schreckensnachricht einlief, daß Saladin die christliche Streitmacht in der Schlacht von Hattin bei Tiberias vernichtet und die Stadt sowie fast das ganze Königreich Jerusalem sich unterworfen habe. Papst Gregor VIII. erließ sofort einen allgemeinen Aufruf an die Christenheit, und als er nach wenigen Wochen starb, setzte Clemens III. die Bemühungen fort. Der Hilferuf fand den kräftigsten Widerhall von Italien bis nach Dänemark und Norwegen, und es kam zu einer Erhebung, welche der unter Urban II. nicht bloß ebenbürtig war, sondern sie theilweise noch überragte. Die italienischen Seestädte und König Wilhelm von Sicilien sandten alsbald Schiffe in den Osten. Die größten Massen aber sammelten sich in Frankreich, England und Deutschland; die Führung der Kreuzheere übernahmen die Monarchen der Länder. Um sich dem Unternehmen widmen zu können, reichten sich die Könige von England und Frankreich am 21. Januar 1188 unter der alten Ulme bei Gisors, an der Grenze Frankreichs und der Normandie, die Hand zum Frieden. Um reichliche Mittel aufzubringen, wurde auf den Synoden von le Mans, Geddington und Paris, welche sie hernach beriefen, beschlossen, daß jeder Gläubige den zehnten Theil von seinem Einkommen und seinem beweglichen Eigenthum für das heilige Land zu opfern habe. Ausgenommen sollten von dem Saladinszehnten, wie man die Beisteuer nannte, nur wenige Gegenstände und wenige Personen sein, hauptsächlich die Kreuzfahrer selbst. Gleiche Regsamkeit zeigte sich in dem dritten Land, bei den Deutschen, und da zwischen den beiden anderen Nationen bald wieder ein Streit ausbrach, sollten diese die Kreuzfahrt zuerst antreten.

Der Anfang wurde in Deutschland auf dem Reichstag von Straßburg im December 1187 gemacht, und der Bischof von Straßburg hatte das Verdienst, die Herzen gerührt zu haben, während sie bei den Reden der päpstlichen Legaten kalt geblieben waren. An 500 Ritter und eine große Menge Volkes nahmen das Kreuz. Kaiser Friedrich I. zeigte sich so ergriffen, daß er die Thränen nicht zurückhielt. Seine Bereitwilligkeit aber erklärte er erst auf dem Reichstag von Mainz im Frühjahr 1188, nachdem der Erzbischof Philipp von Köln inzwischen sich ihm unterworfen hatte und damit die Hindernisse gehoben waren, welche ihm früher nicht gestatteten, das Reich zu verlassen. Der Schritt machte solchen Eindruck, daß sämmtliche Anwesende, 13 000 an der Zahl, unter ihnen 4000 auserlesene Ritter, dem Beispiele folgten. Das Unternehmen war damit gesichert. Friedrich erlaubte jedoch nicht jedem ohne Weiteres die Theilnahme. Da die Erfahrung deutlich gezeigt hatte, daß unbemittelte und im Kriegshandwerk ungeübte Leute dem Unternehmen nur hinderlich waren, wurde von jedem Theilnehmer der Besitz von wenigstens drei Mark Silber verlangt. Um leichtere und sichere Fahrt und Verpflegung zu erhalten, wurden ferner Verbindungen mit den Fürsten angeknüpft, durch deren Länder der Zug gehen sollte. Es gingen Gesandte nach Ungarn, Serbien, Constantinopel und an den Sultan Kilidsch Arslan II. von Iconium ab. Auch zu Saladin trat der Kaiser in Beziehung. Derselbe wurde aufgefordert, das Königreich Jerusalem zu räumen, das heilige Kreuz herauszugeben, welches bei Hattin in seine Hände ge-

fallen war, und für die im letzten Krieg umgekommenen Christen Genugthuung zu leisten. Der Aufforderung wurde nicht entsprochen. Saladin verlangte im Gegentheil seinerseits, daß ihm die syrischen Städte überliefert würden, die noch im Besitze der Christen waren, und so wurde ihm der Krieg erklärt. Das Heer, etwa 100 000 Mann stark, setzte sich Anfangs Mai 1189 von Regensburg aus in Bewegung, und bei den Vorsichtsmaßregeln, die ergriffen worden waren, konnte man sich den besten Erfolg versprechen. Die Dinge wandten sich auch so gleichwohl bald zum Schlimmen. Der Kaiser Isaac Angelus, der seit 1185 den Thron von Constantinopel einnahm, hegte gegen die Unternehmung nicht bloß einen Argwohn, wie die Komnenen, sondern war ihr geradezu abgeneigt. Das politische Interesse schien ihm gegenüber dem Sultan von Iconium sogar eine Annäherung an Saladin zu gebieten; 1189 schloß er mit demselben ein förmliches Bündniß, und eine der Verpflichtungen, die er übernahm, ging dahin, er wolle den Marsch des Kreuzheeres nach Möglichkeit hindern. Unter diesen Umständen war der Durchzug durch das byzantinische Reich mit großen Schwierigkeiten verbunden. Nachdem diese aber glücklich überwunden und Isaac Angelus zuletzt zu einem Friedensvertrag vermocht worden war, begannen neue Mühseligkeiten in Kleinasien. Von Philadelphia an waren türkische Angriffe abzuwehren. In Iconium hatten sich ferner die Verhältnisse in der letzten Zeit zu Ungunsten der Kreuzfahrer geändert. Der mit Friedrich befreundete Sultan Kilidsch Arslan hatte sein Reich unter seine Söhne getheilt. Die Herrschaft über Iconium war Kutbeddin zugefallen, und da derselbe ein Schwiegersohn Saladins war, so ließ sich seine Haltung voraussehen. Dazu stellte sich in dem vielfach verwüsteten Land Mangel ein; der größte Theil der Pferde ging bald verloren. Begeisterung und Ausdauer führten zwar auch hier zum Ziel. Die Stadt Iconium wurde genommen, der Sultan bequemte sich zum Frieden. Das Heer kam glücklich weiter bis in die Nähe von Seleucia in Isaurien. Hier aber erlitt es den schwersten Schlag, indem es seinen kaiserlichen Führer verlor. Friedrich fand am 9. Juni 1190 in den Wellen des Flusses Salef, des alten Kalykadnus, den Tod, sei es, daß er in demselben ein Bad nehmen, sei es, daß er über ihn setzen wollte. Der Verlust bedeutete fast die Auflösung des Heeres. Viele traten entmuthigt den Rückweg an, und die Zahl derjenigen, welche unter Führung des Sohnes des Kaisers, des Herzogs Friedrich von Schwaben, weiter zogen, verringerte sich bald in erheblichem Maße, theils durch die Angriffe der Truppen Saladins, theils durch die Pest, welche in Antiochien unter ihnen ausbrach. Nur ein unbedeutender Rest langte im Herbst 1190 vor der Stadt Accon an, die vor Allem für das Königreich Jerusalem wieder gewonnen werden sollte. Doch beschränkte sich die Unterstützung der Deutschen bei dem Unternehmen nicht auf jene Zahl; andere kleinere Schaaren waren auf dem Seeweg schon das Jahr zuvor daselbst eingetroffen. (Vgl. Forschungen zur deutschen Geschichte 1870, 1—87.)

Die Hauptheere der Franzosen und Engländer setzten sich 1190 in Bewegung, nachdem einzelne Schaaren vorausgegangen waren. Sie wollten die Fahrt vereint machen und überwinterten in Messina. Allein die Eintracht hielt nicht lange an. Schon im Winterquartier kam es zwischen den beiden Königen, Philipp August und Richard Löwenherz, welch letzterer während der Vorbereitung zum Kreuzzug 1189 seinem Vater Heinrich II. gefolgt war, zu Mißhelligkeiten, und der Zwiespalt wurde durch Händel, welche zwischen den Sicilianern und Kreuzfahrern ausbrachen, noch gesteigert. Unter diesen Umständen wurde die weitere Strecke von den beiden Heeren im Frühjahr getrennt zurückgelegt. Die Franzosen brachen zuerst auf. Die Engländer wurden durch eigenthümliche Verhältnisse auf der Ueberfahrt veranlaßt, zunächst von Cypern Besitz zu ergreifen, das damals der Komnene Isaac beherrschte. (Vgl. de Mas-Latrie, Histoire de l'île de Chypre sous le règne des princes de la maison de Lusignan, 3 vols., Paris 1861.) Doch langten auch sie bereits am 8. Juni vor Accon an, und die Verstärkung der christlichen Streitkräfte machte sich daselbst bald geltend. Der Kampf um die Stadt tobte schon zwei Jahre, und die Christen hatten in dieser Zeit Unsägliches gelitten. Daß sie nicht aufgerieben wurden, verdankten sie nebst ihrer ausdauernden Tapferkeit hauptsächlich dem stetigen Zufluß von neuen Pilgern. Am 12. Juli endlich öffnete die Stadt die Thore. Der Sieg wurde aber leider nicht entsprechend verfolgt. Nicht wenige Pilger traten die Rückreise an, weil sie bei der Vertheilung der Beute von den Franzosen und Engländern unter Führung ihrer Könige sich benachtheiligt fanden, unter Umständen auch noch schimpflichen Beleidigungen sich ausgesetzt sahen. Zu letzteren gehörte der Herzog Leopold von Oesterreich, der, weil er außer Stande war, Kaiser Friedrich zu begleiten, die Kreuzfahrt etwas später angetreten hatte. Auch Philipp August schiffte mit einem Theil seines Heeres sich frühzeitig ein (31. Juli). Der Weggang hatte zwar insofern nicht viel zu bedeuten, als mit ihm der Zwiespalt unter den Pilgerkönigen aufhörte und das Kreuzheer nunmehr eine einheitliche Führung erhielt. Der König von England war indessen der Aufgabe, die ihm zufiel, in keiner Weise gewachsen. Er war wohl ein muthiger und tapferer Krieger sonder Gleichen, aber kein Feldherr, und so wurde nichts Größeres mehr erreicht. Zweimal wurde ein Zug gegen Jerusalem angetreten, beidemal aber, bevor die Stadt erreicht wurde, bei dem Wankelmuth und der Unbeständigkeit Richards wieder aufgegeben. Die heilige Stadt blieb demgemäß, als der König am 1. September 1192, sechs Wochen vor seiner Abreise, mit Saladin ein Abkommen traf, in den

Händen der Muselmänner. Die Christen erhielten nur freien Zutritt zu ihr als Pilger. Vom Königreich Jerusalem verblieb ihnen bloß der Küstenstrich von Joppe bis Tyrus, und dieses Wenige wurde ihnen nur auf die Dauer von drei Jahren zugestanden; denn nur so lange sollte der Waffenstillstand gelten, der geschlossen wurde.

Bei dieser kurzen Frist mußte man im Abendlande sofort auf weitere Hilfe bedacht sein, und da Saladin, der furchtbare Gegner der Christen, im Frühjahre 1193 starb und seine Macht durch Theilung seines Reiches sich verringerte, so konnte man von einer neuen Unternehmung sich bessern Erfolg versprechen. Außer Papst Cölestin III. ließ sich insbesondere Kaiser Heinrich VI. die Sache angelegen sein. Im Winter 1196 auf 1197 ging ein beträchtliches deutsches Heer nach dem Osten ab. Der Anfang war zwar nicht glücklich. Der Krieg wurde begonnen, bevor die Hauptmasse in Palästina eingetroffen war, und unter diesen Umständen gelang es dem Sultan Almelik Aladil, Joppe zu erstürmen und die Stadt zu zerstören. Doch wandte sich das Blatt in Bälde. Bei Sidon wurden die Saracenen geschlagen, und darauf fiel den Christen die Stadt Beirut anheim. Der Gewinn war bedeutend, indem durch ihn die Verbindung zwischen dem Königreich Jerusalem und den Fürstenthümern Tripolis und Antiochien wieder hergestellt wurde. Er ist aber auch der einzige Erfolg des sogen. deutschen Kreuzzuges. Als kurz darauf die Nachricht von dem Tod des Kaisers (28. September 1197) eintraf, sehnten sich die Kreuzfahrer nach der Heimat zurück, und als das Unternehmen gegen die Burg Turon bei Tyrus, hauptsächlich infolge eingetretener Zwietracht, im Februar 1198 ein unrühmliches Ende nahm, traten die meisten Pilger sofort die Rückreise an. König Amalrich II. ward dadurch genöthigt, mit den Gegnern Verhandlungen anzuknüpfen, und es kam ein Waffenstillstand auf sechs Jahre zum Abschluß.

4. Das Abendland konnte sich in die Lage noch nicht finden. Die heiligen Stätten, das war der allgemeine Gedanke, durften nicht in den Händen der Ungläubigen bleiben. Innocenz III., der damals den römischen Stuhl bestiegen hatte, betrieb daher eine neue Erhebung. Zahllose Schreiben ergingen nach allen Seiten hin. Geistliche und Laien sollten das Unternehmen mit Gaben unterstützen; der Papst selbst versprach, dazu den zehnten Theil seines Einkommens zu verwenden. Zahlreiche Kreuzprediger unterstützten den Aufruf; den ersten Rang unter denselben nimmt der Pfarrer Fulco von Neuilly bei Paris ein, aus dessen Hand nach und nach gegen 200 000 Personen das Kreuz empfangen haben sollen. Bemerkenswerthen Anklang fand auch der Cistercienser Martin, Abt des Klosters Paris bei Colmar, der im Elsaß und in den anstoßenden Ländern wirkte. Entscheidend aber war der Erfolg, den Fulco im Spätherbst 1199 bei einem Turnier im Schloß Ecry im Ardenner Wald erzielte. Indem die Veranstalter der Festlichkeit, die Grafen Theobald von der Champagne und Ludwig von Blois und Chartres, das Kreuz nahmen, folgten nicht bloß viele der anwesenden Ritter, sondern das Beispiel wirkte auch in weiteren Kreisen ermuthigend. Unter den Theilnehmern seien noch erwähnt der Graf Balduin von Flandern mit seinen Brüdern Eustach und Heinrich, der Graf Simon von Montfort und Gottfried von Villehardouin, Marschall des Grafen von Champagne und Geschichtschreiber des folgenden Zuges (Conquête de Constantinople, neueste Ausgabe von N. de Wailly 1882). Im folgenden Jahre wurden bereits Berathungen über die Fahrt gepflogen. Zum Heerführer wurde der Graf Theobald gewählt, und es ward zunächst ein Angriff auf Aegypten beschlossen. Wegen Beischaffung der zur Ueberfahrt erforderlichen Schiffe trat man 1201 mit Venedig in Verbindung. Man kam überein, die Seestadt solle gegen die in vier Raten zu bezahlende Summe von 85 000 Mark Silber (etwa 3 400 000 Mark nach heutigem Geld) bis Ende April 1202 für 4500 Ritter, 9000 Knappen und 20 000 Mann Fußvolk die nöthigen Schiffe liefern, die Verpflegung des Heeres auf ein Jahr übernehmen und ihrerseits 50 Galeeren stellen; die Eroberungen sollten getheilt, der Vertrag dem Papst zur Genehmigung vorgelegt werden. Die Einleitung war damit getroffen. Der Zug erhielt aber eine ganz andere Richtung, als von den Kreuzfahrern beabsichtigt war. Der greise, bereits neunzigjährige, aber noch jugendlich frische Doge Heinrich Dandolo, der damals an der Spitze der Republik Venedig stand, gedachte das Kreuzheer wahrscheinlich von Anfang an gelegentlich zu einer andern Unternehmung, vielleicht selbst zu einem Angriff auf Constantinopel zu benutzen. Die Venetianer erhoben wenigstens sofort Einsprache, als Innocenz den abgeschlossenen Vertrag nur unter der im andern Fall doch selbstverständlichen Bedingung annehmen wollte, daß keine Christen geschädigt würden. Sicher trieb auf Constantinopel hin ein Hilfegesuch, das eben damals von dort ausging. Der Sohn des Kaisers Isaac Angelus, der 1195 durch seinen Bruder Alexius gestürzt und geblendet worden war, floh im Sommer 1201 in's Abendland, um Unterstützung gegen den Thronräuber zu suchen. Er wandte sich zunächst nach Rom und von da nach Deutschland, da König Philipp von Schwaben dessen Schwester Irene zur Gattin hatte, und bei den Berathungen, die er im Winter 1201 auf 1202 mit seinem Schwager hielt, wurde zuerst der Wunsch laut, das Kreuzheer möge vor Allem den Kaiser Isaac wieder auf den Thron setzen. König Philipp nahm sich alsbald der Sache thätig an; er empfahl sie insbesondere dem Markgrafen Bonifaz von Montferrat, der kürzlich an Stelle des inzwischen verstorbenen Grafen von der Champagne zum Anführer des Kreuzheeres gewählt worden war. Indessen ging der Zug nicht sofort gegen Constantinopel. Die Venetianer verfolgten erst

noch nähere Interessen, und die Verhältnisse kamen ihrem Vorhaben entgegen. Da viele Pilger, theils aus Mißtrauen gegen die Lagunenstadt, theils aus anderen Gründen, einen andern Weg wählten, als er vereinbart worden war, so traf in Venedig nicht eine hinreichende Zahl ein, um die bedungene Summe bezahlen zu können. Fast die Hälfte, 34 000 Mark, blieb im Rückstand. Der Doge Dandolo stellte deßhalb den Antrag, die Summe aus der Beute zu bezahlen, welche die Kreuzfahrer im Kampfe gegen die Feinde der Lagunenstadt machen würden, vor Allem gegen die Stadt Zara in Dalmatien, die sich wiederholte räuberische Angriffe auf die venetianischen Schiffe hatte zu Schulden kommen lassen. Der Antrag stieß bei einem Theil unter Führung des Grafen von Montfort auf entschiedenen Widerspruch. Er wollte nicht gegen eine christliche Stadt kämpfen, gegen Zara um so weniger, als sie einem Fürsten gehörte, der selbst das Kreuz genommen hatte, dem König von Ungarn. Auch der Papst war dagegen und verbot den Angriff bei Strafe des Bannes. Die Mehrheit ging indessen auf den Antrag ein. Die Fahrt wurde im Herbst 1202 angetreten und Zara nach einigen Wochen erobert. Sofort erhoben sich zwar neue Schwierigkeiten. Die Kreuzfahrer verlangten nun baldige Abfahrt nach Aegypten, die Venetianer dagegen wollten bis Ostern 1203 bleiben, um sich den Besitz der Stadt zu sichern. Es kam selbst zu blutigen Streitigkeiten. Dazu rief auch die byzantinische Frage eine Entzweiung hervor. Der Prinz Alexius bot durch die Gesandten, welche jetzt in Zara eintrafen, für seine Restitution die Union mit der römischen Kirche an; er versprach den Kreuzfahrern weiter, außer dem Bedarf von Lebensmitteln, 200 000 Mark Silber, die Ausrüstung eines Heeres von 10 000 Mann, um sie ein Jahr lang im Kampfe gegen Aegypten zu unterstützen, endlich lebenslängliche Unterhaltung von 500 Mann zur Vertheidigung des heiligen Landes. Bei dem Gegensatz, in dem die Angelegenheit zu der Aufgabe des Kreuzzuges stand, konnte es nicht an Gegnern fehlen. Viele verließen das Heer und eilten für sich nach Palästina. Die Mehrheit glaubte aber die Sache des Prinzen unterstützen zu sollen, und sie beharrte auch bei ihrem Entschluß, als die Einsprache des Papstes kund wurde. Innocenz nahm zwar die Entschuldigung der Kreuzfahrer an, daß sie bei dem Unternehmen gegen Zara nur dem Drang der Umstände folgten, und löste den Bann, dem sie dadurch verfallen waren. Dagegen bestätigte er den Bann für die Venetianer, da sie wegen des Geschehenen keine Reue bezeigten, und verbot das beabsichtigte neue Unternehmen. Die Mahnung kam indessen zu spät. Der Prinz Alexius traf schon vor ihr persönlich in Zara ein, und der Zug gegen Constantinopel wurde endgültig beschlossen. Auch glaubte man das Verbot nicht streng nehmen zu müssen; man betrachtete es als eine Folge des Mißverhältnisses, das zwischen dem Papste und König Philipp, dem Eidam des Kaisers Isaac, bestand, und gab sich zugleich der Hoffnung hin, der Erfolg werde den apostolischen Stuhl zufrieden stellen. Die Flotte setzte sich demgemäß im Frühjahr 1203 gegen Constantinopel in Bewegung. Die Stadt leistete einige Wochen starken Widerstand; doch konnte Alexius III. sie nicht behaupten. Als sein Ausfall auf die Abendländer mißglückte, ergriff er die Flucht, und damit war die Sache entschieden. Isaac wurde auf's Neue zum Kaiser ausgerufen und sein Sohn als Alexius IV. zum Mitregenten gekrönt. Die Abendländer waren damit einverstanden, da der Kaiser den Vertrag bestätigte, den sein Sohn abgeschlossen hatte. Das Einvernehmen währte aber nur kurze Zeit. Da die versprochene Summe nur zur Hälfte aufgebracht wurde und Alexius weitere Zahlung als unmöglich verweigerte, kam es zum Bruch. Die Abendländer hatten es übrigens mit ihrem bisherigen Schützling nicht mehr lange zu thun. Im Anfang des Jahres 1204 brach in der Stadt eine Empörung aus; Nicolaus Kanabus sollte den Thron besteigen. In der That aber bemächtigte sich Alexius Dukas Murzuflus, ein entfernter Verwandter des Kaiserhauses, der Gewalt, und Isaac, schon länger krank, starb aus Furcht vor dem Usurpator; Alexius IV. und Kanabus wurden gewaltsam aus dem Leben geräumt. Der neue Herrscher wollte von Befriedigung der Abendländer noch weniger etwas wissen als seine Vorgänger, und so ging der Kampf weiter. Der Sieg verblieb den Abendländern. Am 12. April drangen sie in die Stadt, während Alexius V. sein Heil auf der Flucht suchte, und es entstand daselbst ein lateinisches Kaiserthum. Den Thron erhielt, als man am 9. Mai 1204 zur Wahl eines Herrschers schritt, der Graf Balduin von Flandern, dem bei seinem Tod 1206 sein Bruder Heinrich folgte. (Vgl. Tessier, Quatrième croisade. La diversion sur Zara et Constantinople, Paris 1884.)

Die Eroberung brachte, wie man sie im Uebrigen beurtheilen mochte, der Sache des heiligen Landes keinen Gewinn. Die Zahl der Pilger, welche, von dem Hauptheer sich abtrennend, Palästina erreichten, war nicht unbedeutend; sie war aber auch nicht so groß, daß mit ihnen etwas auszurichten gewesen wäre. Der König von Jerusalem schloß darum mit dem Sultan von Aegypten 1204 einen neuen Waffenstillstand. Innocenz III. setzte seine Bemühungen für das heilige Land fort, und es brachen während seines Pontificates noch einmal beträchtliche Schaaren gegen Osten auf. Aber es war ein Kreuzzug ganz eigener Art. Im J. 1212 trat ein Hirtenknabe Namens Stephan aus der Gegend von Vendome als Kreuzprediger für die Jugend auf. Er wollte seine Sendung nebst einem Brief an den König von Frankreich vom Heiland empfangen haben. Wunder, die er namentlich zu St. Denys gewirkt haben sollte, gaben seinen Worten hohes Ansehen. Zahlreiche Knaben schlossen sich ihm an, und indem der Vorgang an anderen Orten Frankreichs Nachahmung

fand, gewann die Schaar der jugendlichen Pilger einen erheblichen Umfang. Das Vorhaben stieß zwar bei den Verständigen, Eltern und Geistlichen, auf Widerspruch. Die Pariser Universität, vom König zu einem Gutachten aufgefordert, erklärte sich insbesondere dagegen, und die Kinder wurden ermahnt, zu ihren Eltern zurückzukehren. Viele gehorchten, aber viele beharrten auch. Die Masse des Volkes stand auf ihrer Seite, und den Knaben gesellten sich auf dem Zuge viele Erwachsene bei, Geistliche, Handwerker und Bauern, auch Mädchen und Frauen. Die Schaar, an deren Spitze Stephan stand, wuchs auf 30 000 an, wurde aber in Marseille das Opfer der Habgier zweier Kaufleute. Vertrauend auf deren Anerbieten, sie „um Gotteslohn" nach dem heiligen Land zu bringen, bestiegen die Pilger arglos sieben Schiffe, welche für sie in Bereitschaft gestellt wurden. Ein Theil kam in den Wellen des Mittelmeeres um, indem zwei Schiffe bei der Insel San Pietro in der Nähe von Sardinien scheiterten. Die Uebrigen wurden in Aegypten als Sklaven verkauft. Fast Alle bewahrten in der Knechtschaft unter den Muselmännern standhaft ihren Glauben. Die zwei Seelenverkäufer aber geriethen später in die Hände Friedrichs II. und erhielten durch diesen die verdiente Strafe. Der Bericht über das Endschicksal der französischen Pilgerkinder wurde neuerdings durch E. Winkelmann (Geschichte Kaiser Friedrichs II. 1863, 222) für eine Erdichtung erklärt, die Bedenken wurden aber durch R. Röhricht gehoben (Sybels Histor. Zeitschrift 1876, XXXVI, 5).

Die Schwärmerei theilte sich auch Deutschland mit, namentlich dem Niederrhein. Ein zehnjähriger Knabe Namens Nicolaus aus Köln erscheint hier an der Spitze der Bewegung. Zwanzigtausend schlossen sich ihm an, Knaben und Mädchen und Erwachsene beiderlei Geschlechtes, selbst feile Dirnen. Das heilige Land wurde aber durch sie ebensowenig gerettet als durch die Kinder Frankreichs. Viele erlagen dem Hunger und anderem Ungemach, schon ehe sie die Alpen erreichten; nicht Wenige kehrten um, als sie lombardischen Räubern in die Hände fielen. Immerhin kamen noch mehrere Tausende am 25. August nach Genua. Aus dem Gebiet der Stadt ausgewiesen, weil man eine Kriegslist und Gefahr hinter dem phantastischen Zug argwöhnte, zogen sie sofort durch Italien weiter bis nach Brindisi, wo sie durch den Bischof zur Umkehr bewogen wurden. Der Bischof soll das Ganze für einen Betrug von Nicolaus' Vater erkannt haben. Nur Wenige sahen indessen die Heimat wieder; die Meisten erlagen oder blieben in Italien. (Vgl. Hurter, Geschichte Papst Innocenz' III., II, 452—458; Des Essards, La croisade des enfants, Paris 1875.)

5. Innocenz III. ließ die Befreiung Jerusalems auch fortan nicht aus den Augen. Die Pilgerknaben, welche umkehrten, wurden von ihm nicht des Gelübdes entbunden, sondern erhielten nur *einen* Aufschub zu späterer Erfüllung. Im Frühjahr 1213 erging wieder ein eindringlicher Aufruf an die gesammte Christenheit. Kreuzprediger zogen in verschiedenen Ländern umher, in Frankreich namentlich Jacob von Vitry, im Nordwesten Deutschlands der Scholasticus Oliver von Köln; zahlreiche Personen nahmen das heilige Zeichen. Auf der Lateransynode 1215 wurden nähere Anordnungen für einen neuen Zug getroffen. Alle, welche das Kreuz genommen, sollten auf den 1. Juni 1217 bereit sein; diejenigen, welche den Seeweg wählen würden, zu dieser Zeit in Sicilien sich einfinden. Die Geistlichen sollten drei Jahre lang den zwanzigsten Theil ihrer kirchlichen Einkünfte für das heilige Land beitragen, der Papst mit den Cardinälen den zehnten Theil. Innocenz versprach außerdem von seinen Ersparnissen 30 000 Mark Silber zu geben u. s. w. Als er im folgenden Jahre starb, setzte Honorius III. die Anstrengungen fort. In der That zogen 1217 außer vielen kleineren Schaaren zwei größere Heere nach dem Osten, das eine unter Führung des Königs Andreas von Ungarn, das andere unter Führung der Herzoge Leopold VI. von Oesterreich und Otto von Meran. Beide segelten von Spalato aus nach Accon und vereinigten sich dort mit den Truppen der christlichen Fürsten des Ostens. Im Laufe des Spätherbstes wurden noch drei Züge in das Innere des Landes unternommen. Der eine ging an den Jordan und führte zur Erbeutung von Lebensmitteln und Kriegsmaterialien. Der zweite ging auf den Berg Tabor, der dritte gegen die Festung Beaufort. Beide letzteren waren erfolglos, und der Ausgang bestimmte den König von Ungarn, trotz des Bannes, den der Patriarch von Jerusalem über ihn verhängte, im Januar 1218 die Heimreise anzutreten. Der Ausfall, den die christlichen Streitkräfte dadurch erlitten, wurde indessen bald ergänzt. Im Frühjahr trafen unter Führung der Grafen von Holland und Wied die Niederländer und Friesen ein, nachdem sie unterwegs zum größern Theil zunächst den Portugiesen im Kampfe gegen die Mauren einige Unterstützung geliehen hatten, und nun wurde ein größeres Unternehmen beschlossen. Der schon wiederholt gefaßte Plan gegen Aegypten sollte endlich ausgeführt werden. Es war die Beredsamkeit des Kölner Scholasticus Oliver, welche für die Expedition den Ausschlag gab. Man begann mit einem Angriff auf die Festung Damiette, den Schlüssel des Landes. Der Hauptthurm derselben wurde nach gewaltiger Anstrengung bereits am 24. August genommen. Die weitere Belagerung zog sich indessen sehr in die Länge. Wiederholt gingen Schaaren von Kreuzfahrern ab, im Sommer auch die Oesterreicher unter Herzog Leopold. Die Lücken füllten sich jedoch stets wieder durch neuen Zuzug. Der Sultan Alkamil, der während der Belagerung Damiette's seinem Vater Aladil gefolgt war (1218), bequemte sich zuletzt zum Frieden. Den Christen wurden für den Fall des Abzuges das heilige Kreuz, das Königreich Jerusalem in den Grenzen vom

Jahre 1187, mit Ausnahme der Burgen Krak und Montroyal, und große Geldsummen angeboten. Der Antrag wurde indessen von der Mehrheit des Kreuzheeres abgelehnt, der Krieg fortgesetzt und die Stadt am 5. November 1219 endlich gewonnen. Die That rief in der Christenheit ebenso großen Jubel hervor, wie in der Welt der Muselmänner Bestürzung. Bereits schien es um den Islam am Nil geschehen und die Herrschaft des Kreuzes dort gesichert zu sein. Die Stimmung begreift sich. Die Christen hatten in Aegypten festen Fuß gefaßt. In Wahrheit war aber doch erst ein Schritt gethan; noch immer stand man einem mächtigen Reiche gegenüber, und es war fraglich, ob man den Kampf mit ihm bestehen könne. Zunächst war die Aussicht jedenfalls keine große. König Johann von Jerusalem begab sich bald nach Eroberung der Festung nach Syrien. Viele Kreuzfahrer traten die Heimreise an, und der Zuzug war ein spärlicher. Die Ritter warnten unter solchen Umständen vor einem Vorstoß. Der päpstliche Legat Pelagius betrieb aber die Offensive, und als im Frühjahr 1221 beträchtliche deutsche Heerhaufen eintrafen, wurde die Aufnahme derselben beschlossen, während der Sultan das Friedensanerbieten unter den früheren Bedingungen erneuerte. Das Unternehmen nahm einen unheilvollen Verlauf. Die Christen hatten nicht bloß mit einem starken Feind, sondern auch mit den Fluten des Nils zu kämpfen, und dieser doppelten Schwierigkeit zeigten sie sich nicht gewachsen. Bald mußten sie den Frieden erbitten, nachdem sie ihn zweimal zurückgewiesen. Er wurde ihnen am 30. August 1221 gewährt; die Bedingungen waren aber unter den veränderten Verhältnissen nicht mehr die früheren; sie erhielten nur freien Abzug und mußten dafür Aegypten und Damiette räumen. Der Friede galt auf acht Jahre. Innerhalb dieser Frist sollte er nur von einem gekrönten abendländischen König gekündigt werden dürfen, der nach dem heiligen Lande komme. (Vgl. Westdeutsche Zeitschrift für Gesch. u. Kunst VII, 235—270; Mittheilungen des Instituts f. österreichische Geschichtsforschung 1887, 188—218; 1888, 249—288; 414—447.)

Die Clausel wurde ohne Zweifel hauptsächlich mit Rücksicht auf den Kaiser beigefügt. Friedrich II. nahm bereits bei seiner Königskrönung in Aachen 1215 das Kreuz, kam aber trotz wiederholter päpstlicher Mahnung und trotz wiederholten Versprechens lange nicht zur Lösung des Gelübdes. Zuerst wurde er durch die Angelegenheiten Deutschlands, später, nach seiner Kaiserkrönung im Spätherbste 1220, durch die Angelegenheiten Siciliens in Anspruch genommen. Seit dem Verlust Damiette's wurde die Sache ernstlicher betrieben. Papst und Kaiser beschlossen im Frühjahr 1222 bei der Berathung zu Veroli, auf den kommenden Herbst im Interesse des heiligen Landes einen allgemeinen Congreß in Verona zu veranstalten. Da derselbe nicht zu Stande kam, indem Honorius durch Krankheit, Friedrich durch Geschäfte am Erscheinen verhindert war, traten Papst und Kaiser im März 1223 zu einer neuen Berathung in Ferentino zusammen. Friedrich verpflichtete sich hier, im Sommer 1225 nach dem heiligen Lande aufzubrechen. Auch verlobte er sich mit Isabella, der Tochter und Erbin des ebenfalls in Ferentino anwesenden Königs Johann von Jerusalem, um seine Interessen desto inniger mit denen des heiligen Landes zu verschmelzen. Innerhalb dieser Zeit sollte das Abendland zu kräftiger Theilnahme bewogen werden. König Johann reiste zu diesem Behufe nach Frankreich und England. In Deutschland predigte der Cardinal Konrad, ein Graf von Urach, das Kreuz, und hier wurde wenigstens einiger Erfolg erzielt. Die anderen Länder dagegen erschwangen sich im Allgemeinen nur zu Geldbeiträgen. Friedrich wagte so den Zug 1225 noch nicht anzutreten, und Honorius würdigte seine Gründe. Im Vertrag von S. Germano wurde eine weitere Frist von zwei Jahren bewilligt. Es sollte die letzte sein, und im Fall der Ueberschreitung sollte den Kaiser der Bann treffen. Als der Termin herankam, fand sich eine Masse Pilger bei Brindisi ein. Die Zahl war weit größer, als man erwartet hatte, und der gewaltige Zufluß wurde wohl durch die Zusage herbeigeführt, die Friedrich im Herbst 1226 machte, daß für alle Pilger ohne Unterschied Schiffe bereit stehen werden, während er in S. Germano nur versprach, mit 1000 Rittern und 150 großen Schiffen abzusegeln, überdieß Schiffe für 2000 Ritter und deren Begleitung zu stellen. Da die Schiffe für die große Menge nicht ausreichten, kehrten Viele alsbald wieder in die Heimat zurück. Verhängnißvoller ward ein anderer Punkt. Indem die Abfahrt sich verzögerte, entstand bei der Dürre des Sommers unter der großen Menschenmenge eine Seuche, und viele Tausende starben an dem Orte; Tausende, die der Krankheit enteilen wollten, fielen ihr noch unterwegs zum Opfer. Friedrich wollte trotz des Unglücks den Zug bewerkstelligen und schickte zunächst eine Flotte voraus. Er selbst wollte mit dem Rest des Heeres einige Tage später folgen, stieg aber nach dreitägiger Seefahrt in Otranto wieder an's Land. Als Grund gab er Krankheit an, und da die Angabe durch Zeitgenossen bestätigt wird, so haben wir keinen hinreichenden Grund, sie zu bezweifeln, zumal da am Sammelplatz des Heeres eine Seuche bestand und einer der Begleiter des Kaisers, der Landgraf Ludwig von Thüringen, derselben am 11. September erlag. Friedrich unterbrach also die Kreuzfahrt Allem nach nicht ohne Grund. Aber er that den Schritt ganz eigenmächtig, ohne sich mit dem Oberhaupt der Kirche in's Benehmen zu setzen, wie es doch in dieser Angelegenheit zweifellos seine Pflicht war. Dazu kommt, daß er bisher keinen der Termine eingehalten. So mußte fast nothwendig der Schein entstehen, daß er sich auch dem letzten Termine habe entziehen wollen, und daß ihm die Krankheit, wenn sie ihn auch wirklich traf, ein willkom-

mener Anlaß dazu war. Es kann daher nicht allzu sehr auffallen, daß Gregor IX., der in der letzten Zeit auf Honorius III. gefolgt war, sein Verhalten streng beurtheilte und den Bann über ihn verhängte, dem er nach dem Vertrag von S. Germano verfallen war, sofern in diesem auf unvorhergesehene Fälle keine Rücksicht genommen war. Es ist das begreiflich. Aber bedauerlich ist andererseits die Schärfe, mit der eingeschritten ward, und daß Vorwürfe erhoben wurden, für die, wenn Gregor sie auch für begründet ansehen mochte, doch ein voller Beweis nicht zu erbringen war, wie ihre Fassung theilweise selbst verräth: er habe durch seine Verbote, wie man sage, den rechtzeitigen Austausch Damiette's gegen Jerusalem verhindert, die Einschließung des Pilgerheeres im Nildelta verschuldet, Damiette, das, wie es heiße, durch seine Leute ausgeplündert worden sei, an die Ungläubigen überliefert. Daß die Krankheit Friedrichs keine wirkliche, sondern nur eine erheuchelte war, machte Gregor erst bei der zweiten Excommunication 1239 mit Bestimmtheit geltend. Der Conflict, der bis zu einem gewissen Grad in den Verhältnissen lag, wurde dadurch erheblich gesteigert, und es bereiteten sich Verhältnisse vor, die man nur mit Wehmuth betrachten kann. Friedrich setzte die Zurüstung für die Pilgerfahrt fort. Am 28. Juni 1228 segelte er von Italien ab. Als Gebannter zog er aber in's heilige Land nicht mit dem Segen der Kirche. Da er mit verhältnißmäßig geringen Streitkräften, mit nur 40 Galeeren, erschien, so veranstaltete er keine größeren kriegerischen Unternehmungen. Aber durch seine diplomatische Gewandtheit wußte er den Sultan Alkamil von Aegypten im Februar 1229 zur Abschließung eines Vertrags zu bestimmen, durch welchen, freilich nicht ohne beträchtliche Gegenleistung, für die Christen Wichtiges erreicht wurde. Sie erhielten Jerusalem, die Omarmoschee mit allem Zubehör oder das ganze den Muselmännern heilige Haram ausgenommen, Bethlehem, Nazareth und mehrere andere Städte und Dörfer, namentlich an der Pilgerstraße von Accon nach Jerusalem. Auch sollten die christlichen Gefangenen herausgegeben werden. Dagegen verpflichtete sich der Kaiser, den Sultan gegen alle seine Feinde zu beschützen und die Unterstützung der Fürstenthümer und Herrschaften in Nordsyrien zu verhindern. Der Friede sollte 10 Jahre, 5 Monate, 40 Tage gelten. Der Vertrag fand begreiflicherweise keine allgemeine Billigung. Einige Bestimmungen mußten das christliche Herz empfindlich berühren, besonders die Preisgebung Nordsyriens; es kam deßhalb, und da der Kaiser immer noch mit dem Bann belastet war, zu einem Conflict mit dem Patriarchen Gerold von Jerusalem. Friedrich beschleunigte unter diesen Umständen seine Rückkehr. Im Abendland erwarteten ihn neue Schwierigkeiten. Da er nach dem Bruch die als kaiserliche Lehen geltenden Theile des Kirchenstaates hatte besetzen lassen, veranstaltete Gregor einen Angriff auf das Königreich Sicilien. Die päpstlichen Soldaten wurden indessen, als Friedrich selbst auf dem Kampfplatz erschien, rasch über die Grenze zurückgeworfen. Bald wurden auch Verhandlungen angeknüpft, und im Sommer 1230 kam in S. Germano der Friede wirklich zu Stande. (Vgl. Jahrbücher der deutschen Geschichte: E. Winkelmann, Kaiser Friedrich II., I, Leipzig 1889.)

6. Die heilige Stadt gehörte wieder den Christen. Um sie aber gegen die Feinde zu sichern, waren diese noch weiter zurückzudrängen. Die Bemühungen für Palästina nahmen deßhalb in Europa ihren Fortgang, und gegen Ende des Waffenstillstandes, im Frühjahr 1239, gingen ansehnliche Schaaren aus Frankreich ab, an ihrer Spitze König Theobald von Navarra, der Herzog Hugo von Burgund, der Graf Peter von Bretagne und andere hohe Herren. Die kriegerischen Unternehmungen erneuerten sich. Durch ein Bündniß mit Damascus wurden die Städte und Burgen Tiberias, Safed und Beaufort im Osten von Accon gewonnen; wenn auch im Kampfe gegen Aegypten eine Niederlage folgte und die Kreuzfahrer in Bälde zum größten Theil in die Heimat zurückkehrten, so blieb doch jener Gewinn, indem der Graf Richard von Cornwallis, der 1240 mit einer Schaar Engländer anlangte, im Februar 1241 einen Frieden mit dem Sultan von Aegypten vermittelte, durch welchen den Christen der Besitz jener Orte bestätigt wurde. Der Aufschwung war freilich von keiner Dauer. Da die Christen statt mit Aegypten bald nachher mit den Fürsten von Krak, Damascus und Hims ein Bündniß eingingen, kam neues Unglück über sie. Der Sultan von Aegypten rief die Söldnerbanden der Chowaresmier zu Hilfe. Dieselben nahmen bei ihrem Erscheinen im September 1244 sofort Jerusalem. Als am 17. October die verbündeten Heere bei Gaza zusammentrafen, stoben die Muselmänner beim ersten Zusammenstoß auseinander. Allein von ihren Bundesgenossen verlassen, mußten die Christen ebenfalls weichen und wurden durch die nachrückenden Feinde größtentheils erschlagen oder gefangen genommen. (Vgl. Forschungen zur deutschen Gesch. 1886, 67—102.)

Das Unglück verfehlte nicht, im Abendland großen Eindruck zu machen. Die allgemeine Synode, welche im nächsten Jahre in Lyon zusammentrat, erließ einen Aufruf an die ganze Christenheit und erneuerte die Verordnung der Lateransynode vom Jahre 1215 über die Beisteuer der Geistlichkeit. Der König von Frankreich, Ludwig IX., hatte damals das Kreuz schon genommen. Er lag, als die Nachricht von dem Fall Jerusalems in das Abendland gelangte, schwer krank darnieder, und als er nach einem heftigen Anfall Sprache und Bewußtsein wieder erhielt, verlangte er sofort das heilige Zeichen. Er beharrte bei seinem Wunsche, obwohl man ihn zu bestimmen suchte, wenigstens seine Genesung abzuwarten, und indem er die gleiche Entschiedenheit auch fortan an den Tag legte, konnte ein Erfolg nicht ausbleiben. Das Beispiel des Königs fand zahlreiche

Nachahmung. Insbesondere erklärten sich seine drei Brüder bereit, ihm zu folgen. Um endlich auch die Widerstrebenden in sein Netz zu ziehen, soll Ludwig sich einer frommen List bedient haben, indem er zu Weihnachten seine Dienerschaft mit Kleidern beschenkte, welche mit dem Kreuze geschmückt waren. Den Franzosen schlossen sich auch einige Engländer an; aber weiter ging die Theilnahme nicht. Der König von England verbot die Kreuzpredigt in seinem Lande. Von dem Kaiserreich war nichts zu erwarten, weil der schon länger bestehende Kampf zwischen Papstthum und Kaiserthum eben damals den höchsten Grad erreicht hatte und die etwaigen Pilger angewiesen wurden, ihr Gelübde in der Heimat zu erfüllen. Das Heer setzte sich im Sommer 1248 in Bewegung und langte, da es auf Cypern überwinterte, im Juni 1249 in Aegypten an, auf das es zuerst abgesehen war. Der Anfang war äußerst glücklich. Die Aegypter, welche die Landung verhindern wollten, wurden rasch zurückgeworfen, und dieser Sieg brachte sofort die Stadt Damiette ein (6. Juni), indem sie sowohl von den Truppen als von den Einwohnern verlassen wurde. Aber der Fortgang entsprach in keiner Weise. Als das Heer im Herbst gegen Kairo aufbrach, stieß es bei Mansurah auf eine große feindliche Macht in starker Stellung, und alle Anstrengungen, weiter zu kommen, waren im Ganzen vergeblich. Zuletzt mußte, indem nicht bloß die wiederholten Kämpfe zahlreiche Opfer forderten, sondern auch Hunger und Seuche ihre Wirkung zu äußern anfingen, der Rückzug angetreten werden. Er wurde auf die Nacht vom 5. auf den 6. April 1250 angesetzt. Aber auch er brachte keine Rettung. Das Vorhaben war den lauernden Feinden nicht entgangen. Das abziehende Heer wurde daher sofort mit Nachdruck verfolgt und theils niedergehauen, theils gefangen genommen. In Mansurah wurden auch noch Tausende von den Gefangenen hingeschlachtet. Die Uebrigen erhielten zwar nach einiger Zeit die Freiheit wieder, indem der König sich erbot, für seine Freilassung Damiette zu räumen und für die seiner Leidensgenossen eine Million Goldstücke zu bezahlen, eine Summe, die durch den Sultan auf 800000 herabgesetzt wurde. Aber das Unternehmen war im Wesentlichen zu Ende. Ein Theil trat nun die Heimreise an, darunter die Brüder des Königs. Ludwig selbst begab sich mit dem übrigen Reste des Kreuzheeres nach Palästina, und sein längeres Verweilen im Osten kam hauptsächlich den Gefangenen zu gut, indem er mit Energie deren Freilassung betrieb, nachdem sie durch die Aegypter geraume Zeit hintangehalten worden war. Auch widmete er sich der Befestigung einiger Städte, insbesondere Cäsarea's. Zu größeren Thaten aber waren seine Streitkräfte zu gering, und der Aufruf, den er im August 1250 an seine Unterthanen richtete, brachte ihm keine Verstärkung. Derselbe verhallte freilich nicht wirkungslos. Im Frühjahr 1251 trat in der Picardie und in Flandern ein Kreuzprediger auf, der viele Tausende gewann. Man nannte ihn nach seiner angeblichen Heimat den ungarischen Meister. Allein die Menge, die er aufbrachte, bestand nur aus niederem Volk; er wandte sich an die Hirten und Landleute, da sie berufen seien, das heilige Land und die christlichen Gefangenen zu befreien und in der Demuth und Einfalt ihres Herzens gut zu machen, was der Stolz der Ritter verdorben habe. Man nannte seine Anhänger deßhalb die Pastorellen. Den Ehrlichen und Einfältigen gesellten sich bald unsaubere Elemente bei. Dieselben gewannen, indem die Schaar auf dem Zuge nach dem Süden sich vergrößerte und, wie man sie schätzte, bis auf 100 000 anwuchs, immer mehr die Oberhand, und Frankreich sah Ausschreitungen, größer, als sie auf den früheren Zügen in Deutschland und Ungarn vorgekommen waren. Es kam nicht bloß allenthalben zu Raub und Plünderung; die Häupter nahmen fälschlich auch priesterliche Vollmachten in Anspruch: sie predigten, hörten Beicht und absolvirten, schlossen und lösten Ehen u. dgl., und da der Clerus sich dem Vorgehen widersetzte, sah er sich überall Gewaltthätigkeiten ausgesetzt. Das Treiben ging fort bis nach Bourges. Kaum aber hatten die Schwärmer diese Stadt verlassen, da erhob sich das Volk mit Macht gegen sie. Der Meister wurde bald erschlagen, seine Anhänger, soweit man ihrer habhaft wurde, hingerichtet. Die Verfolgung setzte sich fort bis an die Hafenstädte des mittelländischen Meeres und rieb die Schaar noch weiter auf, während es andererseits nicht Wenigen gelang, sich von ihr loszusagen und den Rückweg in die Heimat zu finden. Der Aufruf brachte also Ludwig nicht die ersehnte Unterstützung. Doch harrte er noch einige Jahre aus. Als aber gegen Ende November 1252 seine Mutter Blanca starb, der er für die Zeit seiner Abwesenheit die Verwaltung des Reiches anvertraut hatte, und seine Rückkehr mehr und mehr nothwendig wurde, schiffte er sich mit seiner Gattin und den drei Kindern, welche ihm während der Kreuzfahrt geboren worden waren, am 24. April 1254 in Accon ein.

7. Das Abendland gab die Hoffnung auf Befreiung des heiligen Landes noch nicht auf. Die Päpste setzten ihre Bemühungen fort. Urban IV. verordnete, daß von allen geistlichen Einkünften im Abendland auf fünf Jahre der Hundertste für Palästina erhoben werde. Bald hernach entfaltete sich eine größere Bewegung in demjenigen Lande, das bisher aus bereits erwähnten Gründen der Sache im Ganzen fern geblieben war. Im J. 1266 nahm König Jacob I. von Aragonien das Kreuz, und im Herbst 1269 segelte er mit einer starken Flotte von Barcelona ab. Das Unternehmen kam jedoch nicht über den ersten Anfang hinaus. Als die Flotte am vierten Tage der Fahrt von einem heftigen Sturme überfallen wurde, beschloß der König, den Kreuzzug aufzuschieben. In der That wurde er aufgegeben; nur einige wenige Schiffe wurden nach Palästina gesandt. Während dieses sich zutrug, waren bereits anderwärts Zurüstungen zu einem

großen Kreuzzug getroffen. Ludwig IX. vergaß das heilige Land nicht, seitdem er sich ihm verpflichtet hatte. Er war bestrebt, ihm auch nach seiner Rückkehr auf jegliche Weise zu dienen. Selbst seine Person wollte er noch einmal einsetzen, und nachdem er die Zustimmung des Oberhauptes der Kirche, des Papstes Clemens IV., erhalten hatte, trat er der Angelegenheit sofort näher. Im März 1267 berief er die Barone und Prälaten seines Reiches nach Paris, um sie, die Dornenkrone des Herrn in der Hand, um ihre Unterstützung anzuflehen. Die meisten der Anwesenden nahmen sofort das Kreuz; Andere folgten bald nach. Auch außerhalb Frankreichs erklärten sich Mehrere zum Anschlusse bereit: der König Karl von Neapel, Bruder Ludwigs, und die englischen Prinzen Eduard und Edmund, Söhne Heinrichs III. Der Papst gewährte einen kirchlichen Zehnten auf drei Jahre, und als das Unternehmen gesichert schien, wurde im Februar 1268 die Abfahrt auf den Mai 1270 angesetzt. Inzwischen bemühte sich der König, alle Streitigkeiten in seinem Lande beizulegen. Auch ordnete er, wie wenn er seinen Tod geahnt hätte, vor seinem Abgang noch sorgfältig die Verhältnisse seiner Kinder. Der Sammelplatz war Aigues-Mortes. Das nächste Ziel war aber nicht Aegypten, wie in den letzten Kreuzzügen, noch weniger Palästina selbst, sondern vielmehr Tunis. Ludwig trug sich mit der Hoffnung, den Sultan des Landes und mit ihm sein Volk zu bekehren. Man hatte ihm vorgestellt, der Fürst sei geneigt, das Christenthum anzunehmen, und man könne ihn leicht dazu bringen, wenn man eine ihm passende Gelegenheit biete, so daß er den Schritt thun könne unbeschadet seiner Ehre und ohne von seinem Volke etwas befürchten zu müssen. Die Gelegenheit ergebe sich, wenn plötzlich ein großes Heer anrücke. Sollte er auch die Annahme des Christenthums verweigern, so sei die Stadt Tunis leicht zu nehmen, und mit ihr gewinne man bei ihrem Reichthum an Gold und Silber ebenso große Hilfsmittel zur Wiedereroberung des heiligen Landes, wie man andererseits dem Sultan von Aegypten, der viele Soldaten aus dem Lande beziehe, eine beträchtliche Hilfsquelle abschneide. Das Unternehmen hatte einen glücklichen Anfang. Das Heer landete ohne Unfälle, und die Saracenen wurden, als die Kämpfe begannen, stets zurückgeschlagen. Die Stadt wäre ohne Zweifel bei einem raschen Vorgehen alsbald bezwungen worden. Ludwig wollte indessen vor Ankunft seines Bruders Karl nichts Größeres wagen, und indem sich diese verzögerte, erhielten die Feinde Zeit, ihre Stellung zu befestigen. Dazu erstand den Franzosen ein gefährlicher Feind im eigenen Lager. Die Sonne Afrika's erzeugte eine verheerende Krankheit, und die Seuche raffte bald einen erheblichen Theil des Heeres dahin. Auch ein Sohn des Königs und der päpstliche Legat fielen ihr frühzeitig zum Opfer. Am 25. August, sechs Wochen nach der Ankunft vor der Stadt, starb Ludwig selbst, und sein Hingang rief die größte Niedergeschlagenheit hervor. Zum Glück traf in der Todesstunde der König von Neapel ein, und die Anwesenheit des unternehmenden Fürsten machte sich bald bemerklich. Die Gegner wurden in allen Kämpfen zurückgeworfen; die Seuche fing zudem auch sie zu bedrohen an, und so fand der Sultan es für gut, Friedensverhandlungen einzuleiten. Die Franzosen gingen auf den Antrag ein, und am 30. October kam der Friede zu Stande. Ein Artikel des Friedensvertrages sicherte den Christen das Recht der Religionsübung in Tunis zu. In dem zwanzigsten Artikel verpflichtete sich der Sultan, dem König von Neapel den seit fünf Jahren rückständigen Tribut zu entrichten und fortan den doppelten Betrag zu bezahlen, und dieser Punkt wirft auf das ganze Unternehmen ein bedeutsames Licht. Der Sultan von Tunis war Sicilien seit Roger II. zinspflichtig. Seit der französischen Eroberung hatte er den Tribut nicht mehr entrichtet, wohl aber andererseits die Sache Conradins unterstützt. Diese Verhältnisse fielen ohne Zweifel bereits bei der Bestimmung der Richtung des Kreuzzuges in's Gewicht. Tunis sollte zur Bezahlung des Tributes angehalten und von einer weitern Unterstützung der Anhänger Conradins abgebracht werden. Im Rathe Ludwigs IX. wurden aber diese Gesichtspunkte nicht berührt. Man hielt sich an Gründe von allgemeinerem Interesse, und an Gründe, denen der König bei seiner Frömmigkeit mehr zugänglich war. Nach dem Abschluß des Vertrags kehrten die Kreuzfahrer in die Heimat zurück. Der Zug in's heilige Land sollte übrigens nicht aufgegeben werden; man schwur, ihn später zu veranstalten. Nur der Kronprinz Eduard von England eilte sofort nach Palästina, war aber mit seinen Schaaren zu schwach, um etwas ausrichten zu können. (Vgl. Wallon, Saint Louis et son temps, 2 vols., Par. 1875.)

Die Franzosen sahen, wie jener Schwur zeigt, mit dem Zug gegen Tunis ihre Pflicht nicht erfüllt. Sie gedachten ihr Gelübde später genügender zu lösen, und eine Zeit lang hatte es den Anschein, als ob wirklich noch einmal ein größeres Unternehmen werde zu Stande kommen. Gregor X., der im nächsten Jahre während seiner Anwesenheit in Palästina von der Nachricht überrascht wurde, er sei auf den apostolischen Stuhl erhoben, betrachtete die Wiedergewinnung des heiligen Landes als eine der Hauptaufgaben seines Lebens. Bevor er Accon verließ, gab er seiner Gesinnung Ausdruck mit einer Predigt über Ps. 136, 5: „Vergeß' ich dein, Jerusalem, so werde meine Rechte vergessen." Nachdem er zu Rom die Consecration empfangen, rief er sofort die christlichen Fürsten und Herren zur Hilfe auf und rüstete seinerseits eine Pilgerflotte aus. Die Unterstützung des heiligen Landes galt endlich als eine der Hauptaufgaben des allgemeinen Concils, welches er 1274 in Lyon abhielt. Es wurde daselbst die Erhebung eines sechsjährigen Zehnten von allen geistlichen Einkünften beschlossen. Wie der Papst, so zeigten

auch die Fürsten ihre Theilnahme. Als Gregor auf der Rückkehr nach Italien in Lausanne mit Rudolf von Habsburg zusammentraf, nahm der König mit den Herzogen von Lothringen und Bayern und 500 Rittern aus seiner Hand das Kreuz. Die Könige von Frankreich, Aragonien und Sicilien erneuerten ihr Gelübde. Der König Eduard I. von England versprach, zum zweiten Mal nach Palästina zu ziehen. Als Gregor 1276 starb, setzten seine Nachfolger seine Bemühungen fort. Besondern Eifer entfaltete Nicolaus IV., da mit dem Verlust von Laodicea 1287 und Tripolis 1289 die christliche Herrschaft im Osten immer mehr dem Ende sich näherte und mit dem Fall von Accon 1291 wirklich unterging. Um durch sein Beispiel anzuspornen, schickte er zwanzig auf seine Kosten ausgerüstete Schiffe ab. Als 1311—1312 zu Vienne wieder ein allgemeines Concil abgehalten wurde, bildete die Sache des heiligen Landes auf's Neue einen Hauptgegenstand der Berathung. Papst Clemens V. erhielt von dem König von Frankreich die Zusage, binnen Jahresfrist mit seinen Söhnen und Brüdern und vielen Großen das Kreuz zu nehmen und binnen sechs Jahren einen Kreuzzug zu veranstalten, und genehmigte mit dem Concil den sechsjährigen Kirchenzehnten, der dem Fürsten durch die Prälaten seines Reiches verwilligt worden war. Bei den Festlichkeiten, zu denen die Anwesenheit Eduards II. 1313 in Paris Anlaß gab, nahmen die Könige von England, Frankreich und Navarra mit vielen Baronen und Rittern aus der Hand des päpstlichen Legaten in der That das Kreuz. Aber wie bereits in den letzten Jahrzehnten, so blieb es auch jetzt beim bloßen Versprechen. Noch weniger wurde in der Folgezeit erzielt. Die Päpste setzten ihre Aufforderungen zwar noch geraume Zeit fort; wir hören sie noch aus dem Munde Clemens' VI., Innocenz' VI. und Urbans V. Da es sich um eine Ehrensache der Christenheit handelte, durften die Bemühungen nicht allzu bald aufgegeben werden. Allein die christlichen Völker ließen sich nicht mehr bewegen. Die Erfahrung schien ihnen zur Genüge zu beweisen, daß Jerusalem auf die Dauer von den Abendländern nicht zu behaupten sei. Erst als die Türken nach der Eroberung Constantinopels 1453 nach Europa vordrangen, kam es wieder zu größeren Erhebungen. Die Unternehmungen fallen aber, wenn sie auch den Namen Kreuzzüge führen, nicht mehr in den Rahmen dieser Darstellung. Es handelte sich bei ihnen nicht so fast um die Wiedereroberung des heiligen Landes, als vielmehr um die Zurückdrängung des Erzfeindes der Christenheit.

Die Kreuzzüge haben so ihren eigentlichen Zweck, die Befreiung des heiligen Landes, nicht oder nur vorübergehend erreicht. Das Ziel war zu hoch, die Schwierigkeiten zu groß, weit in der Ferne, mitten unter lauernden Feinden ein Reich zu gründen. Es fehlte den Eroberern und ihren Nachkommen, nachdem der erste Wurf gelungen war, die Eintracht, ohne welche die Eroberung nicht zu behaupten war. Fast ohne Unterlaß lagen die Inhaber der einzelnen Fürstenthümer, in welche das ganze Reich der Abendländer im Osten zerfiel, mit einander in Streit und Hader. Selbst die Ritterorden, von denen in Anbetracht ihres Charakters doch Besseres zu erwarten war, befehdeten sich nicht selten auf Leben und Tod. Das Sonderinteresse bewegte zu sehr die einzelnen Kreise. Der Gemeinsinn war tief gesunken und trat nur von Zeit zu Zeit hervor, wenn die Gefahr bereits zu groß war, um noch wirksam beschworen zu werden. Das Unglück konnte daher nicht ausbleiben.

Der Ausgang gereicht dem Unternehmen nicht zur Empfehlung. Es wurde ein Ziel verfolgt, das nicht zu erreichen war. Man hat deßhalb vielfach, namentlich in der Periode der Aufklärung, harte Urtheile über dasselbe gefällt. In verschiedenen Tonarten wurde ausgesprochen, Gut und Blut von Millionen sei durch den Aberglauben auf Kosten der Cultur des Vaterlandes verschwendet worden. In der neuern Zeit ist man von einer Auffassung, welche ein Unternehmen nur nach dem unmittelbaren Erfolg oder Mißerfolg bemißt, größtentheils zurückgekommen. Man erkannte, daß an ein welthistorisches Ereigniß noch ein anderer Maßstab anzulegen sei, und daß ein solches, auch wenn der nächste Zweck nicht erreicht werde, seine tiefe Bedeutung haben könne. In der That hat die Cultur des Abendlandes, die materielle wie die geistige, dem Unternehmen viel zu danken. Um mit dem Geringsten anzufangen, so kam durch die neue Völkerwanderung eine Reihe von Nutz- und Zierpflanzen aus dem Osten nach dem Westen. Die gewerbliche Thätigkeit erfuhr durch die andauernde Berührung mit fremden und theilweise hochentwickelten Völkern vielfache Förderung. Der Handel erhielt, besonders in den italienischen Seestädten, neuen Schwung. Nicht weniger haben Kunst und Wissenschaft einen weitreichenden und nachhaltigen Einfluß erfahren. Die Poesie zog aus den Kreuzzügen bei allen Völkern die bedeutendste Nahrung. Die geographischen Kenntnisse erweiterten sich in hohem Grade. Die Rechenkunst vervollkommnete sich, indem ihr in dieser Zeit neue Hilfsmittel, die arabischen Zahlen, zukamen. Sicher steht der große Aufschwung, den damals die Wissenschaft überhaupt nahm, nicht außer Zusammenhang mit der großen Völkerbewegung. Aehnlich steht es besonders mit der Kunst der Architektur, die unter ihren Schwestern im Mittelalter sich am frühesten und vollkommensten entwickelte. Die gewaltige Bewegung, welche allenthalben entstand und die Völker des Abendlandes ebenso unter sich wie mit den Völkern des Ostens auf lange Zeit in unmittelbaren Verkehr brachte, mußte geistig anregend und fördernd wirken. Indem ganzen Massen eine neue Welt sich offenbarte, mußte das Geistesleben auf seinen verschiedenen Gebieten einen neuen Sporn und Schwung erhalten. Diesen erhielt es wirklich. Das Abendland steht gegen Ende des

13. Jahrhunderts auf einer erheblich höhern Stufe als gegen Ende des 11. Jahrhunderts; es hat in dieser Zeit unstreitig große Fortschritte gemacht, und wenn in die Periode zugleich das große Ereigniß fällt, welches die ganze damalige Welt bewegte, sollte dann jener Aufschwung von ihm etwa loszutrennen sein? Die Kreuzzüge haben, wie gegenwärtig fast allgemein anerkannt wird, an der Culturentwicklung des Abendlandes einen hervorragenden Antheil. Es ließe sich höchstens fragen, ob der Gewinn, den sie einbrachten, nicht etwa zu theuer erkauft wurde. Aber wer wird sich ernstlich getrauen, hier eine sichere Bilanz zu ziehen? Die Factoren, die in Betracht kommen, sind von so ungleicher Größe, einige entziehen sich auch so sehr einer näheren Werthbestimmung, daß eine derartige Abwägung zu den Dingen der Unmöglichkeit gehört.

Die Literatur über die Kreuzzüge ist in der neuern Zeit so sehr angeschwollen, daß wir uns auf Verzeichnung des Wichtigsten und Neuesten beschränken müssen, und da die die einzelnen Züge betreffenden Arbeiten bereits angegeben wurden, so sind hier nur noch die allgemeineren Werke nachzutragen. 1. Quellensammlungen: Gesta Dei per Francos [ed. J. Bongars], 2 foll., Hanoviae 1611; Recueil des historiens des croisades publiés par les soins de l'Académie des Inscriptions etc.: Historiens Occidentaux I à V, fol., Paris 1844—1886; Hist. Orientaux I—III, 1872—1884; Hist. Arméniaux I, 1869; Lois I—II, 1841—1843. Publications de la Société de l'Orient latin: Série historique I—IV, Genève 1877—1885; S. géographique I—V, 1877—1889; Archives de l'Orient latin I—II, Paris 1881—1884 (Bibliographie und Documente); Exuviae sacrae Constantinopolitanae. Fasciculus documentorum minorum ad byzantina lipsana in Occidentem saec. XIII translata spectantia, historiam quarti belli sacri imperiique gallo-graeci illustrantia, ed. Riant, 2 voll., Genev. 1877 ad 1878; H. Prutz, Quellenbeiträge zur Geschichte der Kreuzzüge, Danzig 1876; Görgens-Röhricht, Arabische Quellenbeiträge zur Gesch. der Kreuzzüge, Berlin 1879.

2. Darstellungen: F. Wilken, Geschichte der Kreuzzüge nach morgenländischen und abendländischen Berichten, 7 Bde., Leipzig 1802—1832; Michaud, Histoire des croisades, 7 vols., Paris 1812—1822 (Bd. VII Bibliographie); 4e éd., 6 vols., 1825—1829; B. Kugler, Geschichte der Kreuzzüge, Berlin 1880 (Allgemeine Geschichte in Einzeldarstellungen, herausg. von W. Oncken II, 5); W. Junkmann, De peregrinationibus et expeditionibus sacris ante synodum Claromontanam, Vrat. 1859; R. Röhricht, Beiträge zur Gesch. der Kreuzzüge, 2 Bde., Berlin 1874—1878; Derſ., Kleinere Studien zur Gesch. der Kreuzzüge, Berlin 1890; J. L. Hahn, Ursachen und Folgen der Kreuzzüge, Greifswalde 1859; H. Prutz, Culturgeschichte der Kreuzzüge, Berlin 1883; O. Henne am Rhyn, Die Kreuzzüge und die Cultur ihrer Zeit, mit Illustrationen von G. Doré, Leipzig 1883.

II. Die Kreuzzüge gegen Heiden oder Häretiker gingen aus den eigentlichen Kreuzzügen hervor, und die Entwicklung lag nahe. Nachdem man einmal angefangen hatte, die weltliche Gewalt zu einem kirchlichen Zweck aufzubieten, konnte man sich leicht veranlaßt fühlen, auf demselben Wege auch andere Zwecke zu verfolgen, wenn zu ihrer Erreichung eine ähnliche Kraftanstrengung nothwendig war. Der Kreuzzug wurde gewissermaßen zu einem allgemeinen kirchlichen Schutz- und Zwangsmittel. Er sollte Gefahren von der Kirche abwehren und die Widerstrebenden der Kirche unterwerfen.

Die Wendung tritt zuerst heidnischen Völkern gegenüber hervor. Als bei der Vorbereitung zum zweiten Kreuzzug die Sachsen den Wunsch äußerten, lieber gegen die Wenden in ihrer Nachbarschaft als gegen die Saracenen in Asien zu Feld zu ziehen, wurde in der That auch gegen jenes Volk das Kreuz gepredigt, und wie nach dem heiligen Land, so bewegte sich 1147 ein Kreuzheer in das Land jenseits der Elbe. (Vgl. Wilken II, 258—263; Kugler 136. 154.) Im nächsten Jahrhundert wurde das Mittel hauptsächlich gegenüber den Liven und Preußen zur Anwendung gebracht (vgl. d. Art.). Die Unternehmungen haben zwar eine Art Vorgang in dem Sachsenkrieg Karls des Großen, sofern es sich hier wie dort um gewaltsame Bekehrung und Unterwerfung handelt. Doch hat dieser, von dem Ziel der Bekehrung abgesehen, einen durchaus politischen Charakter, während jene an sich auf geistlicher Grundlage ruhen, insbesondere durch Anbieten von kirchlichen Wohlthaten in's Leben gerufen wurden.

Häretikern und kirchenfeindlichen Fürsten gegenüber macht sich die Entwicklung im 13. Jahrhundert bemerklich. Als die Katharer oder Albigenser trotz aller Anstrengungen, sie mittels der Belehrung und der üblichen Censuren zur Unterwerfung unter die Kirche zu vermögen, hartnäckig blieben, wurden zuletzt die christlichen Völker gegen sie in die Waffen gerufen. Der Kreuzzug fand 1208—1228 statt und ist Bd. I S. 430—440 dargestellt. Bald darauf, am 29. October 1232, wurde eine Kreuzzugsbulle gegen die Stedinger erlassen. Der Krieg, der dadurch entstand, dauerte bis 1234. (Vgl. d. Art. Stedinger und Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., V, 1020—1022.) Als auf der Synode von Lyon 1245 Friedrich II. wegen Verdachtes der Häresie und auf Grund von anderen Klagepunkten abgesetzt wurde und er der Sentenz sich nicht unterwarf, ward 1246 gegen ihn und nach seinem Tod gegen seinen Sohn Konrad das Kreuz gepredigt. (Vgl. d. Art. Friedrich II. und Hefele, Conc.-Gesch. V, 1133; VI, 2.) Aehnliches geschah seitens Bonifatius' VIII. gegen die ihm feindlichen Colonnesen, seitens Johannes' XXII.

1328 gegen Ludwig von Bayern, seitens Urbans VI. gegen den Gegenpapst Clemens VII. Das berühmteste derartige Unternehmen aber sind nach den Albigenserkriegen die Kreuzzüge gegen die Hussiten (vgl. VI, 470—507). [Funk.]

Krieg ist nach dem Sprachgebrauche ein Zustand des Kampfes unabhängiger staatlicher Gesellschaften wider einander. Es ist demnach ein Zustand und nicht bloß eine einzelne Handlung der Feindseligkeit; es ist ein Kampf unter Anwendung von Waffengewalt; dieser findet statt zwischen unabhängigen staatlichen Gesellschaften. Hiermit sind von der folgenden Behandlung Privatfehden einerseits, Rebellion und Bürgerkrieg andererseits ausgeschlossen, wie man denn unter Krieg im gewöhnlichen Sinne zunächst nur den öffentlichen, äußern Krieg versteht. Dieser dem Sprachgebrauche entnommene Begriff des Krieges wird wesentlich ergänzt, sobald man ihn unter moralische und völkerrechtliche Gesichtspunkte stellt. Während Hugo de Groot, um der Frage nach der rechtlichen Zulässigkeit des Krieges in keiner Weise vorzugreifen, mit der sehr allgemein gefaßten Bestimmung des Krieges als status per vim certantium, qua tales sunt, sich zufrieden gab, machte Heinrich Cocceji darauf aufmerksam, daß selbst die ganz allgemein gefaßte völkerrechtliche Frage, ob es überhaupt ein Recht geben könne, einen Staat mit Krieg zu überziehen, in sich widerspruchsvoll bleibe, so lange nicht eine offenbar ungerechte Vergewaltigung des Gegners als Zweck des Krieges von vornherein ausgeschlossen werde. Er fordert darum in die Definition die Aufnahme des einzigen naturrechtlich möglichen Zweckes des Krieges, nämlich Wahrung des Rechtes und berechtigter Interessen gegenüber dem Unrechte (omnes reliquae certationes per vim non bella sunt, sed latrocinia, et hoc sensu inter bruta quoque bella forent, Commentar. in Hug. Grot. I, cap. 1, § 2 Additio). Eine ähnliche Auffassung vertreten unter den neueren Schriftstellern Taparelli, Liberatore, Périn, Heffter, Holtzendorff u. A. In dieser Auffassung erscheint somit der Krieg als Zustand des Kampfes unabhängiger staatlicher Gesellschaften gegen einander zur Wahrung ihrer Rechte. Jedoch begnügen sich noch heute manche Schriftsteller, ebenso wie durchgehends die älteren Auctoren, zunächst mit einer Beschreibung des Krieges seiner äußern Erscheinung nach, indem sie später eine besondere genaue Definition des gerechten Krieges aufzustellen versuchen. Im Interesse der Klarheit ist dieses Verfahren vorzuziehen.

Vgl. Suarez, Opp. ed. Paris. 1858, XII, tract. 3, disp. 13, praeamb.; Laymann, Theol. mor. l. 2, tract. 3, cap. 12, n. 1; Schwarz, Institutiones Juris univ. naturae et gentium P. 2, tit. 3, instr. 1, § 1; Hugo Grotius, De jure belli ac pacis, ed. Lausann. 1751, I, l. 1, cap. 1, § 2 et n. 3; Taparelli, Saggio teoretico di natural diritto, Diss. 6, c. 4, a. 1, in der Uebersetzung von Schöttl und Rinecker II, n. 1317 ff.; Liberatore, Institut. philos., III, Ethica, P. 3, cap. 2, a. 1; Heffter, Das europäische Völkerrecht der Gegenwart, 7. Aufl. (Geffcken) 239; Holtzendorff, Encyklopädie der Rechtswissenschaft, 7. Abth., § 60, S. 1239.

I. Die naturrechtliche Zulässigkeit des Krieges im Allgemeinen. Naturrechtlich zulässig ist der Krieg, weil er nothwendig ist, wenn und soweit er nothwendig ist; mit anderen Worten: der Krieg wird durch seine Nothwendigkeit gerechtfertigt, bedingt und beschränkt.

1. Die Nothwendigkeit rechtfertigt den Krieg. Mit seiner rechtsgültigen Existenz hat jeder Staat das Recht der Selbsterhaltung, der Bewahrung seiner territorialen Integrität, sowie des ungestörten Besitzes und Genusses aller derjenigen Güter, welche ihm für Erreichung des Staatszweckes in seinem ganzen Umfange rechtlich zur Verfügung stehen. Wenn nun auch äußere Realisirung, physische Erzwingbarkeit nicht zum Wesen des Rechtes schlechthin gehört, wie die Vertreter der sogen. historischen Schule irrthümlich annahmen, so bleibt es doch andererseits ein wesentliches Postulat der gesellschaftlichen Ordnung, daß die jedem Rechte zustehende Rechtskraft in der Regel über die Grenzen einer bloß moralischen Bedeutung hinaus zur Verwirklichung des Rechtes in den thatsächlichen Verhältnissen des Lebens führen könne. (Vgl. Theod. Meyer, Institut. Juris naturalis, Friburgi 1885, 379. 451.) Für das Individuum ist in dieser Hinsicht regelmäßig ausreichend gesorgt. So lange eine fest organisirte staatliche Rechtsordnung nicht bestand, war die Selbsthilfe das erlaubte, weil einzige Mittel der Rechtsverfolgung. Aber auch dort, wo bei geordneten Rechtszuständen die Rechtshandhabung staatlichen Organen vorbehalten war, mußte in Fällen, die ihrer Natur nach den Schutz der öffentlichen Gewalt als unzureichend erscheinen ließen, die private Selbsthilfe gestattet bleiben. Hierauf beruht die Lehre von der gerechten Selbstvertheidigung gegenüber einem gegenwärtigen ungerechten Angriffe, die von allen positiven Gesetzgebungen eben darum anerkannt wird, weil es eine unverkennbare Forderung des Naturrechtes ist, daß die an und für sich nothwendigen Mittel des Rechtsschutzes auch erlaubte seien. Was für das Individuum gilt, behält in analoger Weise seine Geltung für den Staat. Widersinnig wäre es, von Rechten der staatlichen Gesellschaft zu sprechen, wenn ihr nicht zugleich dem im internationalen Verkehr vorkommenden Unrechte gegenüber die durchaus nothwendigen Schutzmittel zugestanden würden. Dazu kommt, daß Schutz und Durchführung der Rechte einer staatlichen Gesellschaft als oberste Pflicht der Träger der staatlichen Auctorität erscheint. Der Private mag zuweilen aus Liebe zur Tugend auf Geltendmachung seines Rechtes Verzicht leisten; der Verzicht auf die Rechte des Staates seitens der Staatsgewalt wäre in der Regel ein unerlaubtes Preisgeben des öffentlichen, Allen

gemeinsamen Wohles. Darf dem Staate die Geltendmachung seiner Rechte nicht versagt werden, und ist diese Geltendmachung naturgemäße Pflicht der Staatsgewalt, so ergibt sich zweifellos, daß auch physischer Zwang, Kampf und Gewalt in der Voraussetzung ihrer unabweisbaren Nothwendigkeit zu einer Form des sittlich erlaubten Rechtsschutzes und Rechtsvollzuges werden können. Nun folgt in der That aus der staatlichen Souveränität und aus der politischen Unabhängigkeit einer Nation, daß der thatkräftige Schutz des eigenen Rechtes gegenüber fremder Gewalt und Willkür schließlich zur bewaffneten Selbsthilfe als der einzig möglichen Art der Rechtshilfe führen muß. Völker, die politisch unabhängig neben einander stehen und keinen höheren Richter in weltlichen Sachen über sich anerkennen, werden bei dem Mangel internationaler Rechtssprechung Abwehr und Rechtsverfolgung, wo friedliche Verständigung nicht zum Ziele führt, nur auf dem Wege der Gewalt und physischen Zwanges zu vollziehen im Stande sein. In diesem Sinne ist der Satz de Groots zu verstehen: Ubi judicia deficiunt, incipit bellum (H. Grotius l. c. l. 2, cap. 1, § 2, n. 1).

Die Anhänger der Ansicht, welche der Kirche über Weltliches indirecte Gewalt zuerkennt, sofern dasselbe in die Religion eingreift, erkannten principiell im Interesse des Friedens dem Papste die Befugniß zu, strittige Angelegenheiten und Fragen zwischen christlichen Fürsten vor sein Forum zu ziehen und zu erledigen. Der thatsächliche Gebrauch dieses Rechtes wurde jedoch zugleich entschieden abgerathen (Molina, De Just. et Jure I, tr. 2, disp. 103). Es blieb denn auch in der Regel bei einer bloßen väterlichen Ermahnung, obwohl die lebendige Vorstellung von einer einheitlichen christlichen Völkerfamilie im praktischen Völkerrechte des Mittelalters der Anerkennung des Papstes als des berufenen Schiedsrichters internationaler Streitigkeiten eher Boden schaffen konnte, als im heutigen Völkerrechte, welches leider nur noch in der Gemeinsamkeit der Interessen ein Bindemittel für Staaten und Völker anzuerkennen scheint. Möchte sich der Wunsch Ferdinand Walters erfüllen und wenigstens ein gemeinschaftlich gewähltes Schiedsgericht statt des Schwertes in den staatlichen Differenzen entscheiden! „Auf dieses Ziel muß die allgemeine Vernunft, wie sie sich in der fortschreitenden Civilisation kundgibt, unabläßig hinarbeiten und es zu einer völkerrechtlichen Nothwendigkeit zu erheben trachten“ (Walter, Naturrecht und Politik im Lichte der Gegenwart, Bonn 1863, Nr. 473, S. 462). So lange aber dieser Wunsch nicht erfüllt ist, bleibt den Staaten zum Schutz und zur Verfolgung ihrer Rechte nur Selbsthilfe, eventuell der Krieg übrig. In der Thatsache des Unrechtes im Völkerleben einerseits und in der Unmöglichkeit, dem willkürlichen Rechtsbruch anders entgegenzutreten, andererseits liegt somit die naturrechtliche Begründung des Krieges. Die Bedenken, welche vom theologischen Standpunkte erhoben werden können und erhoben worden sind, haben keinen wissenschaftlichen Werth. (Zusammengestellt in der Summa theol. 2, 2, q. 40; Molina, De Just. et Jure I, tr. 2, disp. 99; Suarez XII, tr. 3, disp. 13, sect. 1.)

Der Krieg wird also gerechtfertigt durch die Nothwendigkeit, aber auch allein durch die Nothwendigkeit (Bellare non voluntatis, sed necessitatis est, c. 3, C. XXIII, q. 1), und zwar nicht durch eine rein „politische“ Nothwendigkeit im Sinne der utilitaristischen Schule, sondern ausschließlich durch eine aus Rechtskränkung entstehende Nothwendigkeit (c. 1, C. XXIII, q. 2: de rebus repetendis aut propulsandorum hostium causa). Wie demnach die kriegerische Erhebung eines Volkes zur Wahrung seiner nationalen Rechte und Güter gegen unberechtigten Eingriff und ungerechte Hinderung sittlich unanfechtbar ist, ebenso verwerflich, ja verbrecherisch ist der Krieg, welcher eitler Ruhmgier, bloßen Eroberungslüsten dient, aus einem verhängnißvollen „Expansionstriebe“, einem verächtlichen, eifersüchtigen Streben nach Hegemonie und politischer Suprematie hervorgeht (vgl. c. 4, C. XXIII, q. 1). Nicht unbedenklich ist es, wenn Bluntschli unter die völkerrechtlich zulässigen Ziele des Krieges ohne weiteres die Verfolgung gerechter Ansprüche „im Sinne der nothwendigen Entwicklung“ rechnet. Der in sich unbestimmte Ausdruck gewinnt keine befriedigende Beschränkung dadurch, daß als Beispiel solcher gerechten Ansprüche die Wahrung „des Gleichgewichtes“ zwischen den Staaten angeführt wird (Bluntschli, Das mod. Völkerrecht, §§ 98 u. 447 S. 97 und 252). Die Entwicklung eines Volkes darf sich niemals auf Kosten fremden Rechtes vollziehen; nur eine ungerechte Behinderung der Entwicklung rechtfertigt den Krieg. Geradezu absurd wird jedoch jene Auffassung, wo Bluntschli sie in den Dienst des wenn auch nicht absolut verfochtenen sogen. „Nationalitätsprincips“ stellt. „Es ist eine eher kindische als juristische Ansicht, daß ein Volk berechtigt sei, für das dynastische Erbrecht eines Fürsten Krieg zu führen, aber nicht berechtigt sei, für seine nationale Einigung zu den Waffen zu greifen, weil jenes Erbrecht in einer mittelalterlichen Urkunde vorbehalten wurde, die nationale Einigung dagegen durch eine traurige Geschichte bisher verhindert und gehemmt worden ist“ (Bluntschli a. a. O. § 518, S. 291). Der Vergleich ist offenbar mißglückt; die Dynastie hat ein Recht auf das Volk, und das Volk auf die Dynastie; die nationale Einigung dagegen bleibt zunächst höchstens Staatsinteresse oder auch Volksinteresse, welches, wie Bluntschli selbst gesteht, für sich allein den Krieg zu rechtfertigen nicht im Stande ist. Aber selbst wenn man das Streben eines Volkes nach nationaler Einigung schlechthin als formelles Recht der Nation bezeichnen wollte, so dürfte gleichwohl niemals vergessen werden, daß sogar die Ausübung eines Rechtes seine Grenzen findet an dem wohl erworbenen Rechte Anderer. Holtzendorff gestattet ebenfalls dem Staate, eigene

Interessen im Wege der Concurrenz zum Nachtheile anderer Staaten zu verfolgen, aber er beschränkt sofort dieses in seiner Allgemeinheit gefährliche Princip, indem er zwischen einem erlaubten Verletzen der sogen. Interessen des berechtigten Eigennutzes und unerlaubten Rechtsverletzungen unterscheidet (Holtzendorff, Encyklopädie, 7. Abth., 1236). — Man kann das bisher Gesagte kurz zusammenfassen in folgendem Grundsatze: Rechtlich zulässig kann der öffentliche Krieg nur unter Parteien sein, für welche beim Mangel einer gemeinsamen höheren Gewalt der äußerste Grad der Selbsthilfe gegenüber dem Unrechte nothwendig geworden ist. (Vgl. c. 15, C. XXIII, q. 8; c. 1, C. XXIII, q. 2; Rot. Rom. P. VIII, num. 9, Annot. ad decis. 29.)

2. Die Nothwendigkeit **bedingt** aber auch die rechtliche Zulässigkeit des Krieges im einzelnen Falle. Nur als äußerstes Mittel, nur wenn er unabweisbare Nothwendigkeit geworden, ist der Krieg erlaubt. So fordert es a. das **Gesetz der Liebe**. Der Krieg ist zwar ein „Weltgesetz" (de Maistre), aber ein furchtbares Weltgesetz, das unsäglichen Jammer über Schuldige und Unschuldige bringt, eine lediglich in der Unvollkommenheit der menschlichen Zustände begründete entsetzensvolle Nothwendigkeit. Darum darf der Krieg nur das letzte, äußerste Mittel sein. So fordert es b. die **gesunde Vernunft**. Für menschliche Individuen und Staaten gilt der gleiche Grundsatz, daß bei den nun einmal unvermeidlichen Differenzen die brutale Gewalt erst dann eintreten darf, wenn die aufrichtig gesuchte gegenseitige Verständigung unmöglich geworden ist. So fordert es c. der **eigene Vortheil** der Staaten. „Den Conflict so viel als möglich zu vermeiden, ist das wichtigste, gemeinsame Interesse, in welchem die verschiedenen Staaten sich begegnen" (Lasson, System der Rechtsphilosophie, 1. Theil, 3. Abschn., 3. Cap., 396). Man hat zwar versucht, den Krieg deßwegen zu einem nothwendigen Stück der Weltordnung zu erheben, weil er günstig einwirke auf Abhärtung, Läuterung der Völker, Entwicklung ihrer Kräfte, Erweckung und Stärkung der nationalen Gesinnung u. dgl. (Baco, Hegel, Trendelenburg u. A.). Allein dieser Auffassung widersprechen offenkundige Thatsachen. „Dem sinkenden römischen und dem byzantinischen Reiche hat es an Kriegen nicht gefehlt, und dennoch wurden die Kräfte immer stumpfer und die Sitten immer schlechter." Ueberdieß „wäre es um die Perfectibilität der Menschheit schlecht bestellt, wenn nicht zuletzt durch die Macht der Religion und Humanität dieselben Wirkungen erzielt werden könnten" (Walter, Naturrecht u. Politik, Nr. 473, S. 463 u. Anm. 1). Es bleibt somit wahr, daß man zu der in sich leidenschaftlichen, rohen, zur Entscheidung von Rechtsfragen ihrer Natur nach wenig geeigneten, gewaltsamen Selbsthilfe erst dann schreiten darf, wenn jedes andere Mittel versagt. Dieser Gedanke zieht sich durch alle Canones, welche den Krieg aus seiner Nothwendigkeit rechtfertigen; er stellt ferner die gemeinsame Lehre der älteren und neueren, katholischen und nichtkatholischen Auctoren dar. Aus diesem Grundsatze folgt aber als praktisch wichtiges Gesetz, daß, abgesehen von einem actuellen Angriff, der zur unmittelbaren Gegenwehr berechtigt, vor Eröffnung des Krieges dem feindlichen Staate die sorgfältig geprüfte und als gerecht befundene Ursache mit den nöthigen Beweisstücken vorgelegt und von ihm Rückgabe des ungerecht Vorenthaltenen, bezw. Genugthuung gefordert werde. Nur im Verweigerungsfalle, wenn überdieß andere friedliche Mittel, z. B. Vermittlung befreundeter Staaten, eventuell Schiedsgericht, ferner die Anwendung particulärer Gewaltmaßregeln je nach den Verhältnissen, Retorsionen und Repressalien, nicht zum Ziele führen, ist der Krieg rechtlich gestattet. Den Ausschluß gegenseitiger Auseinandersetzung bezeichnet Molina als ungerecht; es sei ähnlich dem Unrechte, welches ein Richter begehen würde, der sein Urtheil fällen wollte ohne Anhörung des Beklagten. Suarez hält insbesondere die Ansicht, daß es Pflicht sei für die streitenden Parteien, sich ernstlich um das Zustandekommen eines Schiedsgerichts zu bemühen, für sehr wohl begründet (probabilis valde, Suarez l. c. sect. 6, n. 6). Allerdings ist die Praxis im heutigen Völkerverkehre so weit noch nicht gekommen, um für alle Fälle jenes Princip zu adoptiren; allein es muß schon als ein erfreulicher Fortschritt anerkannt werden, daß in den Pariser Friedensverhandlungen vom Jahre 1856 die betheiligten Mächte sich verpflichteten, beim Entstehen eines Zwistes vor Ergreifen der Waffen zunächst die friedliche Vermittlung einer befreundeten Macht nachzusuchen.

3. Der Krieg wird aber auch allseitig **beschränkt** durch das Gesetz der Nothwendigkeit. Gerecht ist der Krieg nur **in dem Grade seiner Nothwendigkeit**. Der Friede ist der Normalzustand der Menschheit, der Krieg ein Ausnahmezustand. Umfang und Dauer des Krieges, sowie die Art und Weise der Kriegsführung besitzen in diesem Grundsatze Norm, Maß und Ziel.

a. Der Krieg wird hierdurch in seinem **Umfange** beschränkt. Noch zur Zeit der sogen. classischen Juristen galt nach römischer Rechtsanschauung der Kriegsfuß als das von vornherein gegebene völkerrechtliche Verhältniß, der Friede (pax) ist erst das Ergebniß des pacisci. Aehnlich in Deutschland, wo der Friede erst „gewirkt" werden mußte (Ihering, Geist d. röm. Rechts I, 1. Buch, 1. Abschn.; II, § 16, 225. 226 Anm.). Auch manche der älteren Naturrechtslehrer bezeichneten insbesondere im Anschluß an Hobbes (De cive 1643; De corpore politico 1650; Leviathan 1651) den Frieden lediglich als einen vertragsmäßigen Rechtszustand, welcher dem Krieg Aller gegen Alle im fingirten rechtlosen Naturzustande ein Ende mache (vgl. Theod. Meyer S. J., Die Grundsätze der Sittlichkeit und des Rechts § 30—40; Institut.

juris natur., P. I, n. 393. 394). Der Krieg mußte demnach den consequenten Denkern dieser Richtung als ein Wiederaufleben des Naturzustandes erscheinen, als Verneinung jedes Rechts und als Alleinherrschaft physischer Gewalt. Dem gegenüber hat die christliche Wissenschaft stets hervorgehoben, daß der Krieg durchaus kein Zustand der Rechtslosigkeit, sondern eine, wenn auch harte Form der Rechtsverfolgung sei; daß er die Rechtsordnung nicht verneinen dürfe, in deren Dienst er stehe; daß es ein eigentliches Kriegsrecht gebe, welches aber nur als partielles Ausnahmerecht, unter gleichzeitigem Fortbestande der gesammten übrigen Rechtsordnung, anzusehen sei. Noch bedeutsamer ist ein Grundsatz, welcher insbesondere im neueren wissenschaftlichen und praktischen Völkerrecht mehr und mehr zur Herrschaft gelangte ist: Der Krieg wird gegen den feindlichen Staat geführt, nicht gegen den friedlichen Bürger. Schon in c. 2, X 1, 34 macht sich das Bestreben geltend, die Geißel des Krieges auf die unmittelbar in die Kriegsoperation hineingezogenen Personen und Güter zu beschränken; aber es bedurfte einer längern Entwicklung, bis man zu dem heute im Interesse der Humanität mehr noch als des Rechtes angestrebten strengen Schutze der Privaten und Privatgüter gelangte. An dieser Stelle können die gegebenen allgemeinen Andeutungen genügen.

b. Wie der Umfang, so wird auch die Dauer des Krieges durch das Gesetz der Nothwendigkeit beschränkt. Der Krieg ist nicht Selbstzweck, sondern lediglich Mittel zur Wiederherstellung des Friedens (Bellum geritur, ut pax acquiratur, S. Aug. Ep. 189, al. 205 ad Bonifac.). Der einzige Zweck des Krieges ist der Friede. Es ist nur eine Folgerung aus diesem Grundsatze, wenn die gewöhnlichere Ansicht der Theologen im Gegensatz zu Cajetanus dahin geht, daß Beendigung des bereits eröffneten Krieges erfolgen müsse, sobald der Gegner sich zur vollen Genugthuung, Ersatz der Kriegskosten, Gewährung entsprechender Friedensgarantien für die Zukunft bereit erkläre.

c. Beschränkt durch das Gesetz der Nothwendigkeit ist endlich auch die Art und Weise der Kriegsführung. Das Wort Mars exlex bleibt eine juridische Ungeheuerlichkeit; es gibt kein jus belli infinitum. Auch für die Kriegführenden bleiben vielmehr die allgemeinen Normen des Rechts und der Sittlichkeit in Kraft; was nothwendig ist für den Zweck des Krieges, gilt als erlaubt mit Ausschluß der innerlich unsittlichen Mittel. Unsittliche Mittel sind nicht einmal als Retorsion gestattet. In diesem Sinne sind die kirchlichen Canones abgefaßt, welche wiederholt und eindringlich Maßhalten in der Kriegsführung fordern (c. 2. 3. 6, C. XXIII, q. 1). Erfreulich ist, daß der Kirche fernstehende Auctoren die Verdienste derselben um Einführung einer humaneren Kriegsführung anerkennen. „Rom hat das Verdienst, auf Abstellung vieler Barbareien im Völkerverkehr durch geistliche Macht hingewirkt zu haben" (Heffter, Das europäische Völkerrecht, 7. Aufl., Einl. 12). (Vgl. S. Thom. 2, 2, q. 37, a. 1; q. 40, a. 1 ad 3; Cajetan. Comment. in S. Th. l. c.; Molina, De Justitia et Jure I, tr. 2, disp. 100. 103. 117; Suarez XII, tr. 3, disp. 13, sect. 1, n. 3. 4; sect. 2, n. 5. 7; sect. 7, n. 3. 4. 5. 6; Hugo Grotius, De jure belli ac pacis l. 1, cap. 3, § 2, n. 1; l. 3, cap. 1, § 2—4, n. 2; Pufendorf, De jure naturae et gentium II, l. 8, cap. 6, § 7; Postulatum Synodi patriarch. Armenorum (de bello) in der Collectio Lacensis VII, Acta et decreta SS. Conc. Vaticani, Appendix. p. 862. 864; Périn, Christliche Politik 695. 709; Holtzendorff, Encyklopädie 1239; Bluntschli, Das moderne Völkerrecht 30. 296 ff. 317 ff. Zur päpstlichen Friedensvermittlung: c. 13, X 4, 17; Suarez l. c. sect. 2, n. 5. 7; De legibus l. 4, cap. 9; Defensio fidei l. 3, c. 22; Bellarmin., De S. Pont. l. 5, cap. 1. 6, n. 14 sqq.; Schneemann, Die kirchliche Gewalt, Nr. 52; Albertus, Socialpolitik der Kirche 437 f.)

II. Bedingungen der Gerechtigkeit eines Krieges im Besonderen. Von Bedeutung ist für die Frage die Eintheilung des Krieges in Angriffs- und Vertheidigungskrieg. Man kann denjenigen als Angreifer bezeichnen, welcher zuerst das Recht eines andern Staates verletzt; dann erscheint der Defensivkrieg als einzig naturrechtlich zulässige Art des Krieges, und die Gerechtigkeit steht ausschließlich auf Seiten des Vertheidigers. In diesem Sinne sagt Cocceji: Bellum nihil aliud est, quam defensio necessaria juris denegati (Comment. in H. Grotium l. 1, cap. 2). Der gewöhnliche Sprachgebrauch, dem auch wir folgen werden, wählt jedoch zum Eintheilungsgrunde vielmehr den rein äußerlichen Umstand, wer von den beiden Kämpfenden zuerst die Waffen ergriffen hat, um den Gegner mit kriegerischer Gewalt anzugreifen. Derjenige führt einen Offensivkrieg, welcher zuerst den Gegner mit Waffengewalt angreift, während der andere in Abwehr jenes Angriffes einen Defensivkrieg führt. Die Unterscheidung zwischen Angriffs- und Vertheidigungskrieg bestimmt die Eintheilung der folgenden Untersuchung.

1. Bedingungen der Gerechtigkeit des Defensivkrieges. a. Die Erlaubtheit der Selbstvertheidigung einer gegenwärtigen, ungerechten Gewaltthat gegenüber ist wesentliches Postulat der gesellschaftlichen Ordnung. Naturrecht und positives Recht stimmen darin überein (vgl. c. 3, X 5, 39; c. 5, C. XXIII, q. 3). — b. Der Angriff muß jedoch wirklich α. ein gegenwärtiger sein. Moralisch gegenwärtig ist schon ein Angriff, welcher in unmittelbarer Vorbereitung begriffen ist. Wir sagen in unmittelbarer Vorbereitung und mit unzweifelhaften Tendenzen. Sonst könnte das melius est occurrere in tempore, quam post exitum vindicare (L. 1, Cod. 3, 27) zur schlimmsten Willkür führen, namentlich in einer

Zeit, wo gewaltige Rüstungen zu einer permanenten Kriegsandrohung geworden sind. Außergewöhnliche Kriegsrüstungen einer auswärtigen Macht gewähren allerdings die Befugniß, gleiche Vertheidigungsmittel im eigenen Lande vorzubereiten und officielle Erklärungen über den Zweck der Rüstungen zu fordern, berechtigen aber für sich allein keineswegs zur kriegerischen Prävention. Offenbar verwerflich ist es, wenn Montesquieu es für erlaubt erklärt, einen Nachbarn bloß deßhalb zu überfallen, weil aus seiner steigenden Macht Gefahren erwachsen könnten (Esprit des lois l. 10, ch. 2). Indem Suarez die civilrechtlichen Bestimmungen über Besitzverlust durch Gewalt (L. 1. 3. 17, Dig. 43, 16; c. 12, X 2, 13) in analoger Weise auf Gewaltthaten seitens einer auswärtigen Macht ausdehnt, bezeichnet er den Angriff so lange als gegenwärtig und den gegen diesen Angriff geführten Krieg so lange als Defensivkrieg, als das gegnerische Unrecht noch im Werden begriffen, noch nicht zum ungestörten Abschluß gekommen ist. β. Der Angriff muß sodann ein ungerechter sein; es genügt indessen, um zur Abwehr von Gewalt berechtigt zu sein, daß von seiten des Angegriffenen kein sicher nachweisbares Unrecht begangen ist, für welches der Angreifer Genugthuung fordern könnte. Ungerecht ist insbesondere auch der Angriff auf die Religion; darum haben die älteren Auctoren das bellum sacrum als gerechten Defensivkrieg anerkannt, wie sie andererseits den Offensivkrieg in Sachen der Religion verwarfen. — c. Da nur Abwehr Zweck der Vertheidigung ist, so bestimmt sich das Maß der Vertheidigung nach dem Maße des Angriffs. Die Defensive wird zur Offensive, sobald das moderamen inculpatae tutelae überschritten wird (vgl. Molina I, tr. 2, disp. 100). — d. Intervention zum Schutze des Unterdrückten gegen ungerechte Gewaltthat ist erlaubt, wenn der Geschädigte nicht auf die Vertheidigung verzichtet hat oder aus höheren Rücksichten zum Verzichten genöthigt worden ist (vgl. c. 6, C. XXIII, q. 1).

2. Bedingungen für die Gerechtigkeit des Offensivkrieges. a. Der Krieg muß von der legitimen Auctorität unternommen werden (c. 4, C. XXIII, q. 1). Das Recht des Krieges und Friedens gehört zu den materiellen Hoheitsrechten der souveränen Staatsgewalt. So lange für die streitenden Parteien durch bloßen Rechtsspruch einer gemeinsamen höheren Gewalt Schlichtung der Controverse möglich ist, bleibt der Offensivkrieg unerlaubte Selbsthilfe. Das ist die übereinstimmende Lehre der Theologen und Juristen. — b. Der Offensivkrieg muß einen in sich gerechten und hinreichend bedeutenden Grund haben. α. Gerechter Grund ist erlittenes schweres Unrecht, überdieß in der Voraussetzung, daß der Krieg durch contumacia des Gegentheils nothwendig geworden ist. „Der Krieg als Rechtshilfe setzt die Verletzung eines Rechtes voraus, das nur mit Gewalt zur Anerkennung zu bringen ist, ganz ebenso wie der gerichtliche Proceß eine Rechtsverletzung voraussetzt, welche die Klage begründet" (Bluntschli, Das mod. Völkerrecht, § 516, 290). Nur Rechtsgründe, nichts bloße Zweckmäßigkeitsgründe rechtfertigen den Krieg. Rechtsgründe des Angriffskrieges können sein: 1) Erzwingung verweigerter Restitution. Hierbei genügt eine materialis injustitia seitens des Feindes. 2) Bestrafung von Beleidigungen u. dgl., für welche eine gebührende Genugthuung verweigert wird. Voraussetzung ist injuria formalis. Wird gebührende Genugthuung angeboten, so ist der Angriffskrieg nach Bellarmin Verletzung des Gesetzes der Liebe, nach der bessern Ansicht jedoch auch Verletzung der Gerechtigkeit. Die katholische Wissenschaft hatte den bereits in c. 1, C. XXIII, q. 2 angedeuteten Grundsatz, daß der Krieg den Charakter des Rechtsstreites möglichst wahren müsse, tief erfaßt und ihm in der Durchführung der Analogie mit einem den Anforderungen der justitia vindicativa entsprechenden richterlichen Executivverfahren den concreten Ausdruck verliehen. (Die principielle Begründung dieser Analogie dargelegt bei Suarez l. c. sect. 4, n. 5; vgl. auch Billuart, Curs. theol. VIII, diss. 7, a. 3, § 2.) Aber es handelt sich hierbei lediglich um eine Analogie; trotz aller Uebereinstimmung lassen sich doch manche Unterschiede nicht verkennen. Mag auch z. B. der Dieb sich zur vollen Restitution bereit erklären, der Strafrichter wird ihm die Strafe doch nicht erlassen können; sie bleibt ja zuletzt Forderung des öffentlichen Wohles. Anders in unserer Sache; den Krieg als pures Strafmittel etwa im Sinne der absoluten Strafrechtstheorien (Kant, Hegel, Stahl) auch dann anwenden wollen, wo anderweitige Genugthuung ausreichend geboten, wäre offenbar Verneinung des öffentlichen Wohles. 3) Erzwingung solcher internationaler Vortheile und Zugeständnisse, welche nach den allgemeinen Grundsätzen des Völkerrechts kein Staat dem andern gerechterweise versagen darf, oder welche durch besondere völkerrechtliche Verträge ausbedungen waren. Handelt es sich um ein gegen Verbündete und Schutzgenossen begangenes Unrecht, so wird für erlaubte Hilfeleistung vorausgesetzt, daß der Verbündete im gegebenen Falle das Recht zur Kriegsführung vollkommen besitzt und mit der gleichzeitigen, bezw. stellvertretenden Ausübung dieses Rechtes durch den befreundeten Staat einverstanden ist. — β. Der Grund muß ein hinreichend wichtiger sein, d. h. im Verhältniß stehen zu den Opfern und dem Unheil des Krieges. Besondere Umstände können freilich ein in sich geringes Unrecht im Hinblick auf das Gemeinwohl, auf die Sicherheit des Staates und der Bürger zu einer causa gravis machen, namentlich wenn Strafloſigkeit den Gegner zur Wiederholung des Unrechts ermuthigen würde. Der hl. Thomas (S. Th. 2, 2, q. 40, a. 1) macht ebenfalls aus dem richtigen Beweggrunde eine Bedingung für die Gerechtigkeit des Krieges, versteht aber dabei offenbar den Ausdruck „Gerechtigkeit" im weitern Sinne für sittliche Er-

laubtheit schlechthin. Die Verkehrtheit des Beweggrundes, für sich allein genommen, schließt nur einen Fehler gegen das große sociale Gesetz der Liebe ein; Abwesenheit der Competenz zur Kriegsführung und eines gerechten sowie hinreichend wichtigen Grundes besagt außerdem Verletzung der Gerechtigkeit und verpflichtet zur Restitution (vgl. c. 29, X 2, 24). Zu beachten ist, daß auch gegen den eigenen Staat seitens der Staatsgewalt die Gerechtigkeit verletzt werden kann, wenn nämlich die Ursache zu geringfügig oder der Ausgang des Krieges allzu zweifelhaft wäre. Für jeden Fall moralische Gewißheit eines glücklichen Ausganges zu fordern, überschreitet das praktisch Mögliche. Im Falle einer bloßen Personalunion bleibt es dem Fürsten in der Regel gestattet, Krieg zu führen zum Nutzen des einen Staates; der unmittelbare Schaden für die anderen Staaten wird aufgewogen durch mannigfache anderweitige Vortheile, welche sich aus den engeren Beziehungen zwischen mehreren unter einem Haupte vereinigten Staaten, aus der größern Macht des gemeinsamen Fürsten, aus dem Princip gegenseitiger Hilfeleistung in Schutz und Trutz ergeben. Die Moralisten werfen die Frage auf, welche Gewißheit rücksichtlich der Gerechtigkeit ihrer Sache die am Kriege Betheiligten haben müssen. Auf diese Frage ist zu antworten: praktische Gewißheit der Erlaubtheit, den Krieg im gegebenen Falle zu eröffnen, bezw. an demselben theilzunehmen, ist für alle Betheiligten erforderlich. Rücksichtlich der speculativen Gewißheit gelten folgende Grundsätze: 1) Alle, welche bei der Entscheidung über Krieg und Frieden sich betheiligen, müssen die Streitfrage sorgfältig untersuchen. Handelt es sich um Bestrafung einer Injurie, so muß das Delict des Gegners mit Gewißheit erwiesen sein. Ist Wiedergewinnung einer mit Unrecht vorenthaltenen Sache oder eines Rechtes Grund des Krieges, dann genügt nach der Ansicht mancher Auctoren größere Wahrscheinlichkeit. Bei gleicher Wahrscheinlichkeit des Rechtes für beide Theile entscheidet der thatsächliche Besitz. Besitzt keine der beiden Parteien, bei gleicher Wahrscheinlichkeit des Rechtes, so wird man entweder mit einer ziemlich verbreiteten Ansicht die Prävention in der Besitznahme entscheiden lassen, oder besser mit Suarez Theilung, Verlosung, Vergleich fordern. 2) Die einfachen Combattanten, sofern sie gesetzlich zum Kriegsdienste berufen worden sind oder in dauerndem Soldverhältnisse zum kriegführenden Staate stehen, sind ohne besondere Veranlassung nicht zu einer eigentlichen Untersuchung der Gerechtigkeit des Krieges verpflichtet. So lange die Ungerechtigkeit nicht gewiß wird, können sie die Gerechtigkeit der Sache voraussetzen (c. 4, C. XXIII, q. 1).

c. Der Krieg muß in einer den Forderungen der Gerechtigkeit und Humanität entsprechenden Weise geführt werden. α. Kriegseröffnung. Wenn auch das Naturrecht größere Freiheiten gestatten sollte, so ist es doch unzweifelhaft eine durch Völkerrecht eingeführte Praxis, daß der Offensivkrieg nicht ohne Kriegserklärung eröffnet werde (Justum est bellum, quod ex edicto [praedicto] geritur, c. 1, C. XXIII, q. 2). Schon die Römer forderten feierliche Kriegsandrohung und darauffolgende Kriegserklärung; das entgegengesetzte Verfahren wird in den Quellen als ein latrocinium und eine praedatio bezeichnet (vgl. L. 118 Dig. 50, 16; über das Verfahren der Römer in seinen Formalitäten vgl. Liv. 1, 32). Im Mittelalter fand die feierliche „Absage" durch Herolde statt (zuletzt in der 1657 erfolgten Kriegserklärung Dänemarks an Schweden; vgl. Martens, Précis du droit des gens modernes § 267, note c.). Heutzutage sind keine bestimmten Förmlichkeiten als nothwendig erachtet. Außer dem Abbruch der diplomatischen Verhandlungen durch Abberufung der Gesandten wird in der Regel noch ein eigentliches Kriegsmanifest erlassen; nicht selten erfolgt die Kriegserklärung bedingt, in Form eines Ultimatums. In neuerer Zeit wurde sogar die Kriegserklärung häufiger unterlassen; die Diplomatie war dann niemals verlegen, für ein solches völkerrechtswidriges Vorgehen einen beschönigenden Ausdruck zu finden. Den Angriff Nelsons auf Kopenhagen am 2. April 1801 nannte man z. B. eine „Präventiv-Affaire", die Seeschlacht bei Navarin am 20. October 1827 an untoward event u. s. w. (vgl. Ersch und Gruber, Encyklopädie der Wissenschaften und Künste, 2. Sect., XXXIX, 382).

β. Die Kriegsführung. Martens sieht in dem Kriege „einen permanenten Zustand unberechenbarer Gewaltthätigkeiten zwischen den Nationen" (Martens, Précis l. 8, ch. 3, § 263). Diese Auffassung wurde bereits oben als rechtswidrig und unchristlich abgewiesen. An dieser Stelle sind nur noch einzelne specielle Punkte nachzutragen. 1) Fides quando promittitur, etiam hosti servanda est (c. 3, C. XXIII, q. 1). Kriegslist ist erlaubt, Treubruch sittlich verwerflich. Die Verträge, z. B. Capitulationen, Waffenstillstände u. s. w., müssen gehalten, über nachträglich eintretende Unmöglichkeit der Erfüllung soll der andere Theil zunächst benachrichtigt werden. Während Grotius (l. c. l. 3, cap. 19) anerkennt, daß mit dem Feind abgeschlossene Verträge zu halten seien, unterscheidet Pufendorf (De jure naturae et gentium l. 8, cap. 7, § 2) zwischen pacta, quae ad pacem tendunt, und pacta, quae statum belli relinquunt. Letztere (z. B. Waffenstillstand, freies Geleit) seien nur spontanea cultiorum gentium consuetudine, aber nicht jure naturae zu erfüllen, da ein Consens zwischen Feinden eigentlich undenkbar sei. Die Absurdität einer solchen Auffassung, welche zugleich der Rechtskraft der pacta, quae ad pacem tendunt, den Boden entzieht, liegt auf der Hand. 2) Nur gegen Personen des feindlichen Wehrstandes gilt das eigentliche Kriegsrecht auf Leben und Tod. Völlig Unschuldige, die weder als Angreifer noch als Vertheidiger Widerstand leisten,

absichtlich zu tödten, ist unstatthaft. Der Kriegsgefangene ist in der Regel nur „Sicherheitsgefangener", nicht „Strafgefangener" (Bluntschli, Das mod. Völkerrecht § 601, S. 332). Das canonische Recht sagt: Sicut rebellanti et resistenti violentia redditur, ita victo vel capto misericordia jam debetur (c. 3, C. XXIII, q. 1). Besonders geschützt ist heute das für den geistlichen und leiblichen Dienst der Soldaten bestimmte Personal (Genfer Convention vom 22. August 1864). 3) Wenn auch die von Innocenz III. angestrebte Milderung der Kriegsführung durch Ausschluß der Wurfgeschosse (c. un. X 5, 15) nicht in der beabsichtigten Weise erreicht werden konnte, so gilt doch im heutigen Völkerrechte allgemein der Grundsatz, daß keine Kampfesmittel zur Verwendung kommen dürfen, die unnöthige Qual verursachen (Convention von St. Petersburg vom 29. November [11. December] 1868; Einzelheiten in den Lehrbüchern des Völkerrechts). 4) Das Privateigenthum der friedlichen Bürger des feindlichen Staates bleibt regelmäßig gegen absichtliche Schädigung geschützt (vgl. c. 2, X 1, 34). Ausnahmen gestattet sowohl das natürliche als das positive Kriegsrecht, namentlich in den Fällen, wo Private in schuldbarer Weise am Kampfe sich betheiligen oder Kriegsnoth größere Schonung unmöglich macht. Es muß indeß anerkannt werden, daß die Theorie und Praxis des heutigen Völkerrechts das Privatgut im Kriege allseitiger und wirksamer schützt, als dieß früher geschehen ist und nach dem strengen Rechte geschehen müßte. Grund hierfür ist einmal der praktische Einfluß des Christenthums, welches ein willkürliches Beutemachen verurtheilt (vgl. c. 5, C. XXIII, q. 1), sodann die schärfere theoretische Durchbildung der Scheidung zwischen Privatrecht und öffentlichem Recht. Man unterscheidet heutzutage beim Feindesgut zwischen öffentlichen Gütern und Privatgütern. Letzteren gegenüber besteht im Princip kein Beuterecht. Selbst hinsichtlich des öffentlichen Gutes beginnt man zu unterscheiden. Oeffentliches Vermögen, welches gemeinnützigen Zwecken dient, wird als befriedet angesehen. Nicht zu den öffentlichen Gütern gehörig gelten die fürstlichen Privatgüter und genießen darum in der Regel gleichen Schutz wie sonstige Privatgüter. Bezüglich des öffentlichen unbeweglichen Staatseigenthums darf nicht unmittelbarer Eigenthumsübergang an den Occupanten angenommen werden, der Occupant ist vielmehr lediglich Usufructuar pro tempore ohne jedes Verfügungsrecht über die Substanz der Sache (vgl. Geffckens Note zu § 133, S. 279 in Heffters Völkerrecht; ferner Jahrb. für Gesetzgebung und Verwaltung von Holtzendorff und Brentano I, Heft 2). Den kurzen Ausdruck der gesammten Grundsätze des modernen Völkerrechts über das Privatgut des Feindes bietet Zachariä (40 Bücher vom Staate IV, 1, 102): „Feindesgut, das Privatgut ist, steht unter dem Schutze des Völkerrechtes; es darf nur ausnahmsweise, wenn und inwiefern der Zweck des Krieges nach Zeit und Umständen nicht anders erreichbar ist, angetastet werden. Denn das Privatvermögen ist nur insofern Bestandtheil der Kriegsmacht der Staaten, als einem jeden Staate die Herrschaft über das Vermögen seiner Unterthanen zusteht." Leistungen, welche der bestehenden Landesgesetzgebung und Gewohnheit gemäß von der Bevölkerung als sogen. „Kriegsleistungen" gewährt werden müssen, können in Feindesland mit Recht gefordert werden; für Leistungen, welche dieses Maß überschreiten, gebührt jedoch Entschädigung. In den Gebieten, wo der siegende Theil förmliche Kriegsgewalt üben kann, darf er auch Steuern und sonstige öffentliche Bezüge erheben gegen Uebernahme der laufenden Verwaltungskosten; Kriegscontributionen jedoch in rein gewinnlicher Absicht und ohne speciellen Rechtsgrund aufzulegen, bezeichnet das heutige Völkerrecht als unsittlich. Bestritten ist noch die Frage, ob das bewegliche Eigenthum der kämpfenden Soldaten (außer der Kriegsrüstung) dem Sieger preisgegeben, und ob Plünderung einer erstürmten Stadt erlaubt sei. Die verneinende Antwort hat wohl in der heutigen Auffassung die meisten Gründe für sich. (Art. 17 des Brüsseler Projects sagt: Une ville prise d'assaut ne doit pas être livrée au pillage des troupes victorieuses.) Eine eigenthümliche Ausnahme von dem Grundsatze der Schonung feindlichen Privatgutes machte bis in die neueste Zeit das praktische Seekriegsrecht, indem man in der Schädigung des feindlichen Handels mehr ein dem feindlichen Staate als den Privaten zugefügtes Uebel erblicken zu können glaubte. Nicht nur Kriegsschiffe, sondern mit öffentlicher Genehmigung (Kaperbrief, Markebrief) versehene Privatschiffe galten zum Seeraub berechtigt. Die Kaperei wurde auf dem Pariser Congreß von 1856 abgeschafft. Nur die nordamerikanische Union trat diesem Beschlusse nicht bei, weil sie in der Beseitigung der Kaperei ohne gleichzeitige Beseitigung des gesammten Beuterechts zur See eine unzureichende Maßnahme erblickte. (Ueber die in der nordamerikanischen Union geltenden Grundsätze vgl. Konings, Theol. mor. n. 481.) Es ist aber ein unverkennbares Streben des modernen Völkerrechtes, die Seebeute ebenso principiell auszuschließen, wie die Beute im Landkrieg. (Vgl. die Resolutionen des Bremer Handelsstandes vom 2. December 1859, abgedruckt bei Bluntschli, Das moderne Völkerrecht § 665, S. 361.)

γ. **Kriegsbeendigung.** Zweck des Krieges ist die Wiedergewinnung eines gerechten, sesten, sichern Friedenszustandes, keineswegs aber die Vernichtung des Feindes. Der Krieg selbst begründet über das ursprüngliche Streitobject hinaus neue Forderungsrechte, welche sich steigern im Verhältniß zu den Opfern und Gefahren, die der Kampf mit sich gebracht. Der Friedensschluß soll insbesondere den Kriegsgrund definitiv erledigen und eine wahre, aufrichtige Versöhnung herbeiführen.

(Vgl. S. Th. 2, 2, q. 40, a. 1, a. 3; Bellarmin., De laicis l. 3, c. 15; Sotus 4, de justit. q. 5; Suarez l. c. sect. 1, n. 6; sect. 2; sect. 4, n. 2. 3. 9. 10; sect. 5, n. 6; sect. 6, n. 4. 5; sect. 7, n. 15. 23; Idem, Defens. fidei cap. 9; Molina, De Just. et Jure I, tr. 2, disp. 100. 102. 103; Lugo, De Just. et Jure d. 18, n. 21; Castropal, De conscient. disp. 3, p. 14, n. 2; Schwarz, Institutiones P. II, Tit. 3, Instruct. 2, § 4; S. Alphons. Lig., Theol. mor. n. 408; Hugo Grotius, De jure belli ac pacis l. 2, cap. 22, § 5; cap. 25, § 4; l. 1, cap. 3, § 4; l. 3, cap. 3, § 5; Lehmkuhl, Theol. mor. I, n. 836. 854. 856. 857; Correspondance de Fénélon, Remontrances à Louis XIV, éd. Leclère, Paris 1827, II, 335; Direction pour la conscience du roi n. 27, bei Périn, Christl. Polit. 673; Rotteck u. Welcker, Staatslexikon IX, 498 ff.; Ulrici, Grundzüge der prakt. Philosophie I, 498; Bluntschli, Das mod. Völkerrecht 291. 312 ff. 332. 348 ff. 356; Heffter, Das europ. Völkerrecht 68. 239. 249. 275, und Geffckens Note zu § 132, Nr. 4, S. 277. 282 ff. 297 ff.; Kaltenborn, Seerecht, II, § 217.) [Heinrich Pesch S. J.]

Krieg bei den Israeliten. Dem Volke Israel war mit seiner Erwählung zum Bundesvolke zugleich auch das Land angewiesen, auf welchem das Bundesverhältniß social und staatlich zur wirklichen Ausgestaltung kommen sollte; innerhalb der Grenzen Canaans (s. d. A.), in strengem Abschluß gegen alles Fremde, hatte sich die Theokratie zu gestalten. Krieg war im theokratischen Staat nur möglich, sofern der wirkliche Besitz des göttlich angewiesenen Landes erst zu erringen oder gegen äußere Angriffe zu vertheidigen war. Traten diese Fälle ein, so war der Krieg nicht bloß erlaubt, sondern befohlen, weil der äußere Bestand der Theokratie denselben erheischte. Jehova, der unsichtbare König des Staates, will und ordnet ihn, zieht aus an der Spitze seines Volkes (Exod. 23, 27 ff.; vgl. Ps. 43, 3 u. 4; 67, 8 ff.); der Krieg ist so ein „Krieg Jehova's" (מִלְחֲמוֹת יְהוָה 1 Sam. 25, 28), die Streiter, welche ihn führen, heiligen sich vorher durch Waschungen und Opfer (Jos. 7, 13. 1 Sam. 7, 3 ff.) und heißen deßhalb „Geweihte (מְקֻדָּשִׁים) Jehova's" (Is. 13, 3; vgl. Soph. 1, 7. Jer. 51, 27); dieselbe Anschauung liegt zu Grund, wenn das an den Besiegten zu vollziehende und vollzogene Gericht als Bann (s. d. Art.) bezeichnet wird (vgl. Deut. 7, 2; 20, 17. Jos. 6. 8. 9. 11. 23). Aus dem Wesen und der Bedeutung des theokratischen Krieges folgt die Allgemeinheit der Verpflichtung dazu; diese trifft jeden männlichen Israeliten vom 20. bis zum 50. Lebensjahre (Num. 1, 3; 26, 2. 2 Par. 25, 5; vgl. Jos. Antt. 3, 12, 4). Für gewisse Fälle war jedoch Befreiung möglich (Deut. 20, 5—8; vgl. 1 Mach. 3, 56); die Aushebung leiten die Vorsteher (הַשֹּׁטְרִים Deut. 20, 5. 8. 9) und die Schreiber (סֹפְרִים 2 Par. 26, 11. Jer. 52, 25. Is. 33, 18); nach den einzelnen Stämmen wird die nöthige Mannschaft aufgeboten (Num. 31, 4 ff. Jos. 7, 3. Richt. 20, 10); bei plötzlichen Ueberfällen rufen überallhin ausgesendete Boten (Richt. 6, 35), Trompetenschall, auf den Bergen aufgepflanzte Signale (נֵס) zu den Waffen (Richt. 3, 27; 6, 34; 7, 24. 4 Kön. 3, 21. Jer. 4, 5 ff. 6, 1. Ez. 7, 14. 1 Mach. 7, 45 u. a.). Das ausgehobene Heer sonderte sich theils nach Stämmen und Gegenden (2 Par. 25, 5; 26, 12. 13), theils nach den Waffengattungen (2 Par. 14, 8) in größere und kleinere Haufen (von 1000, 100 und 50 Mann; vgl. Num. 31, 14. Richt. 20, 10. 1 Sam. 8, 12. 4 Kön. 1, 9 u. a.); jede Abtheilung hatte ihren Anführer (שַׂר הָאֲלָפִים u. s. f. 4 Kön. 1, 9. 2 Par. 25, 5. 1 Mach. 3, 55), und das ganze Heer seinen Feldherrn (שַׂר הַצָּבָא, שַׂר הַחַיִל 2 Sam. 2, 8; 24, 2. 3 Kön. 1, 19); im Kriege war dieser oft der König selbst. Die Anführer der Tausend und der Hundert bildeten mit dem Feldherrn den Kriegsrath (1 Par. 13, 1). Dem Könige und dem Feldherrn zur Seite war der Waffenträger (נֹשֵׂא כֵלִים); gewählt aus den Tapfersten, hatte er nicht bloß die Waffen zu tragen, sondern bekleidete ungefähr die Charge eines heutigen Adjutanten (vgl. 1 Sam. 16, 21).

Neben der Volkswehr findet sich seit Entstehung des Königthums auch die Einrichtung eines stehenden Heeres; Saul bildete ein solches von 3000 Mann (vgl. 1 Sam. 14, 52; 13, 2; 24, 3); David und Salomon behielten neben stehenden Truppen (vgl. 1 Par. 27, 1 ff. 3 Kön. 4, 26) noch eine Leibwache (s. Cerethi und Pelethi). Von späteren Königen wird dasselbe erwähnt (vgl. 2 Par. 17, 13 ff. 4 Kön. 11, 4. 2 Par. 25, 5; 26, 11); unter diesen Truppen waren auch Ausländer (2 Par. 25, 6). In der nachexilischen Zeit gestaltete sich die Militärverfassung vielfach um; Simon Machabäus hielt ein stehendes Heer auf eigene Kosten (1 Mach. 14, 32), Joh. Hyrcan ließ fremde, besonders arabische Söldner anwerben (Jos. Antt. 13, 8, 4), ebenso Alexander (Jos. ibid. 13, 13, 5) und Herodes d. Gr. (selbst deutsche Soldaten dienten unter ihm; Jos. Antt. 17, 8, 4; Bell. j. 2, 1, 3). Die Truppen dieser jüdischen Fürsten mußten nach Umständen den römischen Legionen sich anschließen (Jos. Bell. j. 2, 18, 9; 3, 4, 2; Antt. 17, 10, 3); die Soldaten wurden wie bei den Römern auch zur Bewachung der Gefangenen verwendet (Apg. 12, 4 ff.). Seitdem Judäa (mit Samaria) der Provinz Syrien zugetheilt und so unter unmittelbare römische Oberhoheit gestellt war, befand sich zu Cäsarea ein Procurator mit der nöthigen Truppenmacht (Apg. 10, 1), von welcher ein Theil zur Zeit der Feste, um Unruhen zu verhüten, nach Jerusalem verlegt wurde (Apg. 21, 31. Jos. Bell. j. 2, 12, 1).

Das israelitische Heer bestand anfänglich nur aus Fußvolk (רַגְלִי Ex. 12, 37. Num. 11, 21. 1 Sam. 4, 10; 15, 4). Die Cananiter und Philister hatten Sichelwagen, andere Streitwagen

(Jos. 17, 16. Richt. 1, 19; 4, 3. 13. 1 Sam. 13, 5) und Reiterei (2 Sam. 1, 6), deßgleichen die Syrer und Aegypter (Jos. 11, 9. Richt. 4, 3. 2 Sam. 10, 18). So ausgerüsteten Feinden gegenüber mochten sich die Israeliten wohl häufig im Nachtheil fühlen (vgl. Jos. 17, 16), allein sie waren nicht berufen, über Canaan hinausgehende Eroberungen zu machen, wozu eine starke Militärmacht leicht verleitet hätte, und sie sollten nie vergessen, daß sie an die Hilfe ihres unsichtbaren Kriegsherrn gewiesen waren, gegen welchen die stärksten Weltmächte nichts vermöchten (die Antwort Josue's Jos. a. a. O. V. 17 und Ps. 67, 15—25). Salomon und spätere Könige haben auch hierin Aenderungen sich erlaubt und Reiterei gehalten (3 Kön. 4, 26; 9, 19; 10, 26; 16, 9. 4 Kön. 13, 7).

Die Waffen (כְּלֵי מִלְחָמָה, כֵּלִים) waren die folgenden. Als Schutzwaffen dienten: 1. Schilde, der größere, schwere, צִנָּה (3 Kön. 10, 16. 17. 2 Par. 14, 8; 26, 14), ungefähr dasselbe, was θυρεός (bei Homer σάκος), scutum; der kleinere, leichte, מָגֵן, ἀσπίς, clypeus; der (nur Ps. 91, 4 genannte) runde Schild, סֹחֵרָה (das Umgebende), parma. Die Schilde waren aus leichtem Holz gemacht und mit starkem Leder überzogen, das man mit Oel salbte (2 Sam. 1, 21. Is. 21, 5), um sie glatt zu erhalten und vor Nässe zu schützen. Prunkschilde, mit feinem Gold überzogen, ließ Salomon fertigen (3 Kön. 10, 16); Sesac von Aegypten nahm mit den übrigen Schätzen auch diese, und Roboam ließ an ihrer Stelle eherne für seine Leibwache machen (3 Kön. 14, 25—28). 2. Der Helm, קוֹבַע, כּוֹבַע, galea, aus Erz (1 Sam. 17, 5. 38); 3. der Panzer, שִׁרְיוֹן, סִרְיוֹן, häufig aus Erz (1 Sam. 17, 5), gleich dem Schild oft Bild des Schutzes (Is. 59, 17. Eph. 6, 14. 1 Thess. 5, 8. Offenb. 9, 17); Kettenpanzer gab es beim seleucidischen Heere (1 Mach. 6, 35). 4. Schienen an den Armen und Beinen, מִצְחָה (1 Sam. 17, 6. Is. 9, 4. סְאוֹן caliga). Trutz- und Angriffswaffen waren: 1. das Schwert, חֶרֶב, LXX μάχαιρα, an einem besondern Gürtel getragen (2 Sam. 20, 8), kurz, bisweilen zweischneidig (פִּיפִיּוֹת Richt. 3, 16); 2. die Lanze, der Speer, רֹמַח, wie der große Schild zu den schweren Waffen gehörend (1 Sam. 17, 7. 2 Par. 14, 8); 3. der Wurfspieß, חֲנִית 1 Sam. 18, 11; 19, 10; 20, 33), auch als Stoßwaffe gebraucht; כִּידוֹן, wahrscheinlich der längere Wurfspieß (Job 14, 20. 1 Sam. 17, 7 u. ö.). Diese Waffen hatten einen Schaft von Eschen- oder Tannenholz (1 Sam. 17, 7) und eine eherne Spitze (1 Sam. 17, 7. 2 Sam. 21, 16). 4. Der Bogen, קֶשֶׁת, mit den Pfeilen, חִצִּים, zu den ältesten Waffen gehörend (Gen. 21, 16 u. a.). Die Bogen, gewöhnlich aus zähem Holz, seltener aus Erz (Ps. 17, 35. Job 20, 24), wurden mit der Hand oder mit dem Fuß gespannt (דָּרַךְ treten, gewöhnlicher Ausdruck von Spannen des Bogens; vgl. Ps. 7, 13. 1 Par. 5, 18 u. a.); auch das Vergiften der Pfeile war bekannt (Ps. 7, 14. Job 6, 4). Mit dem Bogen ist der Köcher genannt, תֶּלִי (Gen. 27, 3), der oft kostbar mit Gold verziert war. Die Bogenschützen, בַּעֲלֵי חִצִּים, קַשָּׁת, waren im hebräischen Heere immer zahlreich; die besten waren aus dem Stamme Benjamin (2 Par. 14, 8; 17, 17). 5. Die Schleuder, קֶלַע, vorzüglich für das leichtere Fußvolk (4 Kön. 3, 25. 2 Par. 26, 14); auch im Gebrauch dieser Waffe zeichneten sich die Benjaminiten aus (Richt. 20, 16). Nach Plinius (H. N. 7, 56) ist die Schleuder eine phönicische Waffe. 6. In der spätern Zeit ist auch Festungsgeschütz (חִשְׁבֹּנִית 2 Par. 26, 15) bekannt, in der Zeit Nabuchodonosors der Mauerbrecher, כַּר Ez. 4, 2. מְהִי קְבָל 26, 9. — Den Gebrauch der Waffen lernte der Einzelne theils durch seine Lebensweise, wie durch Jagd und das Hirtenleben, theils fanden besondere Waffenübungen statt. Darauf führen Ausdrücke, wie לָמַד מִלְחָמָה den Krieg lernen, Is. 2, 4. Mich. 4, 3; לְמוּדֵי מִלְחָמָה des Krieges Kundige, 1 Par. 5, 18; vgl. 1 Sam. 20, 20. 35—40. 2 Sam. 22, 35. Worin diese gemeinschaftlichen Uebungen bestanden, ist nicht näher zu bestimmen. Im Laufe der Zeit wurde Manches fremden Herren abgelernt. Die frühere Kriegsführung bestand in vereinzelten unzusammenhängenden Gefechten; erst Saul und David begründeten eine Taktik.

Vor Eröffnung des Krieges, welcher mitunter förmlich erklärt wurde (Richt. 11, 12 ff. 3 Kön. 20, 2. 4 Kön. 14, 8), wurde meist der Herr um seinen Willen befragt (Richt. 20, 27. 1 Sam. 14, 37; 23, 2; 28, 6; durch die Propheten 3 Kön. 22, 6 u. a.), in dessen Namen ja der Krieg geführt ward. Vor Beginn des Kampfes wurden Opfer dargebracht (1 Sam. 7, 9; 13, 8), der Feldherr (2 Par. 20, 20), oder ein Priester (Deut. 20, 2 ff.) hielt eine kurze, begeisternde Ansprache; die Trompete gab das Zeichen zum Angriff (Num. 10, 9. 2 Par. 13, 12) und dieser erfolgte sofort unter Erhebung des Schlachtgeschreies (תְּרוּעָה 1 Sam. 17, 52. Is. 42, 13. Amos 1, 14 u. a.; vgl. Iliad. 3, 3; 4, 452. Liv. 5, 39. Curt. 3, 10, 1. Tacit. Germ. 3). Die Schlachtordnung (מַעֲרָכָה 1 Sam. 4, 2; 17, 8) ist nicht näher bekannt, war aber wohl ganz einfach; in der Richterzeit ist schon die Abtheilung in drei Heereshaufen bekannt (Richt. 7, 16. 20. 1 Sam. 11, 11. 2 Sam. 18, 2). Von anderen strategischen Künsten werden genannt: der Hinterhalt (אֹרֶב Jos. 8, 2. 12. Richt. 20, 36 ff. 1 Sam. 15, 5), Kundschafter (מְרַגְּלִים Jos. 6, 22. Richt. 7, 10 ff. 1 Sam. 26, 4. 1 Mach. 5, 38), plötzlicher Ueberfall (Richt. 7, 16 ff.). Was die Einrichtung des hebräischen Lagers betrifft, so kann das mosaische (Num. 1, 52; 2, 2 ff.; 10, 14) als Vorbild aller späteren betrachtet werden; ausgestellte Posten hielten Wache (Richt. 7, 19. 1 Sam. 14, 16. 1 Mach. 12, 27), während des Kampfes blieb eine Bedeckung zurück (1 Sam. 30, 24). Die Gefallenen wurden feierlich beerdigt, und es wurden Gebete und Opfer für sie dargebracht (3 Kön. 11, 15. 2 Mach. 12, 42 ff.); den in der

Schlacht gebliebenen Anführern wurden die Waffen in's Grab mitgegeben (Ez. 32, 27) und es ward Heerestrauer für sie angeordnet (2 Sam. 3, 31). Der Sieg ward glänzend gefeiert mit Gesang und Tanz (Ex. 15, 1. Richt. 5, 1; 11, 34. 1 Sam. 18, 6 ff. 2 Sam. 22, 1 ff. 1 Mach. 4, 24) und durch Errichtung von Trophäen (1 Sam. 15, 12. 2 Sam. 8, 13); im Heiligthum ward ein Theil der erbeuteten Waffen als Weihgeschenk niedergelegt (1 Sam. 21, 9; 31, 10. 4 Kön. 11, 10. 1 Par. 10, 10). Besondere Auszeichnung traf die, welche sich durch Muth und Tapferkeit hervorgethan (Jos. 15, 16. 1 Sam. 17, 25; 18, 17. 1 Par. 11, 6; vgl. 2 Sam. 23, 8 ff.). (Ueber die Vertheilung der Beute s. d. Art. Beute.) Hart war das Loos, welches die Besiegten traf; ihr Land wurde verwüstet (Richt. 9, 45. 4 Kön. 3, 25. 1 Par. 20, 1), die Einwohner wurden getödtet (Richt. 9, 45, oft sehr grausam 2 Sam. 12, 31. 2 Par. 25, 12), verstümmelt (Richt. 1, 6. 1 Sam. 11, 2; Grausamkeiten gegen Weiber und Kinder 4 Kön. 8, 12; 15, 16. Is. 13, 16. Klagl. 5, 11. Amos 1, 13. Os. 10, 14; 14, 1. Nahum. 3, 10. 2 Mach. 5, 13), in Sklaverei weggeführt (Deut. 20, 14). Die eroberten Städte wurden häufig verbrannt oder zerstört (Richt. 9, 45. 1 Mach. 5, 28; 10, 84); stets geschah dieses den heidnischen Tempeln (2 Sam. 5, 21; vgl. 1 Par. 14, 11. 2 Par. 25, 14. Is. 46, 1. Os. 10, 5. 4 Kön. 25, 9. 1 Mach. 10, 84; vgl. Jos. Antt. 13, 9, 1). Förmliche Friedensschlüsse werden 3 Kön. 20, 31 ff. 4 Kön. 18, 14; 24, 1 genannt; es wurden zur Sicherung der Treue dabei Geiseln mitgenommen (4 Kön, 14, 14. 2 Par. 25, 24) und Besatzungen in den Festungen zurückgelassen (2 Sam. 8, 6. 14). [König.]

Krippe (φάτνη, praesepe, praesepium), der hölzerne Trog, in welchen der neugeborene Heiland bei der Geburt zu Bethlehem gelegt wurde (Luc. 2, 7), galt von Alters her als eine ehrwürdige Reliquie, welche man schon zu Origenes' Zeiten sorgfältig hütete (Δείκνυται τὸ ἐν Βηθλεὲμ σπήλαιον, ἔνθα ἐγεννήθη, καὶ ἐν τῷ σπηλαίῳ φάτνη, ἔνθα ἐσπαργανώθη. C. Cels. 1, 51, Migne, PP. gr. XI, 756). Die hl. Helena, welche unter Mitwirkung ihres Sohnes Constantin in Bethlehem wie in Jerusalem prachtvolle Basiliken erbauen ließ (Euseb., Vita Const. 3, 41), soll die hölzerne Krippe mit Silberplatten umkleiden und die ganze Grotte mit kostbaren Marmorstücken und Getäfeln haben schmücken lassen. Die Pilger des 4. Jahrhunderts (Burdigalensis bei Migne, PP. lat. VIII, 792; Silvia, ed. Gamurrini 1888, 69) reden zwar von der Kirche über der Geburtsgrotte, jedoch nicht von der Krippe. Dagegen wird sie 386 in den Briefen des hl. Hieronymus als daselbst befindlich erwähnt (Epist. Paulae et Eustoch. ad Marcellam de locis sanctis c. 10, inter Ep. S. Hier., Migne PP. lat. XXII, 490; vgl. Hier., Epitaph. Paulae, Epist. 108 ad Eustoch. c. 10: Deosculari praesepe in quo Dominus parvulus vagiit, ib. XXII, 885). Nach einer ehemals unter den Werken des hl. Chrysostomus gedruckten (Opp. S. Chrys., ed. Venet. 1548, II, 273; ed. Paris. 1556, II, 1114; Paris. 1588, II, 1089), neueren Kritikern zufolge aber dem hl. Hieronymus zuzuschreibenden Rede könnte man versucht sein, zu schließen, daß eine Zeitlang die Reliquie aus dem Heiligthum entfernt worden wäre. Im Reisebericht des heiligen Martyrers Antonius von Piacenza (gest. um 570) heißt es bei Bethlehem: Ibi est spelunca, ubi natus est Dominus, et praesepium ex auro et argento ornatum, et jugiter ibi fiunt luminaria (Itinerar. cap. 29, Migne, PP. lat. LXXII, 909). Bereits unter Papst Theodor (642—649), der aus Jerusalem stammte, scheint sie nach Rom überbracht worden zu sein, um sie vor Persern und Sarazenen zu retten; denn in seiner Biographie wird die unter Liberius (gest. 366) erbaute und unter Sixtus III. (gest. 440) restaurirte Basilica s. Mariae major zum ersten Mal beata Maria ad Praesepe genannt (Duchesne, Le lib. pont., Paris 1886, I, 331; cfr. 208 et 232). In einigen alten Codices trägt indeß auch schon eine Homilie Gregors des Großen (gest. 604) den Namen in Basilica post Praesepe; doch dürfte diese Ueberschrift von späterer Hand herrühren (Thomasi, Opp. ed. Vezzosi, V, 508). Ueber das Alter des Namens ad Praesepe vgl. Armellini, Le chiese di Roma, Rom. 1887, 383 s. Unter Papst Hadrian I. (gest. 795) wird zum ersten Mal in jener Basilika ein Altar genannt, welcher die heilige Reliquie enthielt (altare ipsius praesepii, Duchesne l. c. I, 511 et 522). Die heiligen Reste bestehen jetzt aus fünf Brettchen, die nicht in Form einer Krippe, sondern neben einander gelegt erscheinen. Früher dürften dieselben Armeslänge gehabt haben, aber jetzt sind sie durch Absplitterung von Reliquien bedeutend verkleinert. Die Fassung derselben wurde wiederholt erneuert, so im J. 1289 durch den Cardinal Colonna, im J. 1606 durch Philipp III. König von Spanien oder seine Gemahlin Margaretha von Oestereich. Die jetzige Fassung, eine von vier Engeln getragene Krystallschale, auf einem Piedestal mit ciselirten Silberplatten ruhend (welche die Geburt Christi, die Anbetung der Weisen, die Flucht nach Aegypten und auf der Rückseite das letzte Abendmahl darstellen, gekrönt durch das Bild des göttlichen Kindes), stammt aus dem Anfange unseres Jahrhunderts. Alljährlich wird die Reliquie am 24. December auf dem durch Pius IX. restaurirten Hochaltare feierlich ausgestellt. Früher ward sie am heiligen Abend durch Domherren processionsweise in die sixtinische Kapelle übertragen.

Vom hl. Franciscus von Assisi datirt man gewöhnlich den frommen Brauch, zum Weihnachtsfeste eine Krippe mit dem Jesukindlein nebst Ochs und Esel darzustellen, um dem christlichen Volke das Geheimniß der Geburt des Erlösers in einem armen Stalle zu versinnbilden. Anno tertio ante obitum

... memoriam Nativitatis pueri Jesu ad devotionem excitandam, a Summo Pontifice petita et obtenta licentia, fecit praeparari praesepium etc. (S. Bonaventura, Leg. de S. Franc. cap. 10, Opp. ed. Lugdun. 1668, VII, 291). Indeß iſt der Brauch ältern Datums. Die im Mittelalter wie noch jetzt beliebte und ſchon in den Katakomben des 4. Jahrhunderts (vgl. Kraus, Roma sotterr., Freiburg 1872, 324) vorgefundene bildliche Darſtellung der Krippe mit dem Jeſuskinde nebſt Ochs und Eſel hat wohl ihren Grund und Ausgangspunkt in der buchſtäblichen Erklärung von Iſ. 1, 3 und Hab. 3, 2. An letzterer Stelle hebt nämlich nach der Septuaginta die Weiſſagung mit den Worten an: Κύριε, ἐν μέσῳ δύο ζώων γνωσθήσῃ; die Itala hatte laut Missale Rom. fer. VI in Parasc. Tractus: In medio duorum animalium innotesceris.

Ueber dieſe Krippenfeier vgl. den Art. Feſte II, Bd. IV, 1431. Bezüglich der früher üblichen Krippenſpiele ſ. vor Allem Martène, De antiq. Eccl. rit. l. 4, c. 12, n. 16, ed. Veneta III, 34. Daſelbſt iſt eine Vorſchrift aus einem Ordinarium Rotomagense (XII—XIV. saec.) mitgetheilt: Praesepe paratum retro altare et imago S. Mariae sit in eo posita. Vieles findet ſich in Edélestand du Méril, Origines latines du théâtre moderne, Paris 1849; Mone, Schauſpiele des Mittelalters, Karlsruhe 1846; Th. Wright, Early mysteries and other latin poëms of the 12th and 13th centuries, Lond. 1858; E. de Coussemaker, Drames liturgiques du moyen-âge, Paris 1861. In letzterem Werke wird 143 bis 156 nach dem Codex 178 der Bibliothek von Orléans (Handſchrift des 12. Jahrhunderts) aus der Benedictinerabtei St. Benedict ſur Loire ein Weihnachtsſpiel mitgetheilt, worin es 144 bezüglich der Anbetung der heiligen drei Könige heißt: Et sic procedunt ad praesepe quod ad januas monasterii paratum erit. Vgl. noch K. Weinhold, Weihnachtsſpiele und Lieder, Wien 1875; Paulus Kaſſel, Weihnachten, Berlin 1862; Oberbayeriſches Archiv, München 1874/1875; Uſener, Religionsgeſch. Unterſuchungen, Berlin 1889, 2. Theil; E. Niffle-Anciaux, Le repos de Jésus et les berceaux reliquaires, Namur 1890. Ann. archéol. XVIII. [Suitb. Bäumer O. S. B.].

Kritik, bibliſche, eine theologiſche Disciplin, welche ſich mit der Bibel, inſofern ſie als Literaturwerk betrachtet werden kann, beſchäftigt. Kritik (κριτική sc. ἐπιστήμη oder τέχνη) von κρίνειν (beurtheilen, richten, entſcheiden) iſt im ſubjectiven Sinne die Kenntniß und Fähigkeit, eine Sache nach beſtimmten feſten Regeln und Grundſätzen richtig zu beurtheilen, im objectiven Sinne die Darſtellung und Anwendung dieſer Regeln und Grundſätze. Ihr Gebiet iſt daher begreiflich ein ſehr großes, und ſie erſtreckt ſich nicht bloß auf Gegenſtände der äußern Wahrnehmung, hiſtoriſche Thatſachen, Leiſtungen der Wiſſenſchaft und Kunſt ꝛc., ſondern auch auf die Vermögen und Thätigkeiten des menſchlichen Geiſtes ſelbſt. Letzteres iſt namentlich der Fall in der ſogen. kritiſchen Philoſophie, deren Gründer Kant durch ſeine Kritik der reinen Vernunft, der praktiſchen Vernunft und der Urtheilskraft geworden iſt. In erſterer Richtung läuft die Kritik wieder je nach dem Gegenſtande, mit dem ſie ſich befaßt, in beſondere Zweige auseinander, und es entſteht eine philologiſche, eine hiſtoriſche, eine äſthetiſche ꝛc. Kritik. Ein großes Feld hat beſonders die philologiſche Kritik. Sie hat es mit alten Literaturwerken zu thun und iſt theils niedere oder Verbalkritik, ſofern ſie ſich bloß mit den einzelnen Ausdrücken beſchäftigt, die verſchiedenen Lesarten prüft und ausſcheidet und ſo die urſprüngliche Geſtalt eines fehlerhaft gewordenen Textes wieder herzuſtellen ſucht, theils höhere oder Realkritik, ſofern ſie die Entſtehungszeit, Aechtheit, Glaubwürdigkeit ꝛc. eines claſſiſchen Literaturwerkes in Unterſuchung zieht. Auf die bibliſchen Schriften angewendet, wird ſie bibliſche Kritik. Die Nothwendigkeit einer ſolchen Disciplin iſt von jeher factiſch anerkannt worden, obwohl theoretiſche Bearbeitungen der älteren Zeit unbekannt ſind; denn gleichwie die Frage nach Verfaſſer und Aechtheit ꝛc. bei den einzelnen bibliſchen Schriften die Ausleger von jeher beſchäftigen mußte und wirklich beſchäftigt hat, ſo mußte auch bei zahlreichen einzelnen Bibelſtellen die Frage beantwortet werden, welche von verſchiedenen vorhandenen Lesarten, die nach dem Verluſte der Autographen in die Exemplare gekommen waren, den Vorzug verdiene und als die urſprüngliche zu betrachten ſei. Sonach erſcheint die Kritik in ihrer Anwendung von jeher als unzertrennliche Begleiterin der Schriftauslegung und als weſentlicher Beſtandtheil der Bibelwiſſenſchaft. Ihre Aufgabe ergibt ſich aus dem Geſagten von ſelbſt. Was die philologiſche Kritik für claſſiſche Literaturwerke des Alterthums zu leiſten hat, das liegt ihr in Betreff der bibliſchen Schriften ob.

I. Als niedere oder Wortkritik muß die bibliſche Kritik zunächſt den bibliſchen Text im Einzelnen feſtſtellen, die eingeſchlichenen Fehler beſeitigen, von den verſchiedenen Lesarten die richtige ausmitteln und den Text in ſeiner urſprünglichen Reinheit wieder herſtellen. Die Hilfsmittel dazu ſind ſowohl für das Alte als das Neue Teſtament alte gute Handſchriften (ſ. d. Art. Bibelhandſchriften) und alte Ueberſetzungen (ſ. d. Art. Bibelüberſetzungen); für das Alte Teſtament noch insbeſondere der ſamaritaniſche Pentateuch, die Schriftcitate im Talmud und in den Midraſchim und die Maſora, für das Neue Teſtament die Schriftcitate bei den Kirchenvätern. Das aus dieſen Hilfsmitteln zur Erzielung eines richtigen Bibeltextes geſchöpfte Material nennt man den kritiſchen Apparat. In neuerer Zeit ſind namhafte dießfallſige Sammelwerke an's Licht getreten, von denen für das Alte Teſtament beſonders die maſorethiſche Bibel von Salomo Norzi, die Bibelausgabe von Benjamin Kennicott und die Variantenſammlung

von B. de Rossi (s. d. Art. Bibelausgaben), für den griechischen Text der deuterocanonischen Bücher insbesondere die Holmes'sche Ausgabe der Septuaginta (s. d. Art. Septuaginta) von Wichtigkeit sind. Für's Neue Testament verdienen besonders genannt zu werden die Ausgaben von Bengel, Wetstein, Griesbach, Matthäi, Scholz, Tischendorf, Hort und Westcott (s. d. Art. Bibelausgaben). Ueber die Art und Weise, wie das in diesen Werken gesammelte Material zur Wiederherstellung des ursprünglichen Schrifttextes zu benutzen, oder über die Regeln und Grundsätze, nach denen dabei zu verfahren ist, haben die Gelehrten nicht immer gleiche Ansichten gehabt; doch kann die ausführliche Besprechung derselben nicht hierher gehören. Da die Aufgabe der biblischen Wortkritik darin besteht, den biblischen Text in seiner ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen, so hat dieselbe vor Allem zu zeigen, wie die verschiedenen Lesarten veranlaßt und entstanden sind, und demnach die Regeln festzustellen, nach welchen die richtige ausfindig gemacht werden könne. Bei diesem Geschäfte wird es sich aber um eine umsichtige Beurtheilung und Würdigung der verschiedenen Arten des kritischen Materials handeln, und die Kritik wird vor Allem zu bestimmen haben, welcher Werth den verschiedenen Lesarten in den Handschriften zukomme, und auf was es bei der Auswahl derselben hauptsächlich ankomme. So ist z. B. weniger Werth auf die Zahl der Handschriften, die für eine Lesart zeugen, als auf die Beschaffenheit, das Alter, die Correctheit derselben zu legen, so daß unter Umständen sogar die Lesart einer einzigen Handschrift gegen alle übrigen den Vorzug verdienen kann. Beim Alten Testament muß die Kritik namentlich noch den Unterschied zwischen Synagogenrollen und Privathandschriften und wiederum zwischen masorethischen und nichtmasorethischen Handschriften hervorheben und den relativen Werth derselben für die Lösung ihrer Aufgabe bestimmen; beim Neuen Testament wird sie vor Allem die Frage nach den Familien oder Recensionen der Handschriften in Untersuchung ziehen, ihren gegenseitigen Werth und ihr Gewicht bei der Entscheidung über verschiedene Lesarten festsetzen und zeigen, ob und inwieweit man sich an die eine oder andere dieser Familien zu halten habe. In Betreff der alten Uebersetzungen hat die biblische Wortkritik zu zeigen, wie und inwieweit dieselben zur Herstellung des ursprünglichen Textes brauchbar sind, welche Vorsichtsregeln mit Rücksicht auf den Charakter und die Schicksale der zu gebrauchenden Uebersetzung zu beobachten sind, in welchen Fällen das Zeugniß der Uebersetzung dem der Handschrift zur Bestätigung dient oder ihm vorzuziehen oder nachzusetzen ist. Denn es ist klar, daß es in dieser Beziehung mit jeder einzelnen Uebersetzung eine andere Bewandtniß hat, und daß selbst bei wörtlichen Uebersetzungen nicht jeder vom jetzt verbreiteten Urtext abweichende Ausdruck auch zum Beweise dient, daß das Original der fraglichen Uebersetzung entsprechend gelautet habe, da auch wörtliche Uebersetzungen sich zuweilen freier bewegen, oft auch das Original nicht genau auszudrücken vermögen und überdieß im Laufe der Zeit ihre ursprüngliche Gestalt mehr oder weniger ändern. Beim Alten Testament wird sie dann insbesondere noch den samaritanischen Pentateuch in Untersuchung ziehen und bestimmen müssen, in welchen Fällen seine Abweichungen vom masorethischen Text den Vorzug vor diesem verdienen, und in welchen sie als Fehler oder willkürliche Aenderungen des richtigen Textes zu betrachten sind. Ebenso wird sie die Citate in alten rabbinischen Schriften (wie Talmud, Midraschim, Jalkut, Siphri ꝛc.) berücksichtigen und die Regeln aufstellen müssen, nach denen die etwaigen Abweichungen dieser Citate vom masorethischen Text zu beurtheilen sind; endlich wird sie in Betreff der Masora zeigen müssen, was von ihrer Behandlung des hebräischen Bibeltextes zu halten ist, nach welchen Grundsätzen die Vocalisation, Accentuation und die bekannten Keri und Chetib zu beurtheilen sind. In ähnlicher Weise wird sie beim Neuen Testament in Betreff der patristischen Schriftcitate zeigen müssen, nach welchen Grundsätzen und mit welchen Vorsichtsregeln sie zur Verbesserung des Schrifttextes zu gebrauchen sind. Mit der Feststellung aber der Regeln und Grundsätze für den rechten Gebrauch des kritischen Materials und die Ausscheidung des Wahren vom Falschen ist die hier in Frage stehende Aufgabe der biblischen Kritik noch nicht ganz gelöst. Der kritische Apparat an sich reicht in gar manchen Fällen zu einer sichern und befriedigenden Entscheidung nicht aus, und es muß, um eine solche zu erzielen, auch noch der Context, die sprachliche Eigenthümlichkeit, die Darstellungsweise, der Gedanken- und Ideenkreis ꝛc. der betreffenden Schrift in Betracht gezogen werden; die biblische Kritik hat daher die Grundsätze und Regeln festzustellen, nach denen sich auch in solchen Fällen das Verfahren richten muß. Die Aufstellung und Rechtfertigung solcher Grundsätze und Regeln nach allen angedeuteten Richtungen kann jedoch hier nicht geschehen. Für die alttestamentliche Kritik verdienen dießfalls die 93 Canones critici, welche B. de Rossi in den Prolegom. zu seinem trefflichen Werke Variae lectiones veteris testamenti, Parmae 1784, p. XLIX sq. aufgestellt hat, besondere Beachtung und sind selbst von Protestanten mit vielem Beifall aufgenommen worden. „Denn diese Grundsätze, die sich auf die sämmtlichen Quellen der Emendation des hebräischen Textes, nämlich auf Handschriften, alte und bewährte Ausgaben, den samaritanischen Text, alte Versionen, Parallelstellen, Analogie des Contextes, Masora und kritische Conjectur verbreiten, und jedes derselben mit Unbefangenheit würdigen, bewähren nicht allein den umfassenden Blick ihres Urhebers, dem der ganze Reichthum der verschiedenen Hilfsmittel für die alttestamentliche Kritik lebhaft vorschwebt, sondern

beweisen auch großentheils desselben geläuterte Begriffe von alttestamentlicher Kritik, nach welchen er das Verhältniß dieser verschiedenen Hilfsmittel zu einander gehörig bestimmt, und Jedem seinen ihm gebührenden Rang anzuweisen sucht" (Meyer, Geschichte der Schriftauslegung V, 468). Sehr nützlich sind auch die §§ 173. 174 in Scholz' Einleitung I, 557 ff. Für die neutestamentliche Kritik sind unter der Menge von Abhandlungen über diesen Gegenstand in kritischen Ausgaben des Neuen Testamentes und Lehrbüchern der neutestamentlichen Einleitung besonders lehrreich: Griesbachii Prolegomena ad N. T., ed. secunda, Sect. III: Conspectus potiorum observationum criticarum et regularum, ad quas nostrum de discrepantibus lectionibus judicium conformavimus p. LIX—LXXXI, Hug's „Grundsätze der Kritik" im ersten Theile seiner Einleitung in's Neue Testament, 4. Aufl., 464—472; Scholz' Prolegomena zu seiner Ausgabe des Neuen Testamentes, Leipzig 1830—1836, und die ausführlichen Einleitungen zu Hort und Westcotts Ausgabe des Neuen Testamentes und zu Tischendorfs Ed. VIII crit. maj.

II. Die höhere Kritik hat, wie schon bemerkt, eine andere Aufgabe als die niedere, und muß demgemäß auch ein anderes Verfahren einschlagen und anderartige Beweismittel in Anwendung bringen, um zu ihrem Ziele zu gelangen. Ihre Beweismittel sind theils äußere, theils innere. Jene sind historische Zeugnisse über Zeitalter, Verfasser ꝛc. einzelner biblischer Schriften aus solchen Zeiten und von solchen Seiten her, wo das Richtige unläugbar oder doch aller Wahrscheinlichkeit nach bekannt sein konnte. Auf welche Weise und mit welcher Vorsicht aber solche Zeugnisse, zumal wenn sie von verschiedenen Seiten her nicht mit einander im Einklang stehen, zum Behufe der kritischen Beweisführung zu gebrauchen sind, hat wiederum die biblische Kritik, als theologische Disciplin, in's Licht zu setzen. Die inneren Gründe sind solche, die je in der betreffenden Schrift selbst liegen, und zwar gehören dahin vor Allem ausdrückliche und bestimmte Aussagen derselben über ihren Verfasser. Nur ist dabei wohl zu beachten, ob solche Aussagen vom Verfasser selbst herrühren, wie dieses z. B. bekanntlich beim Pentateuch und vielen prophetischen Schriften der Fall ist, oder ob sie später hinzugekommen sind, wie z. B. in manchen Psalmüberschriften. Daß sie im erstern Falle volle Zuverlässigkeit haben, bedarf kaum der Bemerkung, und etwaige Stellen in der betreffenden Schrift, die damit in schlechthin unvereinbarem Widerspruch stünden, müßten als spätere fremde Zuthat betrachtet werden. Im letztern Falle dagegen läßt sich im Voraus die Möglichkeit denken, daß eine zunächst nur vermuthungsweise Aussage allmälig das Ansehen einer historischen Ueberlieferung erhalten habe und ungeachtet dieses Ansehens wohl auch eine Unrichtigkeit enthalten könne, wie solches z. B. bei der einen und andern Psalmüberschrift der Fall ist. Wo aber eine in Frage gestellte Schrift selbst nichts über ihren Verfasser, Zeitalter ꝛc. aussagt, können die inneren Gründe, auf welche die höhere Kritik bauen muß, bald in einzelnen zufälligen directen oder indirecten Hinweisungen auf die Entstehungszeit, bald in der etwa eigenthümlichen Sprache und Darstellungsweise, bald in Hindeutungen auf gewisse Sitten, Gewohnheiten, Einrichtungen, die nur einer bestimmten Zeitperiode angehören, bald auch in dem Zusammentreffen mehrerer solcher Erscheinungen bestehen. So ist z. B. die Bemerkung im Buche Josue, daß die Cananiter zu Gazer in der Mitte Ephraims „bis auf diesen Tag" wohnen (16, 10), ein Beweis, daß dieses Buch vor der Zerstörung Gazers durch Pharao (3 Kön. 9, 16) geschrieben sein muß; und ebenso die Bemerkung im Buch der Richter, daß die Jebusiter zu Jerusalem noch nicht bezwungen seien und dort unter den Benjaminiten wohnen „bis auf diesen Tag", ein Beweis, daß dieses Buch vor der Eroberung Jerusalems durch David (2 Sam. 5, 6—9) entstanden ist. Weniger sicher sind die Entscheidungsgründe, welche von der Sprache und Darstellungsweise hergenommen werden, weil diese viel zu sehr mit der Individualität zusammenhängt und auch bei einem und demselben Individuum sich nicht immer gleich bleibt, sondern je nach dem behandelten Gegenstande, dem angestrebten Zwecke ꝛc. wohl auch eine merklich andere Färbung annehmen kann, wie sich dieses z. B. in den Reden des Propheten Isaias zeigt. Mehr Sicherheit geben die Hindeutungen auf bestehende oder nicht mehr bestehende Sitten, Gewohnheiten ꝛc.; wenn z. B. im Buch Ruth eine alte Sitte als solche erwähnt und erklärt wird, so ist klar, daß das Buch lang nach dem Ereigniß, welches es darstellt, entstanden sein muß. In diesen verschiedenen Beziehungen muß auch die höhere biblische Kritik durch Aufstellung fester Regeln und Grundsätze einen sichern Weg vorzeichnen. Uebrigens ist bekannt, daß die biblische Kritik namentlich auf offenbarungsgläubigem Standpunkte nicht selten mit argwöhnischem Auge betrachtet und nicht ungern als eine dem göttlichen Ansehen der Schrift und dem Offenbarungsglauben überhaupt gefährliche Wissenschaft bezeichnet wird. Anlaß und Grund zu diesem Mißtrauen hat allerdings der grobe Mißbrauch gegeben, den man auf rationalistischem Standpunkte seit Langem mit der Bibelkritik treibt, und mit dem sie zur förmlichen Bekämpfung des Inspirationscharakters der Schrift und des Glaubens an positive Offenbarung überhaupt benutzt wird. Allein des Mißbrauchs wegen soll nach einer bekannten Regel der gute Gebrauch nicht aufhören, und kein Gebildeter wird erst einen Beweis dafür verlangen, daß die höhere Kritik, auf die rechte Weise geübt, gerade am meisten im Stande ist, das Ansehen und die Authentie der Schrift zu befestigen und gegen destructive Angriffe in Schutz zu nehmen. Wer aber einen Beweis dafür verlangt, kann ihn finden in jeder der vielen kritischen Leistungen, welche namentlich in neuerer

Zeit auf offenbarungsgläubigem Standpunkt die Aechtheit und Glaubwürdigkeit einer oder mehrerer bibliſchen Schriften oder auch nur einzelner angefochtener Schriftſtellen darzuthun verſucht haben. Das Nähere in Betreff der rationaliſtiſchen Bibelkritik ſ. in d. Art. Exegeſe C, 4.

III. Was endlich die Geſchichte und Literatur der bibliſchen Kritik betrifft, ſo iſt auch hier die Praxis der Theorie vorausgegangen. Letztere iſt dem Alterthum unbekannt, aber kritiſches Verfahren und Beſchäftigung mit Fragen der niedern ſowohl als der höhern Kritik zeigt ſich mehr oder weniger in allen patriſtiſchen Schriften, welche ſich mit der Bibelexegeſe befaſſen. Für die höhere Kritik muß hier auf den Art. Canon verwieſen werden; im Folgenden iſt vorerſt von der niedern oder der Buchſtaben-Kritik die Rede. Schon Tertullian vergleicht gelegentlich die lateiniſche Ueberſetzung mit ihrem Originale und tadelt oder berichtigt die vorkommenden Abweichungen (Hug, Einleitung in's N. T. I, 405 f.). Etwas ſpäter ſuchen Lucian und Heſychius den griechiſchen Text ſowohl des Alten als des Neuen Teſtamentes kritiſch zu verbeſſern; die Behauptung, daß eine Verbeſſerung des letztern durch ſie nicht ſtattgefunden habe, hat viel zu beſtimmte und entſchiedene Ausſagen aus dem Alterthum gegen ſich, als daß ſie viel Beachtung verdienen könnte. Namentlich aber haben ſich in dieſer Hinſicht Origenes und Hieronymus ausgezeichnet; erſterer theils in ſeinen Commentarien, wo er auch die verſchiedenen Lesarten anführt und beurtheilt, theils in ſeinem berühmten bibelkritiſchen Werke, welches unter dem Namen Hexapla bekannt iſt (ſ. d. Art. Septuaginta), letzterer ſowohl in ſeinen Commentarien als auch in ſeinen Präfationen und kritiſchen Epiſteln. Auf die nämliche Weiſe wurde auch nachher bibliſche Kritik geübt von ſolchen, welche Fähigkeit und Kenntniß dazu hatten und wenigſtens, wenn ſie der bibliſchen Grundſprachen nicht mächtig waren, verſchiedene Ueberſetzungen mit einander verglichen und die Abweichungen nach Maßgabe des Zuſammenhanges, der ſonſtigen Ausdrucksweiſe des betreffenden Schriftſtellers und ähnlichen Gründen beurtheilten, wie dieß z. B. Gregor d. Gr. in ſeinen Expositiones in Job thut. So ging es fort bis über die Zeiten des Mittelalters herab; mit Löſung verſchiedener Fragen der Wortkritik beſchäftigte man ſich immer, mit erneutem Eifer beſonders ſeit dem 13. Jahrhundert, nachdem auf den Univerſitäten eigene Lehrſtühle für die bibliſch-orientaliſchen Sprachen errichtet worden waren. Beweiſe dafür ſind die ſog. Correctorien (ſ. d. Art. u. vgl. Denifle im Arch. f. Literatur- u. Kirchengeſch. des Mittelalters IV, 263 ff.). Theoretiſche Bearbeitungen der bibliſchen Kritik wurden immer noch nicht verſucht, und ſelbſt als bedeutendere kritiſche Arbeiten an's Licht traten, waren es nicht ſo faſt Schriften über Kritik als vielmehr Schriften über kritiſche Fragen. Seit der Erfindung der Buchdruckerkunſt und dem Wiederaufleben der claſſiſchen Studien jedoch kam die bibliſche Kritik als philologiſche Wiſſenſchaft zu Ehren. Hierbei nahmen aus nahe liegenden Urſachen das Neue Teſtament und die bloß griechiſch erhaltenen Bücher des Alten Teſtamentes eine Sonderſtellung ein; ſeit dem erſten Drucke dieſer Bücher wurde der Wortlaut derſelben bei jeder wichtigern Ausgabe von Neuem der Kritik unterzogen. Vgl. darüber die Artt. Bibelausgaben A. II und B, Bd. II, 596 ff., und Bibeltext II, ebd. 698 ff. Anders war es mit dem altteſtamentlichen Text. Bei dieſem war eine kritiſche Bearbeitung für lange Zeit unmöglich, weil die Meinung von der Unübertrefflichkeit und Unverletzlichkeit des maſorethiſchen Textes nicht bloß bei den Juden, ſondern auch bei den chriſtlichen, namentlich den proteſtantiſchen Gelehrten feſtſtand. Daher handelte es ſich bei den früheren Ausgaben der hebräiſchen Bibel immer nicht ſowohl um kritiſche Reinheit des altteſtamentlichen Textes überhaupt, als um Correctheit des maſorethiſchen Textes (ſ. d. Artt. Bibelausgaben A. I. Bd. II, 587; Bibeltext I, ebd. 691). Eine Aenderung der Anſichten wurde hier erſt durch das epochemachende Werk herbeigeführt, welches der gelehrte Oratorianer Joh. Morinus unter dem Titel Exercitationes Biblicae de Hebraei Graecique Textus sinceritate, Pars prior, Paris. 1633, herausgab, und welches ſpäter, nachdem der zweite Theil kurz vor des Verfaſſers Tod vollendet worden, vollſtändig herausgegeben wurde von dem Pater Fronto (Regularcanoniker zur hl. Genovefa) unter dem Titel: מסורת הברית Consignatio foederis: Exercitationum Biblicarum de Hebraei Graecique Textus sinceritate Libri duo, quorum Prior in Graecos sacri Textus Codices inquirit, vulgatam ecclesiae versionem antiquissimis codicibus Graecis conformem esse docet, germanae LXX Interpretum Editionis dignoscendae et illius cum vulgata conciliandae methodum tradit, ejusdemque divinam integritatem ex Judaeorum Traditionibus confirmat. Posterior explicat, quidquid Judaei in Hebraei textus criticen hactenus elaborarunt, Talmudis utriusque, Paraphrasium Chaldaicarum, Midraschim et omnium librorum, quos jactant antiquissimos, aetatem examinat: portentosam apud eos historiae ignorantiam aperit, Masoretharum opus universum recenset: unde et quando occasionem Accentuum, Versuum, et Punctorum Vocalium textui sacro inscribendorum sumpserunt. Hinc primum apud eos ortos esse Grammaticos. Varias enarrat sacri textus recensiones a Judaeis factas etc. Paris. 1669. Dieſes Werk ſtellte für die Herausgabe des Alten Teſtamentes ganz neue Grundſätze auf, um derentwillen Morinus als der Vater der ſtrengern Textkritik zu betrachten iſt. Er iſt damit ſeiner Zeit um Jahrhunderte vorausgeeilt, denn erſt in der allerletzten Zeit hat man angefangen, dieſe Grundſätze zu verwirklichen. Freilich waren ſeine Sätze, wie gewöhnlich bei etwas

Neuem, in extremer Form vorgetragen. Der hebräische Originaltext sei so verfälscht, daß er nicht mehr als Quelle und Norm der biblischen Offenbarung betrachtet werden könne; schimpflich sei es für die Kirche, Schülerin der Synagoge zu bleiben; nur der ex purissimis Hebraeis fontibus geflossene und von den Aposteln approbirte Text der Septuaginta enthalte das Gotteswort unverfälscht und könne auch zu einer annähernd getreuen Herstellung des hebräischen Urtextes verhelfen. Diese für die damalige Zeit ganz neuen und unerhörten Behauptungen verwickelten Morinus in einen hitzigen Streit mit Simeon de Muis, der schon im J. 1634 seine Assertio hebraicae veritatis altera gegen die Exercitationes herausgab. Morinus wurde hierdurch zu der Erwiederung Diatribe elenchica de sinceritate Hebraei Graecique textus dignoscenda et animadversiones in Censuram exercitationum ad Pentat. Samarit., Par. 1639, veranlaßt, gegen welche de Muis seine Assertio tertia castigationis animadversionum M. Joannis Morini Blesensis etc. verfaßte. Uebrigens ist das Werk von Morinus, ungeachtet seiner Schiefheiten und Uebertreibungen, ein sehr brauchbares und ist, wenn gleich keine eigentliche Theorie der Bibelkritik, doch auch für eine solche nicht unwichtig. Von nun an erschienen auf protestantischer Seite mehrere bibelkritische Werke, zuerst der Criticus sacer von Abr. Calovius (Lips. 1646), dann die Critica sacra von Louis Cappel (Ludovicus Cappellus, Paris. 1650) und die Critica sacra von Aug. Pfeiffer (Dresdae 1680, dann Lips. 1688). So sehr man aber hier dem Titel zufolge auch Erörterungen über das Wesen und die Aufgabe der Bibelkritik erwarten könnte, so findet man doch bloß kritische oder auch nur kritisch sein sollende Verhandlungen über Gegenstände der biblischen Einleitung, Hermeneutik und Kritik. Die Critica sacra von Cappel, welche in ihrer Beispielsammlung einen großen Theil des ganzen hebräischen Textes durchmustert, wurde später von Vogel und Scharfenberg (Hal. 1775—1786) neu herausgegeben und verdient in dieser verbesserten Gestalt ebenso günstig beurtheilt zu werden, wie die Exercitationes von Morinus. Aehnliches gilt von der Critica sacra Vet. Test. von Gottl. Carpzov (Lips. 1728), obwohl seine bis zur Ungerechtigkeit gehende protestantische Parteisucht oft anwidert und abstoßt. Dieses Buch hatte aber noch einen ganz andern Gegner, als Morinus und die „Pontificii", zu bekämpfen. Der dritte Theil des Werkes wendet sich nämlich gegen den englischen Mathematiker Will. Whiston, der ganz auf deistischem Standpunkt in seiner Schrift Essay towards restoring the true Text of the Old Testament, London 1722, behauptet hatte, zu Christi und der Apostel Zeit habe der hebräische Text der Septuaginta und dem samaritanischen Pentateuch vollkommen entsprochen. Als aber die Juden durch den Beweis des Christenthums aus den Weissagungen in die Enge getrieben worden, hätten sie den hebräischen Codex aus der alten samaritanischen in die neue quadratische Schrift umgeschrieben und dabei sowohl den hebräischen wie den griechischen Text gefälscht; man müsse also den hebräischen Urtext aus dem samaritanischen Codex (wie auch Morinus gefordert hatte) und den alten Uebersetzungen wieder herzustellen suchen. So blieb es, Cappels Beispielsammlung ausgenommen, immer bei theoretischen Erörterungen. Eine praktische Anwendung der Kritik auf den hebräischen Bibeltext wagte erst der Oratorianer Houbigant in den Prolegomena in sacram scripturam, die seiner Biblia Hebraica cum notis criticis, Paris. 1753, vorangestellt sind und sammt den Noten nachher besonders abgedruckt wurden (Francof. ad M. 1777). Dieß ist ein verdienstliches Werk und zeichnet sich namentlich durch einen ausgedehnten Gebrauch der alten Uebersetzungen zur Berichtigung des biblischen Urtextes aus; darin liegt freilich auch seine schwache Seite, indem es der Subjectivität einen zu großen Spielraum einräumt. Es konnte daher nicht fehlen, daß Sebald Rau (Ravius) in den gegen Houbigant gerichteten Exercitationes philologicae (Amstel. 1761—1767) zu manchem Tadel über vorschnelle Urtheile und Entscheidungen berechtigt war. So fanden sich für Houbigant wohl Tadler, aber keine Nachahmer; denn die nächsten bibelkritischen Unternehmungen brachten nur Vorarbeiten für die Herstellung des alttestamentlichen Textes. Um dieselbe Zeit, wo die Houbigant'sche Bibel erschien, begann Benjamin Kennicott seine biblisch-kritischen Arbeiten zu veröffentlichen, zuerst: The state of the printed Hebrew Text of the Old Testament considered. A Dissertation in two parts etc., Oxford 1753; sodann: The state of the printed Hebrew Text of the Old Testament considered. Dissertation the second, wherein the Samaritan Copy of the Pentateuch is vindicated etc., Oxford 1759 (beide Dissertationen wurden von A. Teller in's Lateinische übersetzt, Leipz. 1756. 1765); endlich: Dissertatio generalis in Vetus Testamentum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis auctore Benjamino Kennicott, Oxonii 1780, vor dem zweiten Bande der Kennicott'schen Ausgabe des A. T. besonders abgedruckt und mit manchen Zugaben bereichert von P. J. Bruns u. d. T.: Dissertatio generalis in V. T. hebraicum cum variis lectionibus ex codicibus manuscriptis et impressis. Auctore Benjam. Kennicott. Recudi curavit et notas adjecit Paulus Jacobus Bruns, Brunsvici 1783. Ueber den Werth dieser Arbeiten vgl. d. Art. Kennicott. Inzwischen war schon die große Variantensammlung des gelehrten und bescheidenen J. B. de Rossi vorbereitet (s. d. Art. Bibelausgaben II, 594). Obgleich diese Leistung ein ganz außerordentliches Verdienst beanspruchen darf, so blieb doch auch sie nur eine Vorarbeit, nicht eine Anwendung der Kritik auf den alttestamentlichen Text. Epochemachend ward das große Werk aber

auch durch Veröffentlichung der kritischen Grundsätze, von welchen oben Sp. 1200 die Rede gewesen ist, und zu denen noch desselben Verfassers Compendio di critica sacra, Parma 1811, hinzuzunehmen ist. Bis dahin war fast nur die Kritik des neutestamentlichen Textes theoretisch gelehrt worden; so von C. M. Pfaff in seiner Dissertatio critica de genuinis librorum N. T. lectionibus etc., Amstel. 1709, durch Gerhard von Maastricht in seiner Ausgabe des N. T. (Amstel. 1711), von Bengel in seiner Introductio in crisin N. T., beigegeben seiner Ausgabe des N. T. (Tübingen 1734), und von J. J. Wetstein in den Zugaben zu seiner kritischen Ausgabe des N. T. (Amstel. 1752). In Bezug auf das A. T. aber hatte erst der Dominicaner Gabriel Fabricy im vierten Theile seines Werkes Des Titres primitifs de la Révélation, ou Considérations critiques sur la pureté et l'intégrité du Texte Original des Livres Saints de l'Ancien Testament etc., Rome 1772, einen Versuch zu einer Theorie der Kritik gemacht, indem er zeigte, wie die alten Handschriften des hebräischen Textes und die alten Uebersetzungen desselben zu gebrauchen und die verschiedenen Lesarten zu beurtheilen und auszuwählen seien. Endlich erschien ein Lehrbuch der Kritik des A. T. von W. F. Hezel, Leipz. 1783, und einige Zeit später eine Anweisung zum rechten Gebrauch der kritischen Hilfsmittel bei der Verbesserung des alttestamentlichen Bibeltextes im dritten Tractat der Critica sacra von L. Bauer, Leipzig 1795. Seitdem wurden Anweisungen zur kritischen Behandlung der biblischen Bücher gewöhnlich in die Handbücher der biblischen Einleitung aufgenommen, z. B. von Jahn, Einleitung in die göttl. Bücher des A. B., 2. Aufl., I, 420 ff.; von Bauer, von Gerhauser, von Hävernick, von Glaire, von de Wette, Lehrbuch der historisch-kritischen Einleitung in die canonischen und apocryphischen Bücher des A. T., 8. Ausg., § 102—156; von Hug, Einleitung in die Schriften des N. T., 4. Aufl., I, 464—472; von Feilmoser, von Dankó in dessen De Sacra Scriptura ejusque interpretatione commentarius, Vindob. 1867, 133 sq. Eine Art Lehrbuch der biblischen Kritik hat auch Prof. Löhnis zu Gießen veröffentlicht in seinen „Grundzügen der biblischen Hermeneutik und Kritik ꝛc.", Gießen 1839. Vgl. Rosenmüller, Handb. für die Literatur der biblischen Kritik und Exegese I, 439 ff.; G. W. Meyer, Geschichte der Schrifterklärung seit der Wiederherstellung der Wissenschaften III, 268 ff.; IV, 289 ff.; V, 337 ff. In neuester Zeit hat Strack u. d. T. Critica sacra in Vetus Testamentum Hebraicum, Lipsiae 1873, beachtenswerthe Beiträge zur alttestamentlichen Texteskritik geliefert. Nachdem aber so oft die Nothwendigkeit betont worden war, mit der Anwendung der kritischen Grundsätze auf den vorhandenen hebräischen Text Ernst zu machen, hat endlich C. G. Cornill eine Ausgabe vom „Buch des Propheten Ezechiel" (Leipzig 1886) geliefert, in welcher der masorethische Text ganz wie sonst der Text eines classischen Schriftstellers der Kritik unterzogen worden ist, und hat in den Prolegomena dazu das gesammte kritische Material in der geforderten Beschränkung einer sehr belehrenden Besprechung unterzogen. Außerdem verdienen hervorgehoben zu werden: O. Thenius, Die BB. Samuels erklärt, 2. Aufl. Leipzig 1864, worin eine besonnene, und J. Wellhausen, Der Text der BB. Samuels untersucht, Göttingen 1872, worin eine über das Ziel hinausschweifende Kritik geübt ist; als die letzten derartigen Leistungen sind S. R. Driver, Notes on the Hebrew Text of the Books of Samuel, Oxford 1890, und S. Euringer, Der masorethische Text des Koheleth krit. untersucht, Leipzig 1890, zu verzeichnen. Eine Reihe ähnlicher, meist kürzerer Arbeiten sind in Kaulens Einleitung an den zugehörigen Stellen verzeichnet. Viele Verbesserungen des hebräischen Textes, deren Richtigkeit zum großen Theil evident ist, finden sich in P. de Lagarde's Schriften, z. B. Semitica I, Göttingen 1878, 1 ff.; im Anhang zum Psalterium juxta Hebraeos Hieronymi, Gott. 1874; Die revidirte Lutherbibel des Halle'schen Waisenhauses, ebd. 1885, 13 ff. u. s. Auch Bickell hat bei seinen Bemühungen um Darlegung eines hebräischen Metrums neben vielen gewagten Aenderungen manche einleuchtende Besserungen des alttestamentlichen Textes vorgeschlagen.

Für die Geschichte der höhern Kritik sind vor Allen zwei in Frankreich lebende Gelehrte epochemachend geworden: der Jude Baruch Spinoza und der Oratorianer Richard Simon. Ersterer versuchte auf seinem pantheistischen Standpunkt den Satz, daß der Zweck der jüdischen wie der christlichen Religion nur die Erzeugung einer vernunftgemäßen Moralität gewesen sei, auch durch eine neue Theorie bezüglich der heiligen Schrift, namentlich des Alten Testamentes, zu beweisen. Nach ihm soll die Kritik die Entstehung der einzelnen biblischen Bücher, die Geschichte ihres Textes und die Geschichte des Canons erforschen. In Anwendung eines solchen Verfahrens läugnete er die mosaische Abfassung des Pentateuchs, verwies die BB. Josue, der Richter, Samuels, der Könige in eine späte Zeit, betrachtete sämmtliche Geschichtsbücher von Genesis bis 4. Könige als ein einziges, von Esdras herrührendes Geschichtswerk und wollte die Paralipomena erst aus der machabäischen Zeit herleiten; vor dieser Zeit habe es noch keinen Canon der heiligen Schrift gegeben. Hiermit ist Spinoza der Schöpfer der heutigen rationalistischen „Kritik" geworden, welche für das Alte wie für das Neue Testament ihre Blüten in der Läugnung des übernatürlichen Ursprungs und der Annahme tendenziöser Schriftstellerei getrieben hat. Nicht so weit ging Rich. Simon, dessen wichtigste Schriften die folgenden sind: Histoire critique du vieux Testament, Paris 1678, Amst. 1679 (fehlerhaft und entstellt); lateinisch von Noël Aubert de Versé 1681 (ebenso fehlerhaft); am correctesten und vollständigsten in der wahrscheinlich vom Ver-

fasser selbst besorgten Ausgabe Histoire critique du texte du nouveau Testament, où l'on établit la vérité des Actes, sur lesquels la Religion Chrétienne est fondée, Rotterdam 1689. Als Fortsetzung oder zweiter Theil davon erschien Histoire critique des versions du nouveau Testament, où l'on fait connoître quel a été l'usage de la lecture des Livres Sacrés dans les principales Eglises du monde, Rotterdam 1690. Obwohl er im ersten Buch der Histoire critique du Vieux Testament den Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt aus nachmosaischer Zeit ableiten will und das jetzige Alte Testament als eine Ueberarbeitung älterer Bücher ansieht, welche Esdras oder ein noch Späterer verfaßt habe, obwohl er auch im Neuen Testament zu sehr den menschlichen Factor betont, so hatte er doch als Zweck im Auge, den übernatürlichen Charakter der heiligen Schriften zu wahren, und wollte nur die Bedenken aus dem Wege räumen, welche eine oberflächliche Wissenschaft dagegen erheben könne. Immerhin war die Keckheit, womit er vorging, zu mißbilligen, weil er damit den Weg für Manche eröffnet hatte, die nicht so viel Pietät wie er gegen die heilige Schrift bewahrten. So muß denn auch er mit zu den Urhebern der sogen. „historisch-kritischen" Methode gezählt werden, welche im Fortgang der Forschung das Alte Testament nur als geschichtliche, nicht als heilsgeschichtliche Erscheinung und nur als nationale Literatur darstellte. Die fernere Geschichte dieser Bestrebungen verläuft bei Katholiken wie bei Protestanten in der Behandlung der Einleitung in die heilige Schrift und ist in dem betr. Artikel, sowie in dem Art. Exegese nachzusehen. (Vgl. L. Diestel, Gesch. des Alten Testamentes in der christlichen Kirche, Jena 1869, und B. Weiß, Lehrb. der Einleitung in das N. T., Berlin 1886, 1—20.) [Welte (Kaulen).]

Kritopulos, s. Metrophanes.

Kroatien, ein Kronland der österreichischen Monarchie, das mit Slavonien ein Königreich bildet, war anfänglich, wie Slavonien und Ungarn, von Pannoniern bewohnt und wurde, als Kaiser Augustus diese Gegenden erobert hatte, mit Illyricum zu einer römischen Provinz vereinigt. Bei der Reichstheilung unter Arcadius und Honorius (395) kam Kroatien zum weströmischen Reiche, und um diese Zeit scheint das Christenthum daselbst zuerst Eingang gefunden zu haben (s. d. A. Illyricum VI, 611 f.). Nach dem Verfall des abendländischen Reiches aber erstarb es während der Völkerwanderung wieder vollständig. Von da an waren die Goten, dann die Avaren vorübergehend Herren des Landes, bis etwa von 610 bis 640 die Kroaten sich hier, zwischen dem adriatischen Meere und der Donau und Save, festsetzten und dem Lande seinen jetzigen Namen gaben. Das damalige und spätere Kroatien war aber größer als das gegenwärtige, indem auch das heutige Bosnien, sowie ein Theil von Serbien und Dalmatien dazu gehörten. Die Kroaten (Hrwaten, Hrowaten, d. i. Bergbewohner, woraus die Griechen Chrobati, später Croatae, machten) waren ein slavischer Volksstamm aus Böhmen und Polen oder Südrußland und waren in elf Gemeinden unter Häuptlingen, Schupanen oder Banen genannt, eingetheilt (vgl. B. Kopitar in s. Glagolita 76). Mitunter erkannten sie, gleich den alten Bewohnern, welche sich in die Meeresstädte Zara, Trau, Spalato, Ragusa u. s. w. zurückgezogen hatten, die Oberhoheit des griechischen Kaisers an. Darum konnte sie Kaiser Heraclius (610—641), wie die Serben, zu einem Einfall in Dalmatien gegen die Avaren bewegen, wobei sie Salona zerstörten und viele Christen umbrachten (639); er bot aber auch Alles auf, um diese neuen, noch heidnischen Bundesgenossen zur Taufe zu bewegen und so für die Zukunft ähnliche Greuel im Lande und bei den Nachbarn von ihrer Seite zu verhüten. Hierbei unterstützte ihn, wie das Papstbuch berichtet, Papst Johann IV. Dieser, selbst ein Dalmatiner, sandte noch im Jahre 640 den Abt Martinus, reich mit Gold versehen, in die von den Kroaten verheerten Landstriche Istriens und Dalmatiens, um die gefangenen Christen loszukaufen, die Beraubten zu unterstützen und zugleich die eingedrungenen Heiden für das Christenthum zu gewinnen. Letzteres glückte auch bald danach, und die Kroaten, welche damals unter ihrem Fürsten Porga einen so zahlreichen Volksstamm bildeten, daß sie nicht weniger denn 60 000 Reiter und 100 000 Mann Fußvolk in's Feld stellen konnten (Constant. Porphyrog., De administr. imper. c. 31), nahmen in großen Massen den christlichen Glauben an. Porga hatte von Kaiser Constantin IV. Pogonatus (668—685) christliche Missionare verlangt, dieser aber wies ihn an den römischen Stuhl, und der Papst sandte auf sein Ersuchen sofort Priester ab (670). Die getauften Kroaten mußten, wie uns Constantin Porphyrogenitus erzählt, mündlich und schriftlich dem hl. Petrus, unter dessen Schutz ihr Land gestellt wurde, mit einem Eide geloben, sich aller Räubereien und Angriffskriege zu enthalten (Constant. Porphyr. l. c.). Für die Befestigung und weitere Verbreitung des unter diesen Südslaven gepflanzten Christenthums wirkten, wie die Kirche von Aquileja und die Einflüsse des früher durchaus christlichen Bodens, so namentlich auch Papst Martin I. (649—654), indem er an der Stelle des zerstörten Salona die neugebaute Stadt Spalato schon 650 zur Metropole auch für die Kroaten erhob (s. d. Art. Dalmatien III, 1345. 1352 f.). Andererseits schickte man auch von Constantinopel aus Geistliche zu ihnen, und so kam es, daß die Kroaten, wie bürgerlich, so auch kirchlich, vielfach zwischen Rom und Byzanz hin- und herschwankten, und daß sie nach der Mitte des 9. Jahrhunderts kurze Zeit selbst den Patriarchen Photius als ihr kirchliches Oberhaupt verehrten. Nachdem Karl d. Gr. das Reich der Hunnen zerstört, warfen die Kroaten das griechische Joch ab und erkannten die fränkische Oberhoheit an; im 8. Jahrhundert wurden sie als

Bestandtheil des bajuvarischen Reiches angesehen. Da sie aber wiederholt, wie früher gegen die griechische, so jetzt auch gegen die fränkische Herrschaft mit Erfolg sich erhoben, konnte unter den beständigen Kriegswirren eine feste hierarchische Ordnung nicht so bald bei ihnen durchgeführt werden. Bischöfe erscheinen bei ihnen erst nach dem Jahre 879, als ihre Schupanen sich unabhängig gemacht und den Königstitel angenommen hatten. Der Fürst Zwoinimir (Swenimir) verlangte von Papst Gregor VII. zum König gekrönt zu werden; zu diesem Zweck wurde Gebizo als Legat des Papstes nach Kroatien gesandt (Baron. ad ann. 1076, n. 65—69). Nach dem Tode dieses Fürsten (gest. 1088), welcher dem Papste den Vasalleneid geleistet, brachen Parteikämpfe aus, und des Königs Wittwe Helene rief im Einverständniß mit mehreren kroatischen Großen ihren Bruder, den hl. Ladislaus, König von Ungarn, zu Hilfe (Damberger, Synchron. Gesch. VII, 114). Ladislaus eroberte 1089 bis 1091 das Land, setzte Almus, den jüngsten Sohn seines Bruders Geisa, zum Fürsten ein, ordnete die bürgerlichen und kirchlichen Angelegenheiten und gründete zur Befestigung des Christenthums das Bisthum Agram (Mailáth, Gesch. der Magyaren I, 86). Etwa 100 Jahre später wurden in Kroatien, das mit kurzen Unterbrechungen stets, wie heute noch, mit Ungarn verbunden blieb, noch weitere Bisthümer errichtet, die bereits im Art. Agram geschildert sind. (Vgl. außer der in den Artt. Illyricum und Agram angegebenen Literatur noch: D. Fabiawich O. S. Fr., La Dalmazia nei primi cinque secoli del Cristianesimo, Zara 1874; Hergenröther, Photius II, 604 ff.; J. B. Tkolčic, Monumenta hist. episc. Zagrab. saec. XII et XIII, Zagrab. 1873.) [Neher.]

Krönung (coronatio), die liturgischen Acte, unter welchen ein Fürst in die Regierung eingesetzt wird. 1. Die Krönung des Papstes vollzieht sich in Verbindung mit der Benediction, welche der neugewählte und bereits im bischöflichen Ordo stehende Papst empfängt. Den Ritus hierüber enthält bereits der aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts stammende 14. römische Ordo (n. 19), dessen Angaben dem jetzigen römischen Cerimoniale zu Grunde liegen. Nach Vorschrift des letztern hält der neugewählte Papst an einem Sonn- oder Festtage ein feierliches Hochamt in der Peterskirche. Bei seinem Einzug in die Kirche zündet der Cerimoniar dreimal Werg vor ihm an mit dem Rufe: Pater sancte, sic transit gloria mundi. Nachdem dann der Papst beim Beginne des Amtes das Confiteor gesprochen hat, erfolgt vor der Incensation des Altares die Benedictio electi Pontificis durch drei Cardinalbischöfe, deren jeder ein Weihegebet über ihn spricht. In diesen drei Orationen wird der heilige Geist, die ubertas benedictionis supernae, über ihn herabgerufen, damit er seines erhabenen und schweren Berufes würdig walte und reich an Verdiensten einst vom päpstlichen Throne zur himmlischen Herrlichkeit gelange. Unmittelbar darnach empfängt der Papst das Pallium. Nach den Meßcollecten, vor der Epistel, finden in der Confessio Petri in feierlicher Weise die sogen. Laudes für ihn statt, nämlich je dreimal wiederholte Rufe, in welchen ihm unter Anrufung zahlreicher Heiligen langes Leben und Gottes Hilfe erfleht wird. Erst nach beendigtem Hochamte findet die Krönung statt und zwar nicht in der Kirche, sondern auf der Altane von St. Peter (in suggestu super gradus basilicae apostolorum principis). Nachdem hier der Papst auf einem Throne sich niedergelassen, nimmt ihm der zweitälteste Cardinaldiacon die Mitra vom Haupte, und der erste setzt ihm das Triregnum (s. d. Art. Krone n. 2) auf das Haupt, wobei das Volk in den Ruf Kyrie eleison ausbricht. Zum Schlusse wird im Namen des Gekrönten vollkommener Ablaß verkündet. Die schöne Formel: Accipe tiaram tribus coronis ornatam et scias, te esse patrem principum et regum, rectorem orbis, in terra vicarium salvatoris nostri Jesu Christi, cui est honor et gloria in saecula saeculorum, Amen, welche nach Angabe mehrerer Schriftsteller der erste Diacon bei der Krönung sprechen soll, steht weder im 14. Ordo noch in der Ausgabe des Caerimoniale romanum (vgl. Catalani, Comment. in Caerem. rom. I, 119). Nach genanntem Ordo begab sich der Papst unmittelbar nach der Krönung in großartiger Procession (während welcher auch die Juden ihre Huldigung darbrachten) nach dem Lateran, um dort von Kirche und Palast feierlich Besitz zu ergreifen; in späterer Zeit geschah dieß aber erst an einem andern Tage. Ihr Pontificat datiren die Päpste vom Krönungstage, obschon sie auch schon vorher Jurisdictionsacte ausüben können (vgl. Phillips, Kirchenrecht V, 899 f.).

2. Krönung der Könige und der Kaiser. Der jeweilige König der israelitischen Theokratie war König von Gottes Gnaden im strengsten Sinn, wie denn auch die zwei ersten Könige von Gott selbst in wunderbarer Weise ausgewählt und zum Zeichen, daß Gottes Herrschergeist auf ihnen ruhe (1 Sam. 10, 6; 16, 13), von Samuel gesalbt und dadurch zu Königen geweiht wurden (1 Sam. 10, 1; 16, 13). Daß auch später die israelitischen Könige bei ihrem Regierungsantritte, und zwar vom Hohenpriester, gesalbt wurden, weßhalb sie Gesalbte des Herrn hießen, unterliegt keinem Zweifel; mit dieser Salbung war, wenigstens in späterer Zeit, auch die Ueberreichung eines Diadems, also eine Krönung, verbunden, deßgleichen ein feierliches Gelöbniß des Königs, sein Volk nach den Normen des göttlichen Gesetzes zu regieren (4 Kön. 11, 12. 17; vgl. 1 Sam. 10, 25). — Die christlichen Herrscher sind zwar nicht theokratische Fürsten im strengen Sinn, aber gleichwohl Herrscher von Gottes Gnaden; sie haben ihre Gewalt von ihm, sind ministri Dei (Röm. 13, 1—4), und ihre

Unterthanen müssen ihnen um Gottes willen gehorchen (1 Petr. 2, 13). Wie sollte man daher im Christenthum beim Hinblick auf das alttestamentliche Vorbild nicht gar bald darauf gekommen sein, auch an den christlichen Fürsten bei deren Regierungsantritt einen religiösen Weiheact vorzunehmen, sie durch einen christlichen Hohenpriester (Bischof, Metropoliten, Patriarchen, Papst) salben und krönen zu lassen, dabei den (im heiligen Salböl gesinnbildeten) Geist Gottes über sie herabzuflehen und heilige Gelöbnisse von ihnen entgegen zu nehmen? Wann und wo unter den Christen die Weihe der angehenden Herrscher durch Gebet, Salbung und Krönung zuerst eingeführt wurde, wissen wir nicht; gewiß aber ist, daß schon Theodosius II. (zu Anfang des 5. Jahrhunderts) liturgisch gekrönt wurde, und daß seitdem die morgenländischen Kaiser regelmäßig durch einen Patriarchen gesegnet, gesalbt und gekrönt wurden (Martène, De antiquis eccl. ritibus l. 2, c. 9). Eine genaue Beschreibung des Segnungs- und Krönungsritus der griechischen Kirche findet sich bei Codinus Curopalata (aus dem Anfang des 15. Jahrhunderts) mitgetheilt (De officialibus palatii Constantinopolitani, ed. J. Bekker, Bonnae 1839, 86 sq.). Die Grundzüge dieses Ritus sind: Ablegen des orthodoxen Glaubensbekenntnisses, sodann innerhalb der Meßliturgie (vor dem Trisagion) das Sprechen von Segnungsgebeten, darnach Salbung in Kreuzesform auf das Haupt und sofort Krönung durch den Patriarchen; seiner Gemahlin setzt alsdann der eben gekrönte Kaiser selber die Krone auf, welche der Patriarch zuvor gesegnet hat. Bei der Communion legt der Kaiser seine Krone ab und genießt so den (ihm in die Hand gegebenen) Leib und aus dem Kelche das Blut des Herrn. Viel ausgedehnter als dieser griechische Ritus ist der, welcher noch gegenwärtig bei der Krönung des russischen Kaisers in Moskau zur Anwendung kommt. Nach diesem empfängt der Kaiser die Krone wohl aus der Hand des fungirenden Metropoliten, setzt sie aber sich selber auf's Haupt, indeß der Metropolit spricht: „Dieser sichtbare und greifbare Schmuck deines Hauptes ist ein deutliches Bild, daß dich Christus, der König der Ehren, selbst durch seinen gnadenreichen Segen unsichtbar zum Haupte des russischen Volkes krönt und die dir gehörige oberste Gewalt bekräftigt." Hierauf reicht ihm der Metropolit das Scepter und den Reichsapfel dar und beginnt die Meßliturgie, während welcher der Neugekrönte die Salbung mit Chrisam an der Stirne, den Augen und Nasenflügeln, dem Munde, den Ohren, an der Brust und an beiden Seiten der Hände und gleich darnach die heilige Communion empfängt (vgl. Rajewsky, Euchologion der orthodox-katholischen Kirche, Wien 1861, III, 1—23).

Auch im Abendlande war nachweislich schon im früheſten Mittelalter die kirchliche Segnung, Salbung und Krönung der christlichen Könige seitens eines Metropoliten in Gegenwart der Bischöfe des Reiches allgemein üblich (vgl. Martène l. c. cp. 10); ihr ging ein mündlicher (vielfach auch in scriptis auf den Altar zu legender) Eid voraus, in welchem der angehende König sich verpflichtete, den Glauben und die Rechte der Kirche zu schützen und sein Volk in Gerechtigkeit zu regieren. Die Salbung (mit Katechumenenöl), welcher schon Segnungsgebete vorausgegangen waren, geschah bald nur auf das Haupt, bald auf Haupt, Brust und Arme, in Frankreich sogar auf neun Stellen; dann folgte unter entsprechenden Worten die Ueberreichung von Scepter, Schwert und Krone (vgl. mehrere einschlägige Ordines, darunter auch den, nach welchem die deutschen Könige in Aachen durch den Metropoliten von Köln gekrönt wurden, bei Martène l. c.; Mon. Germ. Leg. I, 542. 554; II, 384; Hartmannus Maurus, Coronatio Caroli V. Caes. Aug. apud Aquisgranum, Colon. 1550; die Krönung zu Mailand Mon. Germ. Leg. II, 503). Zugleich mit dem König wurde zumeist auch die Königin gesegnet, gesalbt und gekrönt.

Durch Leo III., welcher im J. 800 während des Hochamtes am Weihnachtsfeste König Karl d. Gr. zum Imperator salbte und krönte, wurde für's Abendland das römische Kaiserthum wieder hergestellt, dessen Uebertragung an den hierfür Gewählten (electus) mittelst feierlichen Krönungsactes in Rom fortan ein Vorrecht des Papstes blieb. Schon jener Codex Vaticanus, welchen Muratori seiner Ausgabe des Gregorianischen Sacramentars (vgl. 455 sq.) zu Grund gelegt hat und der vielleicht noch in's 9. Jahrhundert hinaufreicht, enthält einen umfänglichen Ritus für die Kaiserkrönung in Rom, an dem man in den nächstfolgenden Jahrhunderten nichts geändert zu haben scheint, da er sich fast auf's Wort gleichlautend auch im 14. römischen Ordo aus der ersten Hälfte des 14. Jahrhunderts findet; auch in der letzten Ausgabe des Caerimoniale Romanum von Catalani (Rom. 1750) begegnen wir ihm (von den Vorschriften über den Empfang des Kaisers in Rom abgesehen) fast unverändert wieder (vgl. dazu Mon. Germ. Leg. II, 78. 82. 97. 187. 216. 240. 529). Hiernach wird der von den deutschen Fürsten (seit Anfang des 13. Jahrhunderts von den sieben Kurfürsten) für die Kaiserkrone Erkorene, welcher bereits die deutsche (silberne) und lombardische (eiserne) Krone empfangen haben muß, in Rom unter großartigem Cerimoniell von Volk, Senat und Papst feierlichst empfangen, sodann am festgesetzten Tage (gewöhnlich Sonntag Lätare) nach St. Peter geleitet. Dort verspricht er in der Marienkapelle zwischen den Thürmen eidlich, den Papst, die Kirche, ihre Rechte und Besitzthümer allzeit nach Kräften zu schützen, wird sofort (durch Bekleidung mit Chorrock und Almuze) unter die Canoniker von St. Peter aufgenommen und erhält von einem jüngern Cardinalbischof das erste Segnungsgebet gesprochen. In die Peterskirche selbst eingetreten, begibt er

sich zunächst in die Gregoriuskapelle, legt dort die Almuze ab, zieht die Sandalien, die Tunicelle (Kaiserdalmatik) und den Kaisermantel an und begibt sich dann in die Mitte der Kirche (zur runden Porphyrplatte), wo ein anderer Cardinalbischof das zweite Segnungsgebet über ihn spricht. Von da geht der Zug zum Grab des hl. Petrus. Hier wird in der Allerheiligenlitanei und zugehörigen Versikeln mit zwei Orationen Gottes Gnade über den Erwählten herabgefleht. Dann geht es weiter in die Mauritiuskapelle; hier salbt ihn ein Cardinalpriester mit Katechumenenöl am rechten Arm und an den Schulterblättern in Kreuzesform und spricht zwei Orationen über ihn, in welchen die Bedeutung der Salbung herrlichen Ausdruck findet. Beim Hochaltar angekommen, auf welchen Schwert, Krone, Scepter und Reichsapfel gelegt werden, wohnt der Erwählte auf einem Throne dem Hochamte bei. Dieses celebrirt der Papst unter Einlegung einer eigenen Collecte pro imperatore in gewöhnlicher Weise bis zum Graduale; dann überreicht und umgürtet ihn der Papst unter zugehörigen Ansprachen mit dem Schwerte, gibt ihm deßgleichen in die rechte Hand den Reichsapfel (pomum), in die linke das Scepter und setzt ihm endlich die Kaiserkrone auf das Haupt mit den Worten: Accipe signum gloriae et diadema regni, coronam imperii in nomine Patris † et Filii † et Spiritus † Sancti, ut spreto antiquo hoste spretisque contagiis vitiorum omnium sic justitiam, misericordiam et judicium diligas et ita juste, pie et misericorditer vivas, ut ab ipso Domino nostro Jesu Christo in consortio Sanctorum aeterni regni coronam percipias, qui cum Patre et Spiritu S. vivit et regnat in saecula saeculorum. Wird mit dem Kaiser auch die Kaiserin gekrönt, so empfängt sie unmittelbar nach dem Kaiser, nachdem auch sie zuerst gesalbt und nachdem über sie gebetet worden, aus der Hand des Papstes die Krone. Im Hochamt, das nun fortgesetzt wird, trägt der Kaiser, nachdem er beim Offertorium vorerst Gold als Oblation gebracht hat, an Stelle des Subdiacones Kelch und Patene mit Hostie zum Altar, gießt das Wasser in den Kelch und empfängt bei der Communion aus der Hand des Papstes den Leib des Herrn. Nach dem Hochamt ist feierlicher Umzug des Papstes mit dem Kaiser durch die Stadt, wobei der Kaiser dem Papste den Steigbügel hält, und noch verschiedene andere Feierlichkeiten. Karl V. war der letzte deutsche Kaiser, welcher (24. Februar 1530) vom Papste nach dem oben besprochenen Ritus gekrönt wurde; die folgenden Kaiser konnten oder wollten unter den schlimmen Verhältnissen in Deutschland sich durch den Papst nicht mehr krönen lassen, und Napoleon I., welcher Pius VII. nach längerem Zaudern schließlich durch den Cardinal Fesch doch dahin brachte, zur Kaiserkrönung nach Paris zu kommen, ließ sich von Pius wohl unter großem Gepränge salben, setzte aber sich und seiner Gattin die Kaiserkrone selbst auf das Haupt und leistete den Eid nur auf das Evangelium.

Auch die Segnung und Krönung der Könige, deren Ritus im Mittelalter nach Königreichen (Deutschland, Frankreich, Spanien, England) im Einzelnen sehr verschieden war, kam nach und nach fast überall außer Uebung. Dieß konnte nur die Wirkung haben, daß die überaus wichtige Wahrheit, der König trage seine Krone von Gottes Gnaden und bedürfe zur Erfüllung seiner Regentenpflichten eines besondern Beistandes von Gott, bei den Regierenden und Regierten mehr und mehr in Vergessenheit kam, wodurch die revolutionären Bestrebungen gewiß nicht wenig gefördert wurden. Weil die Segnung und Krönung der Könige ein Prärogativ der Bischöfe ist, steht deren Ritus im Pontificale romanum, und zwar in der neuesten Ausgabe desselben (editio typica 1888) noch genau so, wie in der ersten officiellen Ausgabe von 1596. Wir können diesen schönen, altehrwürdigen Ritus in seinem Verlaufe nur skizziren: Unmittelbar vor Beginn des Hochamtes (gewöhnlich an einem Sonntage) stellt einer der Bischöfe des Reiches an den fungirenden Metropoliten die Bitte, ut praesentem egregium militem ad dignitatem regiam sublevetis. Auf die entsprechende Beantwortung der Frage nach der Würdigkeit desselben folgt eine längere Ansprache des Metropoliten an den Coronandus über die Pflichten eines Herrschers im Geiste Christi und der Kirche, worauf dieser in knieender Stellung das feierliche Gelöbniß (professio) getreuer Pflichterfüllung ablegt; hierauf Segnung in längerem Gebete, dann Allerheiligenlitanei, am Schluß derselben wiederholte feierliche Segnung mit Gebet, sofort Salbung mit Katechumenenöl am rechten Arme inter juncturam manus et inter juncturam cubiti, und zwischen den Schulterblättern, wobei ein Gebet um die durch die Salbung versinnbildete Gnade gesprochen wird. Nun beginnt der Metropolit das Hochamt, welches ununterbrochen fortgesetzt wird bis nach dem Graduale, dann reicht er dem Coronandus vom Altare her unter entsprechender Anrede das Schwert, umgürtet ihn damit, setzt ihm dann die Krone auf das Haupt mit den Worten: accipe coronam regni, quae, licet ab indignis, Episcoporum tamen manibus, capiti tuo imponitur in nomine Patris † et Filii † et Spiritus † Sancti, quam sanctitatis gloriam et honorem et opus fortitudinis significare intelligas, et per hanc te participem ministerii nostri non ignores. Ita ut sicut nos in interioribus pastores rectoresque animarum intelligimur, ita et tu in exterioribus verus Dei cultor, strenuusque contra omnes adversitates ecclesiae Christi defensor assistens regnique tibi a Deo dati... utilis exsecutor proficuusque regnator semper appareas. Nun folgt die Darreichung des Scepters (virga virtutis et veritatis) an den Neugekrönten, welcher sofort durch den Metro-

politen auf den für ihn in der Nähe des Altares errichteten Thron geführt und inthronisirt wird, mit dem Beifügen: wie sein Thron hier zwischen dem allernächst am Altare stehenden Clerus und dem (im Schiff der Kirche befindlichen) Volk stehe, so möge der König auch stets ein mediator cleri et plebis sein und dem Clerus, welcher dem Altare noch näher stehe als er, allzeit die gebührende Ehre erweisen. Hierauf folgt Te Deum, darnach zwei abschließende Segnungsgebete. Beim Offertorium bringt der König (detecto capite, genuflexus) Gold als Oblation; nach dem Agnus Dei empfängt er am Thron mittelst des Instrumentum pacis den Friedenskuß, bei der Communion an den Stufen des Altars den Leib des Herrn und aus einem Kelche die Purification (nicht das heilige Blut). Soll zugleich mit dem König auch seine Gemahlin gesegnet und gekrönt werden, so geschieht dieß sofort nach der Inthronisation des Königs, welcher den Metropoliten bittet: ut consortem nostram nobis a Deo conjunctam benedicere et corona reginali decorare dignemini. Der Ritus für die benedictio et coronatio reginae steht im Pontificale unmittelbar nach dem für die benedictio et coronatio regis. Einen eigenen Ritus enthält das Pontificale für die Segnung und Krönung einer Königin, welche domina regni ist und als solche selbständig regiert; selbst im Falle, daß eine solche Königin sich einen Mitregenten erwählt, ist für dessen benedictio et coronatio im Pontificale vorgesorgt. Möge bald die Zeit kommen, wo die katholischen Könige sich überall wieder von der Kirche segnen und krönen lassen, so daß infolge dessen die oben besprochenen schönen Riten nicht mehr eine bloße Antiquität sind! (Außer der schon im Verlauf citirten Literatur sei noch speciell genannt: Catalani, Commentar zum Caeremoniale rom. I, 85 ad 145; desselben Commentar zum Pontificale rom. I, 369—417.) [Thalhofer.]

Krone (corona, στέμμα, στέφανος), ein Kopfschmuck von mannigfaltiger Form. 1. Bei den classischen Völkern des Alterthums galt die Krone als Ehrenzeichen für öffentliche Verdienste; insbesondere war sie der Lohn für den Sieger im wirklichen Kriege oder im Kampfspiele. Anfänglich bestand der Siegespreis nur aus einem Kranze von natürlichen Zweigen der Myrte, des Oelbaumes oder des Lorbeers (Herod. 8, 124. Liv. 23, 11. Plin. 15, 30; 16, 5. Aesch., De fals. leg. 46. Tert., De corona 12); doch traten an Stelle der Blätterkränze bald Kronen aus Gold (Aesch., C. Ctes. 187. Liv. 7, 37; 10, 46. Plin. 16, 5. Tert., De corona 13). Wiederholt nimmt der Apostel Paulus für den geistigen Kampf, welchen der Christ in dieser Welt zu bestehen hat, seine Vergleiche aus den Wettspielen der Griechen (2 Tim. 2, 5. 1 Cor. 9, 25), namentlich aus dem Faustkampfe (1 Cor. 9, 26) und dem Wettlaufe (1 Cor. 9, 25. Gal. 2, 2; 5, 7. Phil. 2, 16; 3, 13. 2 Tim. 4, 7). Er weist die Christen hin auf die langdauernden Vorübungen der Athleten für den Kampfestag (1 Cor. 9, 25) und auf die gewaltige Anstrengung beim Wettbewerbe selbst (Phil. 3, 13); während aber die Athleten sich nur um eine vergängliche Krone bemühen, erwarte den Christen bei seinem geistigen Kampfe ein unvergänglicher Siegeskranz (στέφανος ἄφθαρτος, 1 Cor. 9, 25). Wie bei den Wettkämpfen der Sieger aus der Hand des Kampfrichters (ἀγωνοθέτης) den Preis empfängt, so wird dem Christen von Gott selbst, dem gerechten Richter, die Krone der Gerechtigkeit (ὁ τῆς δικαιοσύνης στέφανος, 2 Tim. 4, 8) zugetheilt. Aehnlich verheißt der Apostel Petrus für getreue Erfüllung der Hirtenpflichten die unverwelkliche Krone der Herrlichkeit (τὸν ἀμαράντινον τῆς δόξης στέφανον, 1 Petr. 5, 4), und die geheime Offenbarung stellt für treues Ausharren in der Verfolgung die Krone des Lebens (τὸν στέφανον τῆς ζωῆς, 2, 10) in Aussicht. An diese biblische Ausdrucksweise schließen sich die Väter an. Im Rundschreiben der Kirche von Smyrna heißt es über das Martyrium des hl. Polycarp, er sei jetzt mit unvergänglicher Krone gekrönt und besitze den unbestrittenen Siegespreis (c. 17). Tertullian sagt von den Martyrern, daß sie einen Wettkampf (agon) unternehmen, bei welchem der lebendige Gott selbst als Agonothet erscheine und als Siegespreis die Krone der Ewigkeit verleihe (Ad martyr. 3), und ebenso schreibt der hl. Cyprian: Ecce agon sublimis et magnus et coronae caelestis praemio gloriosus (Ep. 58, 8 ed. Hartel, vgl. Ep. 37, 3). Damit vereinigen sich in der altchristlichen Kunst die zahlreichen Abbildungen der Siegeskrone auf Mosaiken und Fresken, Grabsteinen, Goldgläsern, Lampen u. s. f. Bald reicht Christus selbst als Kampfrichter den Heiligen die Krone (so auf Goldgläsern den Aposteln Petrus und Paulus, den hll. Sixtus und Timotheus; Abbildungen bei R. Garrucci, Storia della arte cristiana, Roma 1873—1881, tav. 181. 193; auf Mosaiken und Fresken den hll. Abdon und Sennen, ib. tav. 87; dem hl. Sebastian, tav. 89; dem hl. Vitalis, tav. 258; einer betenden Gestalt, tav. 99); bald schwebt über dem Bilde eines verklärten Heiligen eine Krone (über der hl. Agnes, ib. tav. 274; der hl. Euphemia, tav. 275; über Nonnosa, tav. 101); oder die Heiligen tragen kostbare, perlenbesetzte Kronen in der Hand (die sieben Söhne der hl. Felicitas, tav. 154; Processus und Martinianus, tav. 155; die zwölf Apostel, tav. 226; Agnes, Pudentiana und Praxedis, tav. 290) und opfern nach Off. 4, 10 solche Kronen dem Herrn, durch dessen Gnade sie zum Sieg gelangten (so die Heiligen in St. Apollinare zu Ravenna, ib. tav. 242—245; zu St. Prisco in Capua, tav. 254; zu St. Cäcilia in Rom, tav. 292).

2. Die Krone als Zeichen der Herrschaft. a. Die Kaiserkrone. Die Könige des Alterthums trugen als Zeichen ihrer Würde meist die kegelförmige Tiara. In Babylon und Nineveh umwand man diese Tiara mit der Kidaris, einer

Art von Turban, um welche sich dann ein bandförmiges Diadem schlang (Abb. bei Kaulen, Assyrien und Babylonien, 4. Aufl., Freiburg 1890, 54. 219. 225 u. ö.). In Aegypten wurde die Tiara mit dem goldenen Uräus geschmückt, der heiligen Schlange, die mit aufgeblähtem Halse sich drohend über der Stirne des Königs emporrichtet (Abb. bei Erman, Aegypten, Tüb. 1885, I, 94 ff.). Bei den Königen Israels erwähnt die heilige Schrift (2 Sam. 1, 10. 4 Kön. 11, 12. Ps. 20, 4. Cant. 3, 11. Ez. 21, 26) Diademe (נֵזֶר) und Kronen (עֲטָרָה). Ueber die Form derselben ist nichts bekannt; vermuthlich waren sie dem Kopfschmuck des Hohenpriesters ähnlich, da ja dieser von Anfang an als sichtbarer Stellvertreter des unsichtbaren Gottkönigs in Mitte des Gottvolkes gewaltet hatte. Der Kopfschmuck des Hohenpriesters hatte aber nach den wenigen Andeutungen der heiligen Schrift eine überraschende Aehnlichkeit mit dem Kopfschmucke der babylonischen und assyrischen Herrscher. Er trug nämlich eine Tiara mit Kidaris (מִצְנֶפֶת, Ex. 28, 36 ff.; 39, 30 f.); um dieselbe schlang sich ein hyacinthfarbiges Diadem, an welchem über der Stirne ein Goldschild (צִיץ, LXX πέταλον, Vulg. lamina) mit der Schrift קֹדֶשׁ לַיהוָה, Heilig dem Herrn, befestigt war. Zur Zeit, als Flavius Josephus seine Archäologie verfaßte, hatte seit langem das früher niedere Diadem des Hohenpriesters sich zu einer dreifachen Krone ausgestaltet (3, 7, 6); vielleicht war dieses durch die Machabäer geschehen, welche Priesterthum und Königthum in einer Person vereinigt hatten. Die ammonitische Königskrone, welche David in Rabbath erbeutete und sich auf's Haupt setzte, war aus Gold gefertigt und mit kostbaren Steinen verziert (2 Sam. 12, 30 f. 1 Par. 20, 2). Da ihr Gewicht auf ein Talent angegeben wird, nehmen die Rabbinen an, daß sie nicht auf dem Haupte getragen, sondern über dem Throne des Königs befestigt gewesen sei; doch stimmt dieses nicht mit dem Wortlaute der heiligen Schrift überein. Von den persischen Königen trugen Darius Hystaspis und Xerxes, wie sich aus Münzen und dem Basrelief von Behistan ergibt (Abb. bei Riehm, Handwörterb. des bibl. Alterthums I, Bielef. 1884, 258), eine hohe, mit Mauerzinnen versehene Krone. Als ihr Reich den Griechen zufiel, wurde das Diadem der Griechen Symbol des Königthums. Dieses Diadem erscheint als ein schmales Band, welches von dem obersten Theil des Kopfes sich unter das Hinterhaupt zieht und von dort in freiflatternden Bändern auf den Nacken fällt. Ein solches Diadem trug schon Gelo von Sicilien (492—478) und Archelaus von Macedonien (413—399). (Vgl. die Münzen bei T. E. Mionnet, Description des Médailles antiques, grecques et romaines, Paris 1806 à 1837, Recueil des planches 1808, pl. 68 et 55). Mit diesem Diademe schmückten sich dann nicht bloß die Seleuciden und Ptolemäer, sondern von ihnen nahmen es auch die Könige von Pontus, Bithynien, Cappadocien, Parthien, Bactrien u. s. f. an (Mionnet, Recueil des planches, pl. 74 ss.; Suppl. VIII, pl. 11—15. 20. 21). Mehrere syrische und ägyptische Könige, wie Antiochus Epiphanes, Ptolemäus V. und VI., gestalteten das Diadem als Ausdruck ihrer Gottheit zur Sonnen- oder Strahlenkrone (corona radiata) aus (Mionnet, Suppl. VIII, pl. 13; IX, pl. 5). Jahrhunderte hindurch blieb nun die griechische Kopfbinde das Zeichen des Königthums (Diadema regium insigne, Plin. Hist. nat. 7, 56), so daß, als Julius Cäsar auf dem Gipfel seiner Macht zum König ausgerufen werden sollte, seine Freunde zuerst seine Bildsäule mit dem Diadem umwanden und ihm dann selbst auf öffentlichem Platze ein solches darboten (Suet., Caesar 79). Da aber den Römern der Königsname verhaßt war, wagten es die folgenden Cäsaren nicht, obgleich sie die Fülle des Königthums inne hatten, das königliche Zeichen zu tragen, sondern nahmen entweder als Imperatoren die römische Triumphkrone (corona triumphalis), nämlich den goldenen Lorbeerkranz, oder als vergöttlichte Herren die Strahlenkrone (vgl. H. Cohen, Descript. histor. des Monnaies appel. Médailles impériales, 2e éd., Par. 1880 ss.). Erst als Constantin den Sitz des Reiches nach Byzanz verlegt hatte, wählte er als Zeichen seiner Macht wieder das griechische Diadem, theils in der Form des glatten Bandes, theils als Kette von Edelsteinen, welche durch übereinandergestellte Perlen verbunden waren (Cohen VII, 1888, 225 ss.). Wie aus dem Diademe eine Krone in unserem Sinne sich entwickelte, ist nicht bekannt. Aus mehreren Monumenten des Kaisers Theodosius des Großen ergibt sich, daß vor Ablauf des 4. Jahrhunderts die Kaiser bereits die eigentliche Krone, einen goldenen, mit Perlen besetzten Stirnreif, angenommen hatten (Weiß, Kostümkunde des Mittelalters, Stuttg. 1864, 87). Von Arcadius (395 bis 408) namentlich berichtet der hl. Chrysostomus, daß er außer dem Diadem eine goldene und mit Perlen gezierte Krone trug. Gerade diese Krone galt von jetzt ebenso wie das Purpurkleid als ausschließliches Vorrecht des Kaisers (vgl. Diatriba V in Opp. S. Chrysost. ed. Montfaucon XIII, 192). Nach einem Mosaikbilde des Kaisers Justinian in der Vorhalle der Sophienkirche (Weiß a. a. O. 91) wurde dann die Kaiserkrone mit einem Halbkreise überspannt, welcher sich von der Stirne nach dem Hinterkopfe zog und über der Stirne vom Kreuze überragt wurde. Spätere Schriftsteller nennen diese geschlossene Kaiserkrone ausschließlich στέμμα im Gegensatze zu den στέφανοι, den offenen Kronen, welche die Kaiserin und die Prinzen hatten (Du Cange s. v. στέμμα). Der den Stirnreif überspannende Bügel sollte das Symbol der den Erdkreis umfassenden Herrschaft sein, während das die Krone überragende Kreuz andeutet, daß diese Herrschaft in Unterordnung unter Christus geübt werde.

Nach byzantinischen Vorbildern wurde auch die Krone des neu entstandenen abendländischen Kaiserthums gebildet. Ob freilich die seit 1805 in der

Wiener Schatzkammer liegende goldene Kaiserkrone bis in die Zeit Karls des Großen hinaufreiche, ist mehr als zweifelhaft; manche möchten sie der ersten Hälfte des 11. Jahrhunderts zuweisen. Ihr ältester Theil ist der Kronreif. Derselbe wird aus acht oben gerundeten und reich mit Perlen und Edelsteinen verzierten goldenen Schildern gebildet. Während vier dieser Schilder nur mit goldener Filigranarbeit und mit Perlen und Steinen geziert sind, tragen die anderen dazwischen gestellten vier Schilder in Zellenemail folgende, mit tiefsinniger Symbolik gewählte Bilder: a. den segnenden Christus auf dem Throne, umgeben von Cherubim mit der Ueberschrift in Uncialen: per me reges regnant; b. den von Isaias geheilten König Ezechias: ecce adjiciam super dies tuos XV annos; c. den König David: honor regis judicium diligit; d. den König Salomon: time dominum et recede a malo. Jünger als dieser Kronreif ist das über dem Mittelschilde sich erhebende lateinische Kreuz, das auf seiner Vorderseite mit fünf großen Edelsteinen und vielen Perlen geschmückt ist, während die Rückseite die eingravirte Gestalt des Gekreuzigten auf dem Suppedaneum stehend zeigt. Vom Mittelschilde hinter dem Kreuze zieht sich ein goldener Bogen zum Rückenschilde hin; derselbe formt sich aus acht durchbrochenen Bogen und trägt aus Perlen die Schrift: CHVONRADVS DEI GRATIA ROMANORV IMPERATOR AVG. Vermuthlich ist es nicht Konrad der Salier (1024—1039), sondern Konrad III. der Hohenstaufe (1138—1152), welcher für seinen beabsichtigten Römerzug diesen Bügel an die Stelle des älteren Kronenabschlusses hat setzen lassen. (Vgl. die Abb. und Beschreibung bei Fr. Bock, Die Kleinodien des heilig-römischen Reiches deutscher Nation nebst den Kroninsignien Böhmens, Ungarns und der Lombardei, Wien 1864, 8 ff. 140 ff., Tafel 1 u. 25; Abb. auch bei Louandre et Hangard-Maugé, Les arts somptuaires, Paris 1858, Planches I, 10.)

b. Die Königskrone. Bevor die abendländischen Kaiser aus der Hand des Papstes in Rom die Kaiserkrone erhielten, wurden sie zuerst in Aachen als Könige von Deutschland, dann in Mailand oder im nahegelegenen Monza als Könige Italiens gekrönt. Die mittelalterlichen Schriftsteller geben aus symbolischen Gründen diesen drei Kronen verschiedene Namen; die römische heißt die goldene, die deutsche die silberne, die italienische die eiserne Krone. Bis in's 10. Jahrhundert waren in den verschiedenen germanischen Reichen die Königskronen nur breite Goldreife, deren Schmuck in zierlichen Filigranarbeiten und kostbaren Steinen bestand. Seit dieser Zeit aber begann man die Kronen zu erhöhen, indem man freistehende Verzierungen aus dem Stirnreife aufstreben ließ. Auf Münzen und Siegeln des 10. Jahrhunderts finden sich Königskronen mit vier einem Malteserkreuze ähnlichen pinnae. Dieselben zeigt auch die eilig gefertigte Krone, welche man dem Könige Bela in's Grab mitgab (Bock a. a. O. Anhang 27), während bei der Krone des Königs Heinrich I. von Frankreich (1035) geradlinige lateinische Kreuze auf vier aufsteigenden Zacken ruhen (Abb. bei G. Demay, Le costume au moyen-âge, Paris 1880, 86). Als dann durch die Kreuzritter das orientalische Ornament der heraldischen Lilie in's Abendland kam, benutzten die Künstler mit Vorliebe diese aus dem Stirnreife leicht herauszubildende Lilie. Ein kostbares Beispiel hierfür bietet die deutsche Königskrone im Schatze des Aachener Münsters. Sie wurde, nachdem 1252 die Kroninsignien bei der Hochzeit des Königs Wilhelm von Holland durch Brand zu Grunde gegangen waren, wahrscheinlich 1257 für die Krönung des Königs Richard von Cornwallis angefertigt. Es ist eine offene Krone mit vier Lilien und vier dazwischen gestellten, in Blattform endenden Zacken. Den gegenwärtig mit ihr verbundenen Bügel und das Malteserkreuz erhielt sie erst, als sie zum Schmucke der Silberbüste, welche das Haupt Karls des Großen einschließt, verwendet wurde (Bock a. a. O. 39 u. Tafel 9). Ueber die Form der Königskrone, welche Gregor VII. an den 1077 gewählten Gegenkönig Rudolf von Schwaben sandte, ist nichts bekannt; Siegebert von Gembloux berichtet nur (Mon. Germ. SS. VI, 364), sie habe die Inschrift gehabt: Petra dedit Petro, Petrus diadema Rodulfo. — Die italienische Königskrone (corona ferrea) liegt im Kirchenschatze zu Monza am Lambro im Gebiete von Mailand. Aus der über sie entstandenen reichen Literatur ist zu nennen: J. Fontaninus, Dissert. de corona ferrea Langobardorum, Romae et Lips. 1719, und L. A. Muratorius, De corona ferrea, qua Romanorum imperatores in Insubribus coronari solent, commentarius, Mediol. et Lips. 1719. Die einzige genaue Abbildung findet sich bei Bock a. a. O. Tafel 33, vgl. S. 157 ff. Diese Krone ist ein breiter Goldreif aus sechs Theilen, mit farbigen Steinen, siebenblätterigen Rosen aus Gold und Blumengestalten aus Email geziert. In ihrem Innern wird sie durch einen eisernen Reif (1 cm breit, 47 cm im Umfang) zusammengehalten. Dieser Eisenreif, welcher jetzt mit sieben Nieten an der Goldkrone befestigt ist, zugleich aber noch acht Anbohrungen aus älterer Zeit aufweist, gilt mit großer Wahrscheinlichkeit als Reliquie eines Kreuznagels. Als der hl. Ambrosius 395 seine Gedächtnißrede auf Kaiser Theodosius den Großen hielt, erklärte er (c. 47. 48) mit großer Bestimmtheit, daß die hl. Helena aus einem Kreuznagel ein Diadem für ihren Sohn habe anfertigen und reich mit Edelsteinen habe schmücken lassen (de altero clavo diadema intexuit; ... misit filio suo diadema gemmis insignitum, quas pretiosior ferro innexas crucis redemtionis divinae gemma connecteret). Wie diese Reliquie von Constantinopel nach Mailand und Monza gekommen sei, ist unbekannt. Man nimmt an, daß Gregor der Große,

während er als Apocrisiar des Papstes Pelagius II. in Constantinopel weilte, vom Kaiser Tiberius II. (578—582) mit anderen Reliquien (Baron. ad a. 586, n. 25) auch dieses Diadem erhalten und, nachdem er Papst geworden war, es der Königin Theodolinde geschenkt habe (vgl. Greg. M. Ep. 14, 12). Doch könnte es schon lange vorher, bei der Theilung des Reiches, durch die Kaiser selbst nach Mailand gekommen und später von den Langobarden erbeutet worden sein. Jedenfalls galt in Monza der eiserne Reif seit ungezählten Jahren als Reliquie, sonst wäre es doch unerklärlich, warum man einen alten, mit acht Anbohrungen versehenen Eisenreif in eine so kostbare Krone eingeschlossen habe, wie es die gegenwärtige, jedenfalls noch aus der Langobardenzeit stammende Krone von Monza ist. Als 1684 über die Aechtheit der Reliquie Streit entstand, wurde die Sache vor die Congregation der Riten gebracht. Diese erlaubte am 7. August 1717, daß die Krone mit den anderen in Monza vorhandenen Kreuzreliquien zur öffentlichen Verehrung ausgestellt werde (Bened. XIV., De servorum Dei canoniz. l. 4, p. 2, c. 25, n. 2 sq.). Die Kaiser mit dieser Krone als Könige Italiens zu krönen, war Vorrecht der Bischöfe von Mailand; der erste, welcher in Monza selbst 995 gekrönt wurde, war Otto III. (Muratori l. c. 41); Otto I. hatte die Krone noch zu Mailand empfangen (den Ritus der Krönung Otto's I., sowie der Heinrichs IV. s. bei Muratori 114 sq.). Bei der Krönung Napoleons in Mailand am 26. Mai 1805 wurde die Krone in feierlicher Begleitung von Monza herübergebracht. Napoleon nahm sie eigenhändig vom Altare mit den Worten: Dieu me la donne, gare à qui la touche, und übergab sie dann dem Cardinal Caprara, der sie ihm auf die Kaiserkrone setzte (Chr. Th. de Murr, Diss. de corona regum Italiae, vulgo ferrea dicta, Monach. 1808, 52). Der bei diesem Anlaß gestiftete Orden der eisernen Krone, welcher nach Napoleons Sturz durch Kaiser Franz I. von Oesterreich am 12. Februar 1816 erneuert wurde, trägt keinen religiösen Charakter. — Die ungarische Königskrone (corona sancta oder corona S. Stephani) im Kronschatze zu Ofen besteht aus zwei verschiedenen Theilen. Der Stirnreif, ein Werk byzantinischer Künstler, wird in 16 Vierecke getheilt, von welchen acht mit Edelsteinen und acht mit Bildern in Zellenemail geziert sind. Die mit Inschriften versehenen Bilder stellen die Erzengel Michael und Gabriel und die Heiligen Cosmas, Damian, Demetrius und Georg vor; dann folgt das Bild des Kaisers Constantin Porphyrogenitus und das eines Fürsten ΓΕΩΒΙΤΖ Δ(εσποτη)C ΠΙCΤΟC ΚΡΑΛΗC (König) ΤΟΥΡΚΙ(α)C. Diese Vierecke werden an der Vorderseite von vier dreieckigen und fünf zungenförmigen Ziergiebeln überragt. Auf dem mittleren dieser Giebel thront der segnende Christus; als Gegenstück zeigt der ihm entsprechende Giebel der Rückseite ein Kaiserbild mit der Schrift MIX(αηλ) EN X(ριστ)Ω ΠΙCΤΟC ΒΑCΙΛΕΥ(c) ΡΩΜΑΙΩΝ Ο ΔΟΥΚ(ας). Die Krone kam nach Ungarn, als König Geiza I. (1074—1077) das eingefallene Heer der Griechen besiegt und den Kaiser Michael Dukas (1071 bis 1078) zum Friedensschlusse gezwungen hatte. Diese ursprünglich offene Krone wird gegenwärtig durch zwei gekreuzte Bügel zu einer geschlossenen, von Kugel und Kreuz überragten Krone ausgestaltet. Diese Bügel, auf welchen in Email der segnende Christus und acht Apostel dargestellt sind, erweisen sich als ein Werk italienischer Künstler und sind wahrscheinlich ein Ueberrest derjenigen Krone, welche Papst Sylvester II. im J. 1000 an König Stephan den Heiligen gesandt hatte (Abb. bei Bock a. a. O. Taf. 16, vgl. eb. S. 76 ff.; Bock, Die ungarischen Reichsinsignien, Mitth. der k. k. Centralcommission zur Erforschung der Baudenkmale, II, Wien 1857, 201 ff.).

c. Die dreifache Krone des Papstes. Die Bischöfe der christlichen Kirche trugen, wohl im Hinblick auf die alttestamentlichen Vorbilder (Ex. 39, 26), von Anfang an einen Kopfschmuck. Derselbe bestand im Abendlande zuerst nur aus einer Stirnbinde (infula), wurde aber allmälig zu einer eigentlichen, in zwei Spitzen (cornua) auslaufenden Kopfbedeckung (mitra, s. d. Art.). Gleich den übrigen Bischöfen hatte der Papst bis in's 8. oder 9. Jahrhundert eine Mitra ohne weiteren Schmuck. Nachdem aber die Päpste auch Beherrscher des Kirchenstaates geworden waren, wurde mit der bischöflichen Mitra zuerst ein goldener Reif, entsprechend dem ציץ des alttestamentlichen Hohenpriesters, verbunden. Diese Vereinigung der Symbole der bischöflichen und königlichen Würde läßt sich seit Nicolaus I. (858 bis 867) nachweisen (Ordo Rom. IX, n. 6), ist aber wahrscheinlich älter. Diese päpstliche Krone hieß, wie die der Könige, regnum. Einen zweiten Reif oder die zweite Krone fügte wahrscheinlich um 1065 Alexander II. bei. Bischof Benzo von Alba, welcher dieses berichtet, erzählt auch, daß die eine Krone die Inschrift trug: Corona regni de manu Dei, die andere: Diadema imperii de manu Petri (Mon. Germ. SS. XI, 672). Den dritten Reif gab Urban V. (1362—1370) dazu, und so entstand das Triregnum (auch Mitra turbinata cum corona genannt). Die dreifache Krone ist in ihrer Grundlage die orientalische Tiara, welche sich kegelartig nach oben verjüngt und auf ihrer Spitze die Weltkugel mit Kreuz trägt (vgl. Hefele, Beiträge zur Kirchengesch. u. Archäol. II, 236 ff.). Durch die Mehrzahl der Kronen soll der Papst als sichtbarer Stellvertreter Christi gekennzeichnet werden, von dem es in der geheimen Offenbarung heißt, daß er als König der Könige viele Kronen (Diademe) auf seinem Haupte trage (19, 12. 16). Die Dreizahl der Kronen wird bald als Sinnbild der Herrschaft des Papstes über Himmel, Erde und Unterwelt aufgefaßt, bald als Sinnbild seiner weltlichen Macht und seiner über die diesseitige und jenseitige Kirche sich erstreckenden Binde- und Löse-

gewalt (Matth. 16, 19). Dieſer dreifachen Krone bedient ſich aber der Papſt nur an beſtimmten Feſttagen (in festis coronae; vgl. Mabillon, Museum ital. II, 158), wenn er als Papſt und König ſich in die Kirche begibt oder von dort zurückkehrt, ferner bei Vornahme beſonders feierlicher Jurisdictionsacte; fungirt er aber als Liturg, ſo trägt er in der Kirche nur die biſchöfliche Mitra, und zwar nach Verſchiedenheit der Tage oder der Functionen die Mitra simplex, die Mitra aurifrigiata oder die Mitra pretiosa. Schon Papſt Innocenz III. ſagt: Romanus pontifex in signum imperii utitur regno et in signum pontificii utitur mitra; sed mitra semper utitur et ubique, regno vero nec ubique nec semper, quia pontificalis auctoritas et prior est et dignior et diffusior, quam imperialis (Sermo in festo S. Silvestri, Migne PP. lat. CCXVII, 481 sq.). Durandus fügt bei: Regno non utitur Romanus pontifex nisi certis diebus et locis, nunquam intra ecclesiam, sed extra (Ration. 3, 13, 8).

3. Kronen als Weihegeſchenke. In Anerkennung, daß das Königthum von Gott verliehen werde und in Unterordnung unter Chriſti Stellvertreter zu verwalten ſei, ließ der Frankenkönig Chlodwig eine koſtbare goldene Krone am Grabe des hl. Petrus niederlegen. Dieſen Zug ächt religiöſer Verdemüthigung, zu welchem der hl. Remigius den ſtolzen Franken veranlaßte, berichtet ſowohl das Papſtbuch (in Hormisdam: Eodem tempore venit regnum cum gemmis pretiosis a rege Francorum Cloduveo christiano donum b. Petro Apostolo), als Hincmar von Reims (Vita s. Remigii c. 55: Chlodovicus rex gloriosus coronam auream cum gemmis, quae regnum appellari solet, b. Petro s. Remigio suggerente direxit). Andere Fürſten ſchenkten koſtbare Kreuze, welche von einer Krone überragt waren und mit kleinen Ketten an der Wölbung des Ciboriumaltares aufgehangen wurden. Im Papſtbuche werden ſolche den Triumph des Kreuzes ſinnbildende Weihegeſchenke öfter erwähnt, z. B. von Gregor III.: contulit coronulam auream cum cruce pendentem super altare; von Stephan V.: fecit regnum ex auro purissimo unum cum diversis gemmis . . . et in medio regni cruciculam auream pendentem unam cum catenulis suis. Als Meiſterwerk der Goldſchmiedekunſt aus dem Anfang des 7. Jahrhunderts hat ſich im Schatze zu Monza noch die Weihekrone der Königin Theodolinde erhalten, ein Goldreif, auf welchem zwiſchen zwei Reihen von je 38 Perlen ſich 38 Saphire und Smaragde hinziehen (Abb. bei Bock, Tafel 34, vgl. S. 165 ff.). Unter dieſer Krone hängt jetzt an einer Kette das Votivkreuz ihres Gemahls, des Königs Agilulf, das früher an einer Votivkrone dieſes Königs ſelbſt befeſtigt war. Als der Schatz von Monza nach Paris gebracht worden war, ging daſelbſt 1803 die Krone Agilulfs verloren. Nach alten Abbildungen (Garrucci tav. 433) zeigte dieſe Krone auf 15 Emaillbildern Chriſtus auf dem Throne, 2 Engel und 12 Apoſtel und am untern Rande die Inſchrift: AGILVLF · GRAT · DI · VIR · GLOR · REX · TOTIVS · ITAL · OFFERET · SCO · IOHANNI · BAPTISTE · IN · ECLA · MODICIA. Ebenſo unſchätzbar ſind die acht Votivkronen, welche in Mitte des 7. Jahrhunderts in einer Marienkirche bei Toledo geopfert und, nachdem ſie 711 beim Einfalle der Araber vergraben worden waren, erſt 1858 im Orte La Fuente de Guarrazar wieder entdeckt wurden. Sie finden ſich jetzt theils zu Paris, theils zu Madrid (vgl. Juan de la Rada y Delgado, Museo Español de Antigüedades III, Madrid 1874, 113 und tav. 8; F. de Lasteyrie, Description du trésor de Guarrazar, Paris 1860; Bock a. a. O. 171 ff., Taf. 36 u. 37). Darunter weiſt die Krone des Königs Swinthila (um 631), ein dreifacher Reif mit Perlen und Steinen, an herabhängenden goldenen Kettchen emaillirte Buchſtaben auf, welche die Leſung ergeben: SVINTHILANVS REX OFFERET. Größer iſt die des Königs Recewinth (um 672), an welcher an goldenen Ketten 22 Buchſtaben hängen: RECCESVINTHVS REX OFFERET. Eine andere Krone hat auf dem Reife ſelbſt die Schrift: Offeret munusculum sco Stefano Theodosius abba. An anderen Kronen hängen Votivkreuze herab; die Inſchriften an zwei derſelben lauten: in Dī nomine offeret Sonnica sce Marie in Sobraces; in nomine Dn̄i, in nomine sc̄i offeret Lucetius.

4. Ueber die dem Heilande als dem Könige der Juden von den römiſchen Soldaten zum Spott geflochtene Dornenkrone (corona spinea) und das zur Verehrung dieſes Leidensgeheimniſſes eingeſetzte Feſt ſ. d. Art. Dornenkrone.

5. Clericale Krone (corona clericalis, bei den Griechen στεφάνη und παπαλήτρα) heißt die der Dornenkrone des Heilandes nachgebildete Tonſur (ſ. d. Art.). Die Ausdrücke coronas benedicere oder coronas facere bedeuten darum im Mittelalter die Ertheilung der erſten Tonſur (Conc. Pictav. a. 1109, can. 1 in der Conc. collect. regia, Par. 1644, XXVI, 768: Ut nullus praeter episcopum coronas benedicere praesumat exceptis abbatibus, qui illis tantummodo coronas faciant, quos sub regula B. Benedicti militaturos susceperunt. Petrus Carnot. Apothecarius bei Du Cange s. v. corona: Die lunae episcopus in dicta ecclesia fecit coronas multas et tonsuravit).

6. Im 4. und 5. Jahrhundert diente das Wort corona zur Auszeichnung der biſchöflichen Würde. So ſchreibt der hl. Auguſtinus (Ep. 33, al. 147, Migne, PP. lat. XXXIII, 131) an Proculeian: Per coronam nostram nos adjurant vestri, per coronam vestram vos adjurant nostri, und der hl. Hieronymus an Auguſtinus: Fratres tuos ut meo nomine salutes, precor coronam tuam (inter Epist. S. Aug. 123, Migne l. c. 472); ebenſo Biſchof Paulinus von Nola an

Alypius (Ep. 3, n. 3, Migne LXI, 163): Ad venerab. socium coronae tuae, patrem nostrum Aurelium ita scripsimus. Die Bischöfe Galliens sprechen in Briefen an Papst Leo I. von der gratia coronae vestrae und beten: Coronam vestram Christus Dominus longaeva aetate conservet (Ep. 65, c. 1; 68, c. 2 bei Migne LIV, 880. 889). Im gleichen Sinne bedienten sich auch die Griechen des Wortes στέφανος (Du Cange s. v.). Diese Anrede ist keinesfalls aus der corona clericalis herzuleiten, welche zur Zeit des hl. Hieronymus noch unbekannt war, sondern bezieht sich auf die Fülle des königlichen Priesterthums (1 Petr. 2, 9), welche dem Episcopate innewohnt; darum heißt es auch in den angeblich auf dem Concilium Venetum (Vannes?) 453 erlassenen Statuten für die Bischöfe: Incolume regnum et coronam vestram ecclesiae suae Deus protegat (Thomassin, Vetus et nova discipl. P. 1, l. 2, c. 37, n. 9).

7. Corona oblationis wird bei Gregor d. Gr. (Dial. 4, 55) das zur Darbringung des heiligen Opfers bestimmte Brod genannt. Wahrscheinlich hängt dieser Name mit der runden Gestalt der Opfergabe zusammen.

8. Ueber die Kronen der Brautleute bei der Eheeinsegnung s. d. Art. Brautkranz und Giov. Stef. Menochio S. J., Del costume antico di coronare gli sponsi novelli e del significato di quelle corone, in seinem Werke Stuore, tessute di varie eruditione sacre, morali e profane, 6 voll., Roma 1646—1654, III, 430.

9. Coronae virginum. Die Gott geweihten Jungfrauen empfingen bei ihrer kirchlichen Benediction vom Bischofe (Optat., De schism. Donatist. 2, 19, Migne XI, 973) eine wollene Kopfbinde, welche Eusebius (De martyr. Palaest. 9) παρθενίας στέμμα (infula virginitatis) nennt. Im Abendlande hieß sie mitrella und war aus purpurgefärbter Wolle gefertigt (Optat. l. c. 6, 4, Migne 1072 sq.: Nec ulla sunt praecepta conjuncta, vel de qua lana mitrella fieret, aut de qua purpura tingeretur; vgl. Baron., Notae ad Martyrol. Rom. die VII Maji, ed. Antw. 1613, 194 sq.). Im Karthäuserorden trägt die Nonne am Tage der Profeßablegung und bei ihrem etwaigen 50jährigen Jubiläum über dem Schleier eine wirkliche, mit acht Zacken versehene Krone, die ihr auch in's Grab mitgegeben wird (Helyot, Hist. des ordres monast. VII, Par. 1721, 402).

10. Kronleuchter (corona, pharus) heißt der große von der Decke herabhängende Lichterhalter, welcher in Form eines Diadems gestaltet und rings mit Kerzen besteckt ist. Die Chronik von Monte Cassino (3, 32, Mon. Germ. SS. VII, 723) erwähnt, daß Abt Desiderius (1058—1087) einen Pharus, d. h. eine silberne Krone, 100 Pfund schwer und 20 Ellen im Umfang, habe machen lassen, welcher außerhalb des Chores vor dem großen Kreuze an eiserner Kette aufgehängt wurde. Am Kronreife befanden sich 12 Thürme; 36 Lampen hingen herab. Einen ebensolchen Leuchter für 72 Lichter ließ Abt Poppo (1020—1048) aus Gold und Silber für die Abtei Stablo fertigen (Bonner Jahrbb. XLVI, 147). Aus der reichen Menge solcher Lichterkronen, welche die Dome des Mittelalters schmückten, haben sich nur drei bis auf unsere Tage erhalten: der wundervolle Leuchter, welchen Kaiser Friedrich Barbarossa in das Octogon des Münsters zu Aachen stiftete (8 eckige und 8 runde Thürme und 48 Lichter), dann die Lichterkrone des Bischofs Hezilo im Dom zu Hildesheim (12 Thürme und 12 Thore und 72 Lichter) und die des Abtes Hertwig in der ehemaligen Abteikirche zu Comburg bei Schwäbisch-Hall (12 Thürme und 12 Medaillons und 48 Lichter). Der Mauerring mit den Thürmen und Thoren, die Inschriften und Bilder auf diesen Lichterkronen deuten an, daß die Künstler in ihnen das himmlische Jerusalem, wie es der Evangelist auf Patmos schaute (s. d. Art. VI, 1360 ff.), zur Darstellung bringen wollten. (Vgl. die Abbildungen und die Beschreibung bei Fr. Bock, Der Kronleuchter Kaisers Friedrich Barbarossa und die formverwandten Lichterkronen zu Hildesheim und Comburg, Leipz. 1864.) Wenn die byzantinischen Kaiser in die Kirche zogen, trug man ihnen zwei Lichterkronen (στεφανώματα) voraus als Sinnbild ihrer zweifachen Macht, welche sich über Göttliches und Menschliches erstrecke; vor dem Patriarchen wie vor der Kaiserin trug man nur eine Lichterkrone, da ersterer nur eine Gewalt in geistlichen Dingen habe, letztere aber für das Zeitliche allein sorge (Macri, Hierolex., Venet. 1712, 179).

11. Coronen (Kronen) heißen endlich bestimmte Gebetsübungen, bei welchen zur Verehrung einzelner Glaubensgeheimnisse gewisse Gebete, namentlich Pater noster, Ave Maria, Gloria Patri etc., in einer festgesetzten Reihenfolge mehr oder weniger oft wiederholt werden. Um diese Gebete zu zählen, werden Perlen oder Küglein von Holz, Bein, Metall oder anderm festen Stoffe an Schnüren so aneinander gereiht, daß die an Größe verschiedenen Perlen die Reihenfolge und die Zahl der Gebetsformeln angeben. In der ganzen katholischen Kirche verbreitet ist unter diesen Coronen der vom hl. Dominicus eingeführte Rosenkranz (s. d. Art.). Daneben gibt es Gebetsübungen für kleinere Kreise, insbesondere für Mitglieder von Gebetsverbrüderungen, welche hier aufgezählt werden sollen. a. Die Corona des Herrn, eingeführt 1516 vom Camaldulenser Michael von Florenz, ist zusammengesetzt aus 33 Pater noster zu Ehren der 33 Jahre Jesu auf Erden und aus 5 Ave Maria zu Ehren der heiligen fünf Wunden; es folgen sich dabei 3 Gesetzlein zu je 1 Ave und 10 Pater, am Schlusse aber 1 Ave, 3 Pater, 1 Ave und 1 Credo. — b. Bei der Corona zu Ehren des kostbaren Blutes Jesu Christi, eingeführt vom Bischof Franz Albertini von Terracina, dem Gründer der Erzbruderschaft vom kostbaren Blute (1814), werden die 7 Blutvergießungen des Herrn durch je eine Be-

trachtung verehrt, auf welche sechsmal 5 Pater und 1 Gloria, das siebente Mal aber, um die Zahl 33 abzuschließen, nur 3 Pater und 1 Gloria folgen. — c. Die Corona von den heiligen fünf Wunden, eingeführt von den Passionisten, besteht aus 5 Gesetzlein zu je 5 Pater und 1 Ave. — d. Bei der Corona zu Ehren des heiligsten Herzens Jesu reihen sich an 5 Betrachtungen je 1 Pater und 5 Gloria. — e. Die kleine Corona von der Unbefleckten Empfängniß, eingeführt durch den Kapuziner Bonaventura von Ferrara, hat 3 Gesetzchen mit je 1 Pater, 4 Ave und 1 Gloria. — f. Die kleine Corona zu Ehren des unbefleckten Herzens Mariä besteht aus 5 Betrachtungen, an welche sich je 1 Pater und 7 Ave reihen. — g. Die Corona oder der Rosenkranz von den 7 Schmerzen Mariä, schon seit dem 13. Jahrhundert durch den Servitenorden eingeführt, besteht aus 7 Gesetzchen von je 1 Pater und 7 Ave mit kurzer Betrachtung eines jeden der 7 Schmerzen. — h. Die Corona der hl. Birgitta oder der Birgittenrosenkranz, welcher durch die hl. Birgitta von Schweden (s. d. Art.) eingeführt wurde, verehrt die 63 Jahre, welche die allerseligste Jungfrau auf Erden verlebte, und besteht aus 6 Gesetzchen mit je 1 Pater, 10 Ave und 1 Credo, dann aus 1 Pater, um die Zahl 7 der Schmerzen und Freuden, und aus 3 Ave, um die Zahl 63 voll zu haben. — i. Die englische Corona zu Ehren der 9 Chöre der Engel hat 9 Begrüßungen und je 1 Pater und 3 Ave. — Das Beten dieser verschiedenen Coronen ist von den Päpsten mit besonderen Ablässen begnadigt worden (s. hierüber im Einzelnen Beringer, Die Ablässe, ihr Wesen und ihr Gebrauch, Paderb. 1887). Um dieser Ablässe theilhaftig zu werden, muß man außer den gewöhnlichen Bedingungen sich dabei eines Rosenkranzes bedienen, der für diesen Zweck geweiht worden ist. Rosenkränze, welche die geweihten Stellen Palästina's berührt haben, erlangen hiermit schon die zur Ablaßgewinnung nothwendige Eigenschaft; die anderen werden durch den Papst oder von ihm speciell bevollmächtigte Priester geweiht. Für einzelne Coronen haben diese Vollmacht die Priester einzelner Orden, und zwar für a. die Camaldulenser, für c. die Passionisten, für g. die Serviten, für h. die Birgittiner; doch wird diese Vollmacht auch anderen Priestern vom Papste verliehen. [Streber.]

Krüdener, Juliane, Freifrau v., eine wegen ihrer politischen und pietistischen Wirksamkeit zu Anfang dieses Jahrhunderts viel genannte Frau, stammte aus der in Livland begüterten deutschen Familie von Wietinghoff und wurde am 22. Nov. (11. Nov. a. St.) 1766 zu Riga geboren. Schon als Mädchen wurde sie auf Reisen mit dem frivolen und genußsüchtigen Treiben der höhern Gesellschaft bekannt und stürzte sich, nachdem sie 1783 mit dem bedeutend ältern Freiherrn v. Krüdener vermählt worden war, in den Strudel der Vergnügen. Seit 1789 lebte sie fast immer ferne von ihrem Gatten, theils in Frankreich, theils in der Schweiz, gefesselt von zahlreichen Liebschaften, bald in schwärmerisch-religiösen Gefühlen, bald in schöngeistigen Studien ihre Seelenqualen betäubend. In koketter Eitelkeit schildert sie selbst ihr vergangenes Leben im Romane Valérie, den sie 1803 zu Paris mit vieler Reclame erscheinen ließ (neue Ausgabe von Sainte-Beuve 1855 und in der Petite bibliothèque de luxe V, Paris 1878; deutsch Leipzig 1804). Da Napoleon ihr nicht die gewünschte Anerkennung zollte und ihr Gemahl inzwischen (1802) gestorben war, kehrte sie 1804 nach Riga zurück. Hier erschütterte sie der plötzliche Tod eines ihrer Liebhaber, so daß sie „die Buße zu Gott" fand und von einem erweckten Schuster „mit Liebe zu Jesus" erfüllt wurde. Sie schloß sich jetzt der Brüdergemeinde an und wurde die exaltirte Verkünderin der gefühlten Gnaden. Die Schriften der Frau v. Guyon (s. d. Art.) erfüllten sie mit unklaren Ideen einer „reinen, selbstlosen Liebe"; durch eine prophetische Bäuerin empfing sie die Verheißung, daß sie zur Prophetin der Völker bestimmt sei. Jetzt durchzog sie als Reiseprediger Deutschland, Elsaß und die Schweiz, überall Verbindungen mit Pietisten und Erweckten anknüpfend, Gottes kommende Strafgerichte verkündend und hinweisend auf den Helden, der von Osten nahe, auf Kaiser Alexander von Rußland. Sie hielt sich für das Werkzeug, welches dem Kaiser seine von Gott gesetzte Aufgabe zur Kenntniß bringen und zugleich seiner Seele Reinigung und Heil vermitteln solle. Sie traf mit ihm 1815 in Heilbronn zusammen und begleitete ihn nach Paris. Der Kaiser wurde ihr täglicher Gast und andächtiger Schüler in den Bet- und Bibelstunden ihres Salons; nicht minder ließ er sich von ihr in politischen Dingen beeinflussen, nachdem sie ihm nahegelegt hatte, daß aus christlicher Feindesliebe gegen das niedergeworfene Frankreich Milde geübt werden müsse. Daß die Allianz der christlichen Fürsten als „heilige Allianz" in die Welt trat, scheint ihr Werk gewesen zu sein. Sie selbst schrieb dieselbe einer unmittelbaren Eingebung Gottes zu. Als Alexander Paris verließ, zog Frau v. Krüdener in die Schweiz. Bei der allgemeinen religiösen und politischen Gährung der Zeit erregte sie überall großes Aufsehen durch ihre Bußpredigten und den Weheruf über alle, welche ihren göttlichen Prophetenberuf nicht anerkennen wollten. In ihrer allumfassenden Liebe versuchte sie jetzt eine „wahre, allgemeine, evangelische Kirche" zu gründen, deren Erkennungszeichen die Kniebeugung vor dem Crucifix und der Gruß: „Gelobt sei Jesus Christus!" bilden sollte. Dabei berief sie sich auf den geschichtlichen Beruf der Frauen zur göttlichen Volkserrettung, sowie auf ihre eigenen Offenbarungen und ihre offenkundigen Krankenheilungen. Als die Aufregung des Volkes zunahm, mußte sie die Schweiz verlassen; sie ließ sich im Hörnlein an der badischen Grenze nieder. Großartig war ihre Barmherzigkeit während der Hungerjahre 1816 und 1817. Sie verwendete alle ihre Einkünfte zur

Unterstützung der Nothleidenden und verkaufte selbst ihre Juwelen um 30 000 Franken, vertheilte persönlich Speise und Kleider und pflegte die schwersten und ekelhaftesten Kranken mit eigenen Händen. Aber gerade die Linderung der leiblichen Noth im Verein mit den Anklagen gegen die Regierungen und den maßlosen Hoffnungen des Volkes verlieh ihrem Wirken etwas Aufrührerisches. Unter polizeilicher Bedeckung wurde sie 1818 an die russische Grenze gebracht. Einige Zeit weilte sie auf ihrem Gute Kosse und suchte wieder Einfluß auf den Kaiser zu gewinnen. Aber ihre Sympathien für den griechischen Freiheitskampf waren dem frühern Verehrer unbequem; in einem freundlichen, aber entschiedenen Briefe befahl der Kaiser ihr zu schweigen und zu gehen. Wegen eines zunehmenden Brustleidens wollte sie in der Krim Aufenthalt nehmen, starb aber schon auf der Reise am 25. December (13. Dec. a. St.) 1824 zu Karasu-Bazar. (Die ältere Literatur s. bei Oettinger, Bibliographie biographique I, Bruxelles 1854, 910; von Neueren s. Eynard, Vie de M. de Krudener, 2 vols., Paris et Genève 1849; Capefigue, La baronne de Krudener et l'empereur Alexandre, Paris 1866; Frau v. Krüdener, ein Zeitgemälde, Bern 1868; P. Lacroix, M. de Krüdener, ses lettres et ses ouvrages inédits, Par. 1880.) [Streber.]

Krummacher, Gottfried Daniel, Bruder des Parabelndichters Friedrich Adolf Krummacher und Onkel des Berliner Hofpredigers Friedrich Wilhelm Krummacher, war lange Jahre das Haupt der sogen. Gnadenwähler, einer pietistischen Partei im Wupperthale. Diese aus Lutheranern und Reformirten hervorgegangene Secte verband die altprotestantischen Lehren vom Verderbniß des Menschen und der Rechtfertigung durch den Glauben mit den calvinischen Dogmen von der unwiderstehlichen Wirkung der Gnade und der Unverlierbarkeit der Gerechtigkeit. Krummacher wurde 1774 in Tecklenburg geboren. Obwohl er gläubig und sehr streng erzogen worden war, gerieth er in seiner Studienzeit in religiöse Zweifel, lernte aber als Hauslehrer zu Mörs am Niederrhein Pietisten, die sogen. Feinen, kennen, deren Schriften Eindruck auf ihn machten. Nachdem er 1798 Prediger zu Baerl bei Mörs geworden war, kam er zur „Erweckung" und wurde fortan ein gewaltiger Prediger und eifriger Seelsorger. Von 1801 bis 1816 versah er eine Predigerstelle in Wülfrath und kam endlich nach Elberfeld, dem Mittelpunkte seines spätern Wirkens. Aufsehen erregte weniger seine Mißachtung der Landeskirche, als die Schroffheit, womit er einerseits die Prädestinationslehre vortrug und trotzdem andererseits auf gute Werke drang. Seine Predigten förderten ein Gefühlschristenthum, welches allerdings leicht auf Abwege zu führen vermochte. Während er selbst ein werkthätiger Christ war und aufrichtig nach praktischer Heiligung strebte, lernten gerade seine eifrigsten Anhänger sogar ihre Mängel und Fehler als Tugenden betrachten. Sie hielten es für überflüssig, gleich ihm zu wachen, zu beten und zu kämpfen, weil sie als Begnadigte ja doch nimmermehr verloren gehen könnten. Die folgerichtigsten Anhänger waren die Wüstenhöfer, benannt nach der in einer ziemlich öden Gegend bei Elberfeld gelegenen Bauerngemeinde Wüstenhof. Diese verrannten sich in die Ueberzeugung, ihr alter Mensch sei ganz und gar teuflisch, dagegen der neue in ihnen nichts weniger als Christus selbst. Nach einander verwarfen sie die Wiedergeburt aus Wasser und Geist, die Auferstehung des Fleisches, die christliche Sittenlehre, Sacrament und Predigt. Sie drangen in die Versammlungen Andersgläubiger ein, störten ihren Gottesdienst, unterbrachen und bekrittelten deren Prediger, lachten und rauchten Tabak; beim Schnapsglase wehklagten sie ob dem Jammer des Menschseins und tranken sich auf endliche Erlösung weidlich zu. Krummacher hielt seine Wüstenhöfer für ganz vortreffliche Christen, bis er endlich von der reformirten Synode zur Verantwortung gezogen wurde. Anfänglich wollte er trotzig nur sein ihm gleichgesinntes Presbyterium als competente Behörde anerkennen, fügte sich aber doch nach langem Sträuben. Auf Befehl des Consistoriums zu Köln hielt er am 24. October 1819 eine Buß- und Rechtfertigungspredigt, welche er mit einer Vorrede versehen drucken ließ. Den amtlichen Gegnern gegenüber zog er sich gut aus der Schlinge, indem er hervorhob, einseitige Verkündigungen der Gnade hätten schon in der Apostelzeit oft ähnliche Verwirrungen hervorgerufen, die Gnadenlehre müsse eben durch ein ihr entgegengesetztes praktisches Bestreben paralysirt werden. Die Synode sah ein, ein solcher Gegner sei gar nicht zu widerlegen; die ohnehin grollenden Wüstenhöfer dagegen kehrten ihm infolge seiner Predigt und namentlich seiner Vorrede zu derselben entschieden den Rücken. Treu blieben ihm insbesondere die Handels- und Gewerbsleute, welchen die praktische Seite seiner Richtung von jeher die Hauptsache gewesen. Krummacher aber ließ seine Liebe zur Prädestinationslehre so wenig fahren als seine Abneigung wider das staatliche Kirchenregiment und gewann neuen Anhang; auch dieser gedieh zu einer Art von geheimer Secte, deren Mitglieder bloß gelegentlich mit ihrer Herzensmeinung herausplatzten. Im J. 1835 wurde sein Neffe Friedrich Wilhelm Krummacher (geb. 1796 in Duisburg, gest. 1868 als Hofprediger in Potsdam) gleichfalls Prediger in Elberfeld. An diesem bekam der alternde Onkel und in noch höherem Grade dessen Anhang eine neue Stütze. Als im nämlichen Jahr die preußische Agende theilweise eingeführt wurde, gerieth Krummacher hierüber in solche Aufregung, daß er wiederholt vom Schlage gerührt wurde. Er starb am 30. Januar 1837; Friedrich Wilhelm aber wirkte fort bis 1847 und kam dann nach Berlin. Nach seinem Abzuge verloren sich die Gnadenwähler, unter denen auch Fatalisten, Quietisten und Antinomisten zahlreich genug ihr Plätzchen gefunden, mei-

stens in der niederländisch-reformirten Gemeinde Kohlbrügge's (s. d. Art.). Auch Gegner lassen gelten, daß Krummacher durch seine Person wie durch seine Predigten im Ganzen des Guten viel gewirkt hat, und daß seine Anhänger trotz mancher Verkehrtheit von christlichem Ernst erfüllt gewesen sind. (Vgl. Emil Krummacher, Gottfried Daniel Krummachers Leben, Elberfeld 1838; Krug, Kritische Gesch. der protest. religiösen Schwärmerei u. s. f. im Herzogth. Berg, Elberf. 1851; Histor.-polit. Blätter XLII, 285 ff.) [Hägele.]

Krummstab, s. Hirtenstab.

Krummstabslehen, s. Kirchenlehen.

Krypta oder Unterkirche heißt die gewölbte Kapelle, welche sich in vielen vor dem 13. Jahrhundert entstandenen Kirchen unter dem Chore, seltener auch noch unter dem Querschiff, ganz selten am Westende befindet. Dieselbe hat ihren Namen aus dem Alterthum entlehnt, in welchem jeder dunkle, gewölbte Raum, z. B. die Keller des römischen Circus oder die Grotte am Posilipp (Sen. Ep. 57), crypta genannt wurde. Der Name ward dann auf die Galerien und die gewölbten Kapellen (cryptae quadratae) in den Katakomben übertragen, in welchen die Leiber der höher verehrten Martyrer ruhten (Hier. in Ezech. 40, 5). Die spätere Sitte, über dem Grabe eines Martyrers eine Kirche zu bauen, in welcher man vor dem Hochaltar in den unterirdischen Raum hineinblicken konnte, oder auch zur Aufnahme eines transferirten Leibes ein gewölbtes Grab unter dem Hochaltar zu bauen, scheint zur Anlage der eigentlichen Unterkirchen geführt zu haben. Anfänglich dienten dieselben wohl zur Aufnahme heiliger Leiber, wie in Bonn, wo die Krypta des Münsters die noch tiefer liegenden (jetzt leeren) Gräber der hll. Cassius und Florentius enthält. Aus demselben Grunde scheinen in den Kirchen mit doppeltem Chor und zwei Hochaltären auch zwei Krypten angelegt zu sein. Später benutzte man die Krypten als Begräbnißstätten verdienter Personen überhaupt; dieß geschah schon in der ersten Zeit, in welcher die Krypta einer Kirche überhaupt erwähnt wird, nämlich zur Zeit des hl. Gregor von Tours (Hist. Franc. 4, 12). Die älteste noch erhaltene Krypta ist die 641 angelegte unter dem Dom zu Torcello bei Venedig; indessen finden sich weitaus die meisten Krypten nordwärts der Alpen. Die Krypten sind durchweg gewölbt und fast ausnahmslos dreischiffig mit einem oder mit drei Altären; nur in Jerichow an der Elbe steht eine zweischiffige. Unter der Cathedrale zu Gurk befindet sich eine auf hundert Säulen ruhende, aber gleichwohl durch Pfeiler in drei Schiffe getheilte Krypta. Die architektonische Behandlung der Unterkirchen ist möglichst einfach, und selten haben sie mehr als 6 m Höhe. Das Licht erhielten diese unterirdischen Andachtsstätten ursprünglich, ihrer Entstehung entsprechend, durch runde oder sechseckige Oeffnungen im Fußboden der Kirche; da sie aber eine Höherlegung des Chores nothwendig machten, so war hiermit auch die Möglichkeit gegeben, ihnen Licht und Luft durch eine Art von Kellerfenstern zu verschaffen. Gewöhnlich sind diese Fenster nur sparsam angebracht, um ein Halbdunkel in der Krypta zu erhalten; doch hatte z. B. die Krypta unter der Klosterkirche zu Hersfeld 25, die unter dem Dom zu Speier ursprünglich 18 Fenster. Der Zugang zu der Krypta geschah regelmäßig aus der Kirche und befand sich gewöhnlich mitten in den Treppen, welche zum Chor hinaufführen, auch wohl in den Seitenschiffen; nur ausnahmsweise, vielleicht wegen Niederlegung von Seitenschiffen, führen in der Krypta des Bonner Münsters auch zwei Treppen rechts und links in's Freie. Seit der Reformationszeit sind die Krypten wenig mehr zu gottesdienstlichem Gebrauch verwendet worden und mußten den Kirchendienern zur Aufbewahrung von allerlei Geräthen, zur Ueberwinterung von Pflanzen u. dgl. dienen, so daß der Name Kirchenkeller oder Altarkeller dafür aufkam; manche wurden verschlossen oder geradezu mit Bauschutt ausgefüllt. In unserem Jahrhundert ist man wieder auf diese schönen architektonischen Gebilde aufmerksam geworden, hat sie ausgegraben, gereinigt, wiederhergestellt und benutzt sie zu einem Theil des regelmäßigen Gottesdienstes. [Kaulen.]

Kryptocalvinisten, die geheimen Anhänger der calvinischen Abendmahlslehre unter den deutschen Protestanten im 16. Jahrhundert, nach ihrem Haupte Philipp Melanchthon auch Philippisten genannt. Die Abendmahlslehre Luthers befriedigte seine Anhänger nicht auf die Dauer. Einige neigten sich frühzeitig der Auffassung Zwingli's zu; besonders aber fand die Ansicht Calvins von dem geistigen Genuß des Leibes und Blutes Christi Beifall, und selbst Melanchthon bekannte sich zu ihr. Er gab zu ihren Gunsten in der Ausgabe der Confessio Augustana vom Jahre 1540 dem Artikel vom Abendmahl eine veränderte Fassung, indem er statt der ursprünglichen Worte: quod corpus et sanguis Christi vere adsint et distribuantur vescentibus in coena Domini, et improbant secus docentes, setzte: quod cum pane et vino vere exhibeantur corpus et sanguis Christi, und durch ihn fand sie bei dem großen Ansehen und Einfluß, den er, zumal nach dem Tode Luthers, besaß, starke Verbreitung. Sie beherrschte allmählig die kursächsischen Universitäten Wittenberg und Leipzig. Die Abweichung von Luther beschränkte sich aber nicht bloß auf die Abendmahlslehre. Mit Luthers Impanationstheorie fiel auch das bedenkliche Dogma von der Ubiquität des Leibes Christi, und es hob sich überhaupt die Exclusivität der neuen Religion, die von Luther behauptet und von seinen Anhängern nicht bloß beibehalten, sondern von einem Theil, den Flacianern, noch gesteigert worden war. Die schweizer Reformirten galten als Gesinnungsverwandte, und wenn auch keineswegs die Absicht bestand, den Calvinismus im Ganzen mit dem Lutherthum zu vertauschen, ein Plan, der schon deßwegen nicht ernst-

lich aufkommen konnte, weil die Schroffheiten jenes Syſtems der im Allgemeinen zur Milde neigenden Richtung der Philippiſten nicht zuſagen konnten, ſo erſchien doch die Herſtellung einer religiöſen Gemeinſchaft als möglich und wünſchenswerth. Das Streben blieb nicht verborgen, und als Abfall vom wahren Lutherthum wurde die Richtung von den Gneſiolutheranern bald heftig bekämpft. Der Hamburger Prediger J. Weſtphal richtete gegen ſie ſchon 1552 die Farrago confusanearum et inter se dissidentium opinionum. Da ſie indeſſen, durch den Gegenſatz zur Vorſicht gemahnt, das Dogma Luthers öffentlich nicht ausdrücklich verwarf, ſondern nur allgemeiner Ausdrücke ſich bediente, unter welche ſowohl die eine als die andere Theorie begriffen werden konnte; da ſie einflußreiche und mächtige Vertreter und Gönner hatte: den Profeſſor der Medicin Kaſpar Peucer, Melanchthons Schwiegerſohn, in der Stellung eines kurfürſtlichen Leibarztes, den Geheimen Kammerrath Dr. Cracow, die Seele der kurſächſiſchen Regierung, den Hofprediger Chriſtian Schütz, den Superintendenten J. Stößel in Pirna, ſo behauptete ſie ſich nicht bloß einige Zeit, ſondern ſie gewann noch weiteren und feſteren Boden. Der Kurfürſt Auguſt (1553—1586) verlieh einer 1560 veranſtalteten Sammlung Melanchthon'ſcher Lehr- und Bekenntnißſchriften, dem Corpus doctrinae Philippicum s. Misnicum, 1564 normatives Anſehen. Er ließ noch 1569 die Theologen des Landes auf dasſelbe verpflichten und ließ ſie erklären, daß ſie die flacianiſchen Vorwürfe dagegen als „falſche Auflagen" betrachteten. Im J. 1571 wurde in Wittenberg ein Katechismus für die oberen Schulklaſſen ausgegeben, in welchem der calviniſchen Auffaſſung des Abendmahls Raum gewährt und dagegen die lutheriſche Ubiquitätslehre ausgeſchloſſen war. Der Katechismus erfuhr zwar von den lutheriſchen Eiferern heftige Anfechtungen. Der Kurfürſt gab indeſſen den Glauben an Orthodoxie der Wittenberger nicht auf, und der Convent von Theologen, den er im Herbſt 1571 in die Hauptſtadt berief, der Consensus Dresdensis, beſtärkte ihn darin ſo ſehr, daß auch die weiteren Angriffe bei ihm ohne Wirkung blieben. Der angefochtene Wittenberger Katechismus konnte mit Erläuterung einer bedenklichen Stelle wieder abgedruckt werden. Der Kurfürſt verordnete ſogar ſeine Ueberſetzung in's Deutſche, damit ihn auch ſeine Gemahlin leſen könne. Als im J. 1573 bei dem Ableben des Herzogs Johann Wilhelm die herzoglich ſächſiſchen Lande unter ſeine vormundſchaftliche Regierung kamen, benützte er ſeine Stellung, das flacianiſche Lutherthum daſelbſt zu unterdrücken. Die hartnäckigen Anhänger desſelben wurden abgeſetzt, die Eiferer Heßhus und Wiegand in Jena vor Allem des Landes verwieſen. Aber bereits war das Vertrauen des Kurfürſten zu ſeinen Theologen und eben damit die günſtige Stellung des Kryptocalvinismus dem Ende nahe. Als er an Weihnachten 1573 durch den Hofprediger Schütz an die Pflicht der Communion erinnert wurde, bemerkte er, daß es auch in Wittenberg Schelme gebe, und das Erſcheinen der Exegesis perspicua controversiae de s. coena brachte 1574 die Sache zum Bruch. Die Schrift, eine Vertheidigung der Melanchthon'ſchen Abendmahlslehre, eine Widerlegung des Ubiquitätsdogma's und eine Erörterung der zur Einigung der religiöſen Parteien führenden Wege, rührte von dem ſchleſiſchen Arzt Curäus her, einem begeiſterten Schüler Melanchthons, und wurde durch den Buchdrucker Vögelein in Leipzig nach einem Manuſcript, das in ſeine Hände gelangte, gedruckt. Sie erregte großes Aufſehen. Von auswärtigen Fürſten vor dem in ſeinem Lande um ſich greifenden Calvinismus gewarnt, ordnete der Kurfürſt eine Viſitation an. Die Unterſuchung ſchien zu Gunſten der Wittenberger und Leipziger auszufallen, da ſie erklärten, an der Publication keinerlei Antheil zu haben, und da der Buchdrucker Vögelein ſeinerſeits, eidlich vernommen, über die Entſtehung des Büchleins Aufſchluß gab. Da kam die wahre Geſinnung der Philippiſten plötzlich an den Tag durch ein ſo „groß göttlich Wunderwerk, als man ſonſt in Hiſtorien nicht finden und leſen mag, und wird deſſen, ſo lange die Welt ſteht, nicht vergeſſen werden", wie der Hofprediger Liſtenius, einer ihrer Hauptgegner, ſich ausdrückt. Ein Brief Stößels an Schütz gelangte nämlich durch Verſehen in Liſtens Hände; da Stößel kurz zuvor in einem Geſpräch mit ihm ſich eifrig für die Univerſitäten des Landes bemüht hatte, ſo flößte ihm die griechiſche Ueberſchrift Verdacht ein und er beeilte ſich, den Brief dem Kurfürſten einzuhändigen. Der Inhalt veranlaßte Hausdurchſuchung. Die Nachforſchung ſtellte weitere Geſinnungsgenoſſen heraus, namentlich Peucer und Cracow. Die Männer wurden alle gefänglich eingezogen. Da er ſich von ihnen betrogen fühlte, entbrannte der Kurfürſt in förmlicher Wuth gegen ſie. Würde ſich ein Gerichtshof gefunden haben, der ſie des Todes ſchuldig erklärte, ſo hätte er ſie gerne vernichtet geſehen. Da aber das nicht der Fall war, ſo mußte er die Rache auf Gefängniß und Torturen beſchränken. Cracow erlag den Qualen, die ihn trafen, in der Nacht vom 16. auf den 17. März 1575. Stößel ſtarb 1576. Peucer ſchmachtete faſt zwölf Jahre im Kerker, bis er durch die Fürſprache des Fürſten Joachim Ernſt von Anhalt, mit deſſen 13jähriger Tochter der 60jährige Kurfürſt damals in zweiter Ehe ſich vermählte, am 1. Januar 1586 ſeine Freiheit wieder erhielt. Um den Philippismus war es infolge dieſer Wendung im J. 1574 in Kurſachſen geſchehen. Ein Dankgebet in allen Kirchen und eine Denkmünze feierte die Ausrottung des Calvinismus und den Sieg des wiederhergeſtellten Lutherthums. Die Concordienformel, die 1577 aufgeſtellt wurde, ſollte die lutheriſche Orthodoxie für die Zukunft ſichern, und ſie that es auf lange Zeit. Nur auf einige Jahre lebte der Philippismus noch einmal in Sachſen auf.

Der Sohn und Nachfolger des Kurfürsten August Christian I. (1586—1591) trat nicht in die späteren, sondern in die früheren Fußstapfen des Vaters ein, theils aus eigener Neigung, theils infolge seiner Verschwägerung mit dem pfälzischen Fürstenhause. Die Verpflichtung auf die Concordienformel wurde aufgehoben; die Eiferer gegen Calvinismus und für lutherische Orthodoxie wurden gemaßregelt, 1591 der Exorcismus bei der Taufe abgeschafft. Mit dem Kurfürsten sank die Richtung indessen noch in diesem Jahre in's Grab. Der Kanzler Nicolaus Krell, sein leitender Minister, erfuhr so sehr den Haß der entgegengesetzten Partei, daß er alsbald in's Gefängniß geworfen und nach 10jährigem hartem Kerker 1601 hingerichtet wurde. Die Verurtheilung erfolgte auf Grund von Landfriedensbruch und Hochverrath. Deutlicher ist die Ursache seines Todes in den Worten ausgesprochen, welche der Scharfrichter in das Schwert eingraben ließ, mit dem die Enthauptung vorgenommen wurde: Cave Calviniane. — Literatur. H. Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus in den Jahren 1555—1581, 4 Bde., Marburg 1852—1859; E. L. Th. Henke, Kaspar Peucer und Nicolaus Krell, Marburg 1865; A. Kluckhohn, Der Sturz der Kryptocalvinisten in Sachsen, in der Histor. Zeitschrift 1867, XVIII, 77—127; Richard, Der kurfürstl. sächs. Kanzler Nicolaus Krell, 2 Bde., Dresden 1859; Fr. Brandes, Der Kanzler Krell, ein Opfer des Orthodoxismus, Leipzig 1873. [Funk.]

Künste, die freien, s. Quadrivium.

Küster, s. Custos.

Kugelherren oder Gugelherren, s. Fraterherren.

Kuhlmann, Quirin, ein religiöser Schwärmer des 17. Jahrhunderts, wurde zu Breslau den 25. Februar 1651 von protestantischen Bürgersleuten geboren. Er zeigte in früher Jugend Talent, machte Fortschritte in den Wissenschaften und schrieb schon im 13. Jahre ein Buch „Himmlische Liebesküsse", ein Vorzeichen seines spätern abenteuerlichen und schwärmerischen Charakters. Er ging auf die Universität Jena, hing jedoch daselbst, statt Vorlesungen zu besuchen, seinen Contemplationen nach. Durch Privatfleiß im Studium, besonders der Rechtswissenschaft, suchte er dann vorwärts zu kommen, verachtete aber die ordentliche Bahn der Wissenschaft, getröstete sich göttlicher Eingebungen und verfiel in Schwermuth. In einer Krankheit, von der er 1670 befallen worden, glaubte er schreckliche Gesichte vom Teufel und der Hölle, von Gott und dem Himmel zu haben. Von nun an trug er sich mit dem Gedanken, ein Träger überirdischer Weisheit zu sein, und legte der Reihe nach eine Menge von Beweisen excentrischer Geistesrichtung an den Tag. In Leipzig, wohin er sich 1673 begab, disputirte er über theologische Sätze, welche niemand, auch er selbst nicht, verstand. In demselben Jahre reiste er nach Leyden, um sich da den Titel eines Doctors beider Rechte zu holen. Nun las er die Schriften von Jacob Böhme (s. d. Art.) und war ohne Rettung verloren. Infolge der aus den erwähnten Ursachen entstandenen Ueberspannung schloß er sich an einen Geistesbruder, den sogen. Propheten Johann Rothe in Holland an. Er träumte von einer an ihn ergangenen Aufgabe, Rom und Babylon zu stürzen und die fünfte Weltmonarchie der Frommen zu beginnen. Sofort durchwanderte er in seinem Taumel einen großen Theil von Europa. Immer quälte ihn die neue Monarchie, zu deren Aufrichtung er als Prinz Gottes bestimmt wäre und bereits 10000 Israeliten zur Verfügung hätte. Dabei forderte er alle Kaiser, Könige und Fürsten zur Unterstützung auf. Im J. 1678 kam er nach Constantinopel, Smyrna und in andere Gegenden des Morgenlandes und kehrte von da nach Schlesien, Preußen und Livland zurück. Endlich im J. 1689 führte ihn sein Unglücksstern nach Rußland; hier wurde er wegen seiner Schwärmereien gefangen genommen, grausam gemartert und am 4. October 1689 in Moskau lebendig verbrannt. Sein schwärmerischer Trieb hatte ihn zur Herausgabe vieler Schriften veranlaßt, welche gegenwärtig zu den Seltenheiten gehören, als: Der neubegeisterte Böhme, Prodromus quinquennii mirabilis, David redivivus, Abominatio desolationis in loco sancto, Pseudosophia mundi in sede sua deturbata, Christus mysticus, Lehrhof der hohen Weisheit u. s. w. (Vgl. Harenberg, De Quirino Kuhlmann, im Museum hist. theol. Bremense I, Bremae 1728, 651 sq.; J. Chr. Adelung, Geschichte der menschlichen Narrheit V, Leipzig 1787, 3 ff.) [Düx.]

Kuhn, Johannes v., Mitglied der katholisch-theologischen Facultät in Tübingen, wurde am 19. Februar 1806 zu Wäschenbeuren, Oberamts Welzheim, in Würtemberg geboren. Er machte seine Gymnasialstudien in Gmünd, Ellwangen, Rottweil, seine philosophischen und theologischen Studien an der Universität Tübingen als Zögling des dortigen Wilhelmsstiftes. Nachdem er 1831 zum Priester geweiht worden war, unternahm er eine wissenschaftliche Reise. Das Hauptziel derselben war München, wo er unter Schelling seine philosophischen Studien fortsetzte. Im J. 1832 wurde er als ordentlicher Professor der neutestamentlichen Exegese nach Gießen, im J. 1837 in gleicher Eigenschaft nach Tübingen berufen. Im J. 1839 übernahm er an letzterer Universität den Lehrstuhl der katholischen Dogmatik, den er bis zum Jahre 1882 inne hatte. Im J. 1848 wurde er vom Amt Ellwangen in den würtembergischen Landtag gewählt, 1868 vom König als lebenslängliches Mitglied in die Kammer der Standesherren berufen. Die letzten Lebensjahre brachte er als Pensionär in stiller Zurückgezogenheit in Tübingen zu, wo er auch am 8. Mai 1887 sein arbeitsvolles Leben beschloß. — Kuhn war eine tief speculativ angelegte philosophische Natur mit scharfer Unterscheidungsgabe, unerbittlicher Logik

und gewandter Dialektik. Die hohe Blüte der philosophischen Studien zu jener Zeit fesselte seinen empfänglichen Geist und ließ ihn als seine Lebensaufgabe die Pflege der speculativen katholischen Dogmatik erblicken. Es stand ihm schon im Anfange außer Zweifel, daß die katholische Theologie die Aufgabe habe, der unter dem Schein des vollendeten Christenthums das Wesen des übernatürlichen Christenthums bekämpfenden und zerstörenden pantheistischen Speculation mit aller Kraft entgegenzutreten. Er hatte die Folgen miterlebt, welche die Kantische Erkenntnißtheorie mit ihrer zersetzenden Kritik auf dem theologischen Gebiete bewirkte; er hatte die zerstörenden Wirkungen der Schleiermacher'schen Gefühlstheologie und der absoluten Erkenntnißtheorie in den pantheistischen Systemen von Fichte, Schelling und Hegel vor Augen; er mußte bald die Consequenzen für die Geschichte und Urkunden der Offenbarung in der negativen Kritik von Baur und Strauß erfahren. Dadurch sah er sich veranlaßt, die Wissenschaft und den Glauben in gleicher Weise zu vertheidigen, aber nicht nur negativ und polemisch, sondern auch positiv, indem er die wissenschaftlich-philosophische Grundlage alles Wissens und Glaubens näher untersuchte, das Verhältniß beider genauer zu bestimmen suchte und unter Wahrung der jeder Disciplin zukommenden Selbständigkeit die Harmonie des natürlichen Vernunftwissens und des übernatürlichen Glaubens, sowie die speculative Durchdringung des Glaubensinhaltes anstrebte. Seinen Plan legte er bereits 1832 in einem Aufsatze der Tübinger Quartalschrift dar: Ueber den Begriff und das Wesen der speculativen Theologie. Durch eine Preisaufgabe dem Studium der Philosophie Jakobi's näher gekommen, suchte er in dessen Theorie vom Glauben, als dem letzten Grunde alles Wissens, als dem einzigen Mittel, der seit Carteſius und Spinoza unausweichlichen Consequenz des Pantheismus in der gewöhnlichen Philosophie zu entgehen, die nöthige metaphysische Grundlage, um der seit Kant stark angegriffenen formalen natürlichen Theologie den realen Inhalt zu geben. Das geschah namentlich in dem Werke: Jakobi und die Philosophie seiner Zeit. Ein Versuch, das wissenschaftliche Fundament der Philosophie historisch zu erörtern, Mainz 1834. Später vertiefte er seine philosophische Speculation durch das Studium der griechischen Väter und des hl. Augustinus. Dadurch wurde er in der Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Vernunftglaubens in der ganzen menschlichen Erkenntniß und von der angeborenen Gottesidee bestärkt und zog für die natürliche Gotteserkenntniß den Schluß, daß von einer stricten Demonstrabilität des Daseins Gottes, das nicht vom Wesen getrennt werden könne, im katholischen Sinne keine Rede sein könne. Indem er die unter äußerer Einwirkung zur Entfaltung gelangende Gottesidee zu Hilfe nahm, verband er die Beweise für das Dasein Gottes zu einem großen Beweis, der erst im Selbstbewußtsein des Menschen zum Abschlusse komme. Aehnlich wie bei den praeambula fidei sucht Kuhn bei den motiva credibilitatis die fides quaerens intellectum zur Geltung zu bringen. Der Beweis sei hier ein negativer, indirecter; die Möglichkeit, nicht die Thatsache der Offenbarung werde bewiesen. Damit hatte er die Grundlage seiner Methode für die Apologetik und Dogmatik angegeben und den Unterschied zu der herkömmlichen Methode scharf hervorgehoben. Hieraus erklären sich seine Kämpfe mit der ungläubigen Philosophie, wie mit der häretischen Richtung in der katholischen Philosophie und Theologie (Hermesianismus, Güntherianismus); anderseits aber auch der Widerspruch, welchen die Vertreter der scholastischen Restauration (Clemens, Schäzler) gegen einzelne seiner Aufstellungen erhoben. Das Hauptgewicht legte Kuhn auf die dogmengeschichtliche und dialektische Behandlung der Glaubenswahrheiten. Beides hing miteinander zusammen, weil in der Dogmengeschichte, wie sie seit Petavius aufgefaßt wurde, zugleich die dialektische Entwicklung des kirchlichen Bewußtseins zur Darstellung gelangte. Auf diese Weise sollte eine bessere Einsicht in das kirchliche Glaubensleben und eine speculative Vertheidigung des Glaubensinhalts und der theologischen Entwicklung ermöglicht werden. — Auch in der Exegese, auf welche ihn der Beruf zuerst hingewiesen hatte, suchte Kuhn mit der Erklärung eine geschichtliche und speculative Vertheidigung zu verbinden. Er veröffentlichte eine Reihe von Aufsätzen in den Jahrbüchern für Philosophie und Theologie, Gießen 1834—1836, und „Das Leben Jesu wissenschaftlich bearbeitet", Mainz 1838. Letzteres war gegen das Leben Jesu von Strauß gerichtet und nach dieser „apologetisch-polemischen" Beziehung zu beurtheilen. In der synoptischen Frage stellte sich Kuhn auf Seite Griesbachs gegen die Logia-Hypothese Schleiermachers. Der in Aussicht gestellte zweite Band ist nicht erschienen. Als Kuhn die Dogmatik übernommen hatte, cultivirte er vor Allem wieder die speculative Theologie, sowohl die Apologetik als die Dogmatik in Verbindung mit der Dogmengeschichte. Letztere gab ihm besonders Gelegenheit, gegen Baur und Strauß die principiellen, sowie die confessionellen Fragen zu behandeln. Seit 1839 bis 1869 enthält die Tübinger Quartalschrift eine große Anzahl dießbezüglicher Aufsätze. Eine Zusammenfassung seiner Studien gab er in dem (unvollendeten) Lehrbuch der Dogmatik: Einleitung in die katholische Dogmatik, Tübingen 1846; 2. Aufl. in 2 Bdn., 1859—1862; Die christliche Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, 1857. Je mehr in Deutschland die Grundsätze der scholastischen Speculation wieder in Aufnahme kamen, desto unvermeidlicher wurde ein Zusammenstoß mit der neuern speculativen Theologie, deren Hauptvertreter Kuhn war. Ein anonymer Aufsatz im „Katholik": „Unser Standpunkt in der Philosophie" (1859), eröffnete die Fehde. Als Verfasser ergab sich Professor Clemens, welcher in einer Schrift De scholastico-

rum sententia, philosophiam esse theologiae ancillam den nämlichen Standpunkt vertrat. Schon in der zweiten Auflage der Einleitung hatte Kuhn gegen diese Richtung polemisirt. Nun wurde eine Reihe Schriften, Separatabzüge aus der Quartalschrift und dem „Katholiken" gewechselt, welche, weit über den speciellen Streitpunkt hinausgehend, die ganze Behandlungsweise der Wissenschaft betrafen: die Erkenntnißtheorie, das Verhältniß der Wissenschaft zur Offenbarung, Inspiration, Glauben, Scholastik. Bald entstand ein neuer Kampf. Auf eine private Anfrage über die Bedeutung des Beschlusses der Katholikenversammlung vom Jahre 1862, betreffend die Gründung einer katholischen Universität in Deutschland, hatte Kuhn seine Bedenken aus praktischen und theoretischen Gründen ausgesprochen. Die Folge war eine Artikelserie: „Eine freie katholische Universität und die Freiheit der Wissenschaft", in den Historisch-politischen Blättern (1863, I). Kuhn antwortete in der Quartalschrift (1863). Einem weitern Angriffe daselbst, „Natur und Uebernatur" (1863, II), welcher die Frage vom Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie auf das allgemeinere Gebiet des Verhältnisses von Natur und Gnade hinüberspielte, antwortete Kuhn in „Natürliches und Uebernatürliches" (1864), und gegen die Fortsetzung des Angriffes (1864, I) schrieb er sein Schlußwort „Wissenschaft und Glaube" (1864). Als Verfasser jener Artikel offenbarte sich Dr. v. Schäzler, der nun seine Polemik in eigenen Schriften fortsetzte: Natur und Uebernatur. Das Dogma von der Gnade und die theologische Frage der Gegenwart: eine Kritik der Kuhn'schen Theologie, Mainz 1865; Neue Untersuchungen über das Dogma von der Gnade und das Wesen des christlichen Glaubens, Mainz 1867. Kuhn antwortete in seinem Buche: Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade, erster und allgem. Theil, Tüb. 1868 (der zweite Theil ist nicht erschienen). Die wesentlichsten Differenzpunkte sind: die Empfänglichkeit für die Gnade, welche Kuhn im Interesse der Freiheit für nothwendig hielt, die ethische Auffassung der Gnade im Gegensatz zu der physischen „Ergänzung" (perfectio naturae), die moralische Wirksamkeit im Gegensatz zu der physischen Wirksamkeit (praemotio physica) und die Bedenken gegen eine specifische Unterscheidung zwischen der gratia habitualis und actualis, der gratia sufficiens und efficax. Kuhns Begriff vom Uebernatürlichen in der Philosophie und in der Theologie ist aber wohl zu unterscheiden. Das philosophisch Uebernatürliche wurzele in der Persönlichkeit, das theologisch Uebernatürliche in der Vollendung der Persönlichkeit für das übernatürliche Ziel durch die Gnade. Er erkennt hierin seinen Gegensatz zu Schäzler an, findet aber die entscheidende Frage darin, auf welcher Seite der hl. Thomas stehe: ob er das donum integritatis aus der heiligmachenden Gnade ableite oder nicht, ob er eine physische Basis der übernatürlichen Tugenden annehme oder nicht, ob seine participatio divinae naturae als Uebernatur zu fassen sei oder als ein übernatürliches geistiges Sein infolge der Neugeburt u. s. f. Von da an nahm Kuhn keinen Antheil mehr an den literarischen Kämpfen. Er ignorirte auch die verschiedenen Angriffe, welche in der nämlichen Richtung von mehreren Seiten gemacht wurden. Selbst die gewaltige Bewegung, zu welcher die Einberufung des vaticanischen Concils Veranlassung gegeben hatte, konnte ihn nicht mehr aus seiner Zurückhaltung herausbringen. Zwar stand er auf Seite der Minorität der Bischöfe, aber er war durchaus der Ueberzeugung, daß auch die Theologen nur in Verbindung mit den Bischöfen, mit der kirchlichen Auctorität eine oppositionelle Stellung einnehmen könnten. Als die deutschen Bischöfe sich dem Dogma ausdrücklich unterwarfen, hielt er jede weitere Opposition für unerlaubt. (Literatur: Al. Schmid, Wissenschaftliche Richtungen auf dem Gebiete des Katholicismus in neuester und gegenwärtiger Zeit, München 1862; Roderfeld, Die katholische Lehre von der natürlichen Gotteserkenntniß und die platonisch-patristische und die aristotelisch-scholastische Erkenntnißtheorie, Theologische Quartalschrift 1881; Schanz, Zur Erinnerung an Johannes Evangelist v. Kuhn, Theologische Quartalschrift 1887; Gedächtnißrede auf Joh. Evang. v. Kuhn, Rottenburg 1887.) [Schanz.]

Kumanen, Christenthum bei denselben. Die Kumanen werden seit der zweiten Hälfte des 11. Jahrhunderts am Nordufer des Schwarzen Meeres genannt. Vermuthlich ist es nur ein anderer Name für die bei Constantin Porphyrogenitus genannten Usen (Οὔζοι) und die bei arabischen Schriftstellern vorkommenden Guss, ein türkisches Volk, welches zu Anfang des 10. Jahrhunderts die Chazaren (s. d. Art.) bedrängte; denn nach 1070 wird nicht mehr dieses Volk, sondern nur das der Κόμανοι genannt. Nach Schafarik (Slawische Alterthümer I, 38) sind sie ein Mischvolk aus türkischen, mongolischen und finnischen Elementen. Die Slaven nannten sie (nach Nestor und Dlugoß) Polowci, Bewohner der Ebenen; bei den ungarischen Chronisten kommen sie als Cuni vor; die Deutschen (Otto von Freising, Heinrich der Lette, die Lüneburger Chronik) nannten sie mit einem gleichbedeutenden Namen: Falawa, Valvi, Valwen. Infolge einer Verwechslung wurden sie bisweilen auch als Parthi bezeichnet. Nestor (II, 135) schildert sie als ein blutdürstiges Volk; „sie essen Aas und alles Unreine, Hamster und Zieselmäuse" (Zeuß 743 ff. 755). Als König Salomon von Ungarn wegen seiner unwürdigen Regierung im J. 1074 von seinen eigenen Unterthanen vertrieben worden war, flüchtete er zu den Kumanen und versprach ihnen für ihre Hilfeleistung Siebenbürgen. Sie wurden aber 1086 unter Kutesk und 1089 unter Kapolsk von dem hl. Ladislaus, König von Ungarn, geschlagen. Die Kriegsgefangenen, welche sich zur Annahme des Christenthums geneigt zeigten, siedelte letzterer zwischen der

Theiß und der Zagyva, im heutigen Jazygien, an. Auch König Stephan II. nahm 1124 Kumanenhorden, welche unter ihrem Anführer Tatar von Kaiser Johannes Komnenus geschlagen worden waren, in das Gebiet auf, welches nach ihnen Kleinkumanien genannt wurde, erregte aber dadurch das Mißvergnügen der Magyaren. Noch bei seinen Lebzeiten kamen blutige Zusammenstöße zwischen diesen und den raubsüchtigen Kumanen vor. Als Papst Honorius III. im J. 1221 den Subdiacon Aconcius als Legaten absandte, um einen Kreuzzug gegen die dalmatinischen Piraten zu organisiren, welche Häretiker oder Schismatiker waren, kamen auf dessen Ruf Predigermönche, welche in Bosnien Missionen hielten, um auch unter den Kumanen in der Moldau und im östlichen Siebenbürgen das Evangelium zu verkündigen. Besonders thätig war der durch Eifer und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Professor in Bologna, der selige Petrus Magyar (beatus Petrus Hungarus) O. S. D. Unterstützt wurden sie dabei von den Deutschherren, welche seit 1211 in dem sog. Burzaland, im südöstlichen Siebenbürgen, sich niedergelassen hatten, Burgen bauten, Ansiedelungen beförderten und die wilden kumanischen Nachbarn im Zaume hielten. Schon am 12. Januar 1223 beauftragte Papst Honorius den Bischof Thomas von Erlau, einstweilen über die unter den Neubekehrten thätigen Priester einen Archipresbyter aufzustellen, bis ein eigener Bischof für jenes Gebiet ernannt werden könne. Im J. 1227 genehmigte Papst Gregor IX. dem Erzbischof Robert von Gran, zur Lösung seines Kreuzzugsgelübdes statt nach Syrien zu den Kumanen zu gehen, deren Fürst Boriz (Boris) für sich und sein Volk Unterricht und Taufe von ihm erbeten hatte. Bis zum J. 1229 taufte Robert, ausgerüstet mit der Würde eines apostolischen Legaten und unterstützt von den Dominicanern, 15 000 Kumanen sammt ihrem Fürsten. Im J. 1234 wird bereits ein Bischof derselben, Namens Theodorich, erwähnt. Eine abermalige und noch stärkere Einwanderung fand unter König Bela IV. (1235 bis 1270) in Ungarn statt. Schon in den Kämpfen zwischen den Großfürsten Michail von Tschernigow und Wladimir von Kiew (um 1234) waren Kumanen als Söldner des ersten betheiligt gewesen. Bald darauf wurden sie von den Mongolen aus den südrussischen Steppen verdrängt und boten (im Sommer 1238) dem König gegen Land ihre Kriegshilfe an. Dieser, der eben im Streit mit seinen unbotmäßigen Großen lag, nahm dieselbe bereitwillig an. Sie kamen, 40 000 Familien stark, unter ihrem Führer Kuthen (Kotján). Dominicaner dienten als Unterhändler; und da sie sich erboten, das Christenthum anzunehmen, so wurden sie zwischen Donau und Theiß angesiedelt. König Bela selbst wurde Kuthens Taufpathe. Sie werden als ein wildes Volk geschildert, welches in Zelten wohnte, nomadisirend umherschweifte, rohes Fleisch aß, Pferdemilch und Pferdeblut trank. Beim Abschluß eines Vertrags ließen sie sich und dem andern Paciscenten zur Ader und tranken das Blut mit Wasser und Wein gemischt. Mit der Leiche des Herrn begruben sie auch dessen Knecht und gaben ihm Aufträge und Geschenke für den Herrn in's Jenseits mit (Weiß, Weltgeschichte III, 444). Die Magyaren fühlten die Begünstigung der Kumanen als ein Mißtrauensvotum gegen sich selbst und klagten über die Räubereien der Fremdlinge. Eine Versammlung der Großen beschloß, dieselben in die einzelnen Gespanschaften zu vertheilen, um sie so schneller zum Christenthum und zu geordneten Zuständen zu führen. Dessen weigerten sich aber die Kumanen, da sie in der Zerstreuung eine Gefährdung ihrer nationalen Eigenthümlichkeiten erblickten. Indeß erschienen doch Viele als leibeigene Knechte der Magnaten. Dagegen stiftete Bela Heiraten zwischen Kumanen und Magyaren, und die letzteren nahmen vielfach die Sitten der Fremdlinge an. Unter dem Druck der öffentlichen Meinung, welche die Kumanen als geheime Verbündete der Mongolen bezeichnete, ließ Bela auf dem Reichstage von Ofen 1241 deren Führer Kuthen mit seiner Familie und einigen Vornehmen in's Gefängniß bringen, gab sie aber sogleich wieder frei. Als aber bei einem Ausfall aus dem von den Mongolen belagerten Pesth mit den Mongolen wirklich ein Kumane gefangen wurde, steigerte sich das Gerücht zur Ueberzeugung; das Volk stürmte den Palast, wo die in der Umgebung des Königs befindlichen Kumanen sich verschanzt hatten, und tödtete alle. Als die zum Entsatz von Pesth heranziehenden Kumanen davon Kunde bekamen, schlossen sie sich wirklich an die Mongolen an und bekämpften mit ihnen die Magyaren. Doch standen sie in dem Kampfe Bela's gegen Friedrich den Streitbaren von Oesterreich (1246) wieder auf seiner Seite; ebenso dienten sie ihm als Grenzwächter gegen die Moldau und Walachei hin. Bela's Sohn Stephan (als König IV., 1270—1272) heiratete sogar (1255 oder 1256) eine Kumanin, Elisabeth, und verwendete deren Landsleute im Kriege gegen seinen Bruder Bela und gegen Ottokar von Böhmen. Durch alles dieses wuchs ihr Einfluß, aber auch der Haß des ungarischen Adels. Als König Bela wegen dieser Begünstigung der Kumanen sogar beim Papst angeklagt worden war, schrieb er am 4. Sept. 1260 dem Bischof von Passau, man habe dem Papst die Unwahrheit berichtet; die Kumanen seien keine Heiden mehr, sondern Christen und eifrige Schüler ihrer Missionare aus dem Predigerorden. Sicher war das ein zu günstig gefärbter Bericht; denn auch in der Folgezeit werden sie noch vielfach als Heiden bezeichnet, und jedenfalls waren sie noch wilde und rohe Nomaden. Stephans Sohn, Ladislaus IV. (1272—1290), wurde wegen seiner Abstammung und wegen seiner Vorliebe für dieses Volk schmähweise der Kumanier genannt. Er beförderte einige aus ihnen, Heiden oder Namenschristen, zu den ersten Aemtern und adoptirte ihre Tracht. Der noch heidnische Theil der Kumanen

aber machte vielfach gemeinsame Sache mit den häretischen Patarenern. Auf die Bemühungen des päpstlichen Legaten Philipp, Bischofs von Fermo, decretirte endlich Ladislaus zu Ofen am 23. Juni 1279 durchgreifende Beschlüsse. Die Kumanen sollten dem Götzendienste und allen abergläubischen Gebräuchen entsagen, dem christlichen Unterricht beiwohnen und nach demselben leben, zu diesem Zwecke ihre Nomadenzelte mit stabilen Wohnungen vertauschen und in geordneten Gemeinden leben, den Kirchen und Klöstern das geraubte Gut zurückgeben, ihre christlichen Sklaven freilassen, kein Christenblut vergießen u. dgl. Zwei Häuptlinge, Uzuc und Tolon (bei Mailáth: Uzur und Alpra), gelobten vor dem Legaten und dem König, sie wollten ihre Landsleute dazu bereden und hierfür Geiseln stellen. Nur verlangten sie die Freiheit, nach nationaler Sitte die Haare scheeren, den Bart stutzen und die gewohnte Kleidertracht beibehalten zu dürfen. Als feste Wohnsitze erhielten sie einen Strich Landes zwischen Donau und Theiß, dazu die bereits von Bela IV. ihnen angewiesenen Strecken zwischen der Körös, Maros und Temes; auch die durch den Mongoleneinfall herrenlos gewordenen Gebiete wurden ihnen zugetheilt, mit Ausnahme der geistlichen Güter. Dafür hatten sie die Pflicht, auf des Königs Ruf Heeresfolge zu leisten. Der König setzte ihnen einen Pfalzgrafen (Palatin), welcher unter Zuziehung eines ihrer Hauptleute das oberste Richteramt verwalten sollte. Es wurden eigene Inquisitoren aufgestellt, welche die Durchführung dieser Beschlüsse überwachen und gegen Uebertretung mit geistlichen und weltlichen Strafen vorgehen sollten. Der König selbst verpflichtete sich, nöthigenfalls mit Gewalt die Wildlinge auf die Bahn christlicher Ordnung zu führen. Der leichtfertige Ladislaus aber stand nach wie vor unter dem Einfluß seiner kumanischen Mutter und des Kumanenherzogs Oldamir. Doch wurde er einmal von seinen magyarischen Unterthanen zu einem Kampfe gegen die verhaßten Fremdlinge gedrängt, in welchem viele Kumanen ihren Tod fanden. Indeß fuhr er fort, sie zu begünstigen, und war, obschon verheiratet, in die Netze von drei schönen Kumaninnen verstrickt. Hierüber wurde er sogar bei Papst Honorius IV. verklagt. Derselbe erließ d. d. Rom bei S. Sabina am 12. März 1287 ein scharfes Mahnschreiben an ihn, er solle die Irrthümer der Ungläubigen verlassen, zur katholischen Kirche zurückkehren und seine rechtmäßige Gemahlin zu sich nehmen. Zugleich eröffnete er ihm, er habe den Erzbischof Lodomer von Gran mit der Untersuchung gegen ihn beauftragt; nöthigenfalls solle dieser gegen die Heiden das Kreuz predigen. Daraufhin suchte der König mit seinen wilden Horden den Erzbischof furchtbar heim, wurde aber in der Nacht vom 9.—10. Juli 1290 von drei kumanischen Häuptlingen ermordet. — Wie die Kumanen bereits in der Schlacht auf dem Marchfeld (1278) als leichte Reiter dem König Rudolf gute Dienste gegen Ottokar von Böhmen geleistet hatten, so waren 1304 gegen 20 000 kumanische Reiter zugleich mit den Ungarn in die Dienste Herzogs Rudolf gegen Wenzel von Böhmen getreten, verübten aber so furchtbare Greuel, daß die Ungarn selbst dieß mit den heidnischen Gewohnheiten der Kumanen entschuldigten. Bei Budweis sah sich Graf Meinhard von Ortenburg genöthigt, gegen die eigenen Bundesgenossen, die unter dem Grafen Lukas standen, das Schwert zu ziehen und ihnen die geraubten Gefangenen wieder abzunehmen. Am 31. Juli 1307 wies Clemens V. den Cardinal Gentilis an, nach Ungarn zu gehen und dort und in den Nachbarländern, namentlich auch bei den Kumanen, mit apostolischer Vollmacht ausgestattet, Ordnung und Ruhe zu schaffen. Der Erfolg seiner Bemühungen scheint jedoch gering gewesen zu sein. Auch in der nächstfolgenden Zeit werden sie noch als Heiden bezeichnet. Als König Karobert (Karl Robert) von Ungarn im J. 1322 Friedrich dem Schönen eine Reitertruppe zur Verfügung stellte, befanden sich unter dieser viele Kumanen, ein raublustiges Volk von grausamen, unmenschlichen Sitten. Sie aßen Hunde und Katzen, et commiserunt multas abominationes et scelera, quae melius est silentio praeterire, quam scribere (Chron. de gestis princip., bei Damberger XIII, 559). Wo sie nicht als geschlossene Massen erschienen, waren sie der Cultur zugänglicher. Am Ende des 14. Jahrhunderts wohnten viele Kumanen in der Walachei und in Bosnien unter der einheimischen Bevölkerung und verhielten sich gegen die Bemühungen der katholischen Missionare, der Minoriten, die seit 1350 dort thätig waren, nicht ablehnend. Unterm 1. Juni 1373 ertheilte Gregor XI. diesen Missionaren Vollmacht, in jenen Gebieten alle pfarrlichen Rechte zu üben. Die in Ungarn Angesiedelten wurden durch die Bemühungen Ludwigs des Großen (1342—1382) gänzlich bekehrt und, rings von Ungarn umgeben, im Laufe der Zeit völlig magyarisirt. Im 15. Jahrhundert bildeten sie im ungarischen Heere noch zwei eigene Abtheilungen: Steinschleuderer, Ballistarii, und Bogenschützen, ungarisch Jászok, woraus mißverständlich oder scherzhaft Philistaei und Jazyges wurde, letzteres eine Reminiscenz an den alten Scythennamen. Derselbe klingt noch nach in Jazygien und in dem ungarischen Comitat Jasz-Nagy-Kun-Szolnok, zu beiden Seiten der Theiß, welches das alte Jazygien und Kumanien umfaßt. (Literatur: Annales Eccles. auct. Raynaldo zu den verschiedenen Jahren; A. Theiner, Mon. vet. hist. Hungariam sacram illustrantia, Rom. 1859 sq., 2 voll.; Mailáth, Gesch. der Magyaren, 2. Aufl., Regensburg 1852 f., 5 Bde.; Damberger, Synchron. Gesch., Bd. VIII u. ff.; Zeuß, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme, München 1837.) [Weber.]

Kunibert, der hl., Bischof von Köln (623 bis 663) und Erzkanzler von Neustrien, war nicht der erste Erzbischof, wie er vielfach genannt wird, da die Metropolitanwürde erst unter Hilde-

bold an Köln kam, und die merowingischen Urkunden, die ihn so nennen, unächt sind. Kunibert (in den Concilienacten Honoberhtus genannt) war nach der aus dem 10. Jahrhundert stammenden Vita, die Surius zum 12. November bringt, aus vornehmem fränkischen Geschlechte an der Mosel; seine Eltern hießen Krallo und Regina. Er kam früh an den Hof Dagoberts I., wohl richtiger Chlotars II., zur Erziehung; hier soll ein glänzendes Licht den schlafenden Knaben dem Könige empfohlen haben. Eine Urkunde Bischofs Bertolf von Trier, ausgestellt 874 zu Köln (Lacomblet I, 33; Ennen u. Eckertz, Quellen I, 454), berichtet in Uebereinstimmung mit der Vita, daß er in Trier seine Studien machte, Priester und Archidiacon wurde. In diesem Diplome, das die Zehntberechtigungen des Kunibertsstiftes auf Trierer Gebiet feststellt, kommt auch ein Ort Crelingon (d. i. Corlingen) vor, welcher durch Erbschaft an Kunibert gefallen sei; es mag dieß wohl den Namen seines Vaters Krallo bestätigen. Am 25. September 623 wurde Kunibert als Bischof von Köln consecrirt. Im J. 625 erscheint er auf der Synode zu Reims (Hefele, Conc.-Gesch. III, 75) und 626 zu Clichy. Bis zu dieser Zeit waren Arnulf von Metz (s. d. Art.) und Pipin von Landen die einflußreichsten Männer im fränkischen Reiche. Als sich Arnulf 628 oder 629 von den Geschäften zurückzog, nahm Kunibert dessen Stelle ein und wirkte, wie Fredegar rühmt, mit Pipin zum größten Segen für König und Land. Nicht lange blieb das ganze fränkische Reich nach dem Tode Chlotars II. in der Hand Dagoberts I.; er mußte Austrasien seinem minderjährigen Sohne Sigebert III. übergeben, dem nun Kunibert als Erzieher und Rathgeber zur Seite trat. Als solcher erfreute er sich des besten Erfolges und erzog den jungen König zu einem Heiligen. Nach Dagoberts I. Tode (638) ging er nach Compiègne, um den Theil des Kronschatzes, der auf Austrasien fiel, in Empfang zu nehmen. Bald darauf starb sein Freund Pipin, und Kunibert wußte dessen Sohn Grimoald mit Hilfe des Alamannenherzogs Leutharius das Hausmeieramt zu sichern, auf das der bisherige Erzieher des Königs Otto Anspruch erhob. Als aber Grimoald mit List und Gewalt seinen eigenen Sohn auf den fränkischen Thron bringen wollte, zog sich Kunibert von der politischen Thätigkeit zurück; nur wenige Male noch kommt er in königlichen Urkunden vor, bis er, hochbetagt, die Leitung Childerichs II. neuerdings übernehmen mußte. Mit Arnulf und Pipin gehört er zu den erfreulichsten Erscheinungen in der Geschichte der Merowinger. Um die Revision der salischen und ripuarischen Gesetze und um die Abfassung der alamannischen und bayrischen Rechtsbücher soll er sich große Verdienste erworben haben (Pertz, Gesch. d. Merow. 162). Wegen seiner kirchlichen Thätigkeit, die sich nicht auf Köln allein beschränkte, nennt ihn eine Inschrift, welche früher seinen Schrein in der St. Kunibertskirche zierte: Saxoniae, Westphaliae, Frisiae partisque Galliae Apostolus, Ultrajectensis ecclesiae, Susatiensis et complurium fundator, Stabulensis Malmundariensis promotor. Dagobert soll ihm das Castell Utrecht und den Ort Soest geschenkt haben, damit er von diesem Stützpunkte aus die Bekehrung der Friesen und Sachsen in Angriff nehme. In Bezug auf Utrecht findet diese Nachricht ihre Bestätigung in einem Briefe des hl. Bonifatius an Papst Stephan III. von 755, worin er den Vorwurf erhebt, der Kölner Bischof habe nichts in der Sache gethan, so daß Willibrord das Werk von Neuem habe beginnen müssen. Wenn Kunibert keine dauernden Erfolge erzielt hat, so liegt die Schuld wohl in den zu seiner Zeit für die friesische Mission noch sehr ungünstigen politischen Verhältnissen. In Bezug auf Soest erscheint die urkundliche Beglaubigung erst in einem Diplome Anno's II. von 1074. Daß Kunibert bei der Stiftung von Stablo, Malmedy und Cougnon Sigebert zur Seite gestanden habe, berichten die Vita Sigeberti und Urkunden bei Bouquet IV, 636 und Martène et Durand, Ampl. collect. II, 6. 7. 16. In Köln stiftete Kunibert, was sich aber erst in späterer Zeit urkundlich belegen läßt, bei der Kapelle zum hl. Lupus ein Hospital für 12 Laienbrüder, die sogen. fratres lugentes, Schreibrüder. Diese mußten an bestimmten Tagen im Dom dem Chordienste beiwohnen und beim Ableben eines Erzbischofs Todtenwache und Begräbniß halten. Ihren Namen verdanken sie wohl nicht dem Schreien beim Choralgesang, sondern der Todtenklage. Solche Matriculares, in eine Matrikel eingetragene arme Pfründner, fanden sich an den Orten, wo bischöfliche Tafelgüter bestanden, nicht selten (Lacomblet, Archiv II, 1). Nach der Chronica praesulum (Annalen d. histor. Ver. f. d. Niederrh. IV), die zur Zeit Philipps von Heinsberg geschrieben ist, baute Kunibert nördlich von den Mauern der Stadt am Rheinufer eine Kirche zu Ehren des hl. Clemens und errichtete bei derselben ein Collegiatstift, das er mit seinen Gütern reichlich ausstattete. Das Stift bestand bis zum Anfang dieses Jahrhunderts. Die Kirche erhielt später seinen Namen und steht heute noch als eine der schönsten Kirchen des Uebergangsstils am Rheine, nachdem sie unter Konrad von Hostaden erneuert, bedeutend vergrößert und 1247 vollendet wurde. In dieser Stiftung wurde Kunibert beigesetzt, als er am 12. November 663 nach vierzigjähriger Regierung starb. Der hl. Kunibert ist der erste Bischof von Köln, über welchen wir Genaueres wissen, und zugleich der erste der großen Staatsmänner, die im Mittelalter auf diesem Stuhle einen so weitreichenden Einfluß in Kirche und Reich ausgeübt haben. Schon frühe wurde er als Heiliger verehrt; seine Gebeine ließ Erzbischof Hermann I. (gest. 925) feierlich erheben; neuerdings haben sie einen kunstschönen Schrein erhalten, nachdem sie zur französischen Zeit ihres kostbaren Schmuckes beraubt worden. Dar-

gestellt wird der Heilige mit dem Model der von ihm gestifteten Kirche und einer Taube. Nach der alten Vita setzte sich, als er einst in der Kirche zu den hll. Jungfrauen pontificirte, eine Taube auf sein Haupt und flog dann nach einer Grabstätte im linken Seitenschiff, wo man die Gebeine der hl. Ursula fand. (Literatur: Vita bei Surius zum 12. November; Fredegarius, Chron.; Urkunden bei Lacomblet und bei Ennen, Quellen z. Gesch. der Stadt Köln; Aschbach im Niederrh. Jahrb. v. Lersch, Bonn 1844, II, 193 ff.; Friedrich, Kirchengesch. II, 295 ff.; H. Cardauns in der Allg. Deutsch. Biographie XVII, 380.] [Ditges.]

Kunigunde, die hl., Kaiserin, war die Tochter des Grafen Siegfried (mit dem Beinamen Kunuz) von Lützelburg (Luxemburg), dessen Familiengut im Ardennen-, Saar- und Bedgau lag und von Diedenhofen die Mosel abwärts bis zum Rhein hin sich erstreckte. Nach Ekkehard von Urach stammte dieser Graf durch seine Mutter Cunigunt von den französischen Karolingern ab (M. G. SS. VI, 32. 176). Seine Gemahlin hieß Hedwig (Hadewig, Hadeswicha). Kunigunde war das sechste von elf Geschwistern, welche dieser Ehe entsprossen. (Ueber die Familie s. Ludewig, SS. Bamb., Francof. et Lips. 1718, 381 sqq.; Hirsch, Jahrb. d. Deutschen Reiches unter Heinrich II., Band I, Excurs 11, S. 530 ff.) Zwischen 998 und 1000 wurde sie mit Herzog Heinrich von Bayern vermählt, mit welchem sie 1002 den deutschen Königsthron bestieg; zwei Monate später, als ihr Gemahl empfing sie (am 10. August) zu Paderborn durch Erzbischof Willigis von Mainz die Krönung. Sie war eine hochgebildete, in Kunst und Wissenschaft wohlerfahrene Frau. Ihr Biograph theilt ein Schreiben an die Klosterfrauen von Kaufungen mit, quam (paginam) ipsa per se — nam litterarum et artium aliarum, distinguere auro gemmisque sacras vestes, peritissima fuit — composuit et scripsit (Ludewig l. c. 352 sq.). Ihre Nichte Uta, die erste Abtissin jenes Klosters, hatte sie selbst erzogen: quam a primis annis educatam omni disciplina, saecularium quoque litterarum scientia instruxerat (l. c. 355). Ihrem Gemahl stand sie in allen seinen hochsinnigen Bestrebungen treu fördernd zur Seite. Selbst in Regierungsgeschäften war sie wohl erfahren; während der Abwesenheit Heinrichs in Italien (1004) war sie unter dem Beirath des Erzbischofs Tagino von Magdeburg Statthalterin in Sachsen, im J. 1015 abermals, ohne daß ein Beistand erwähnt ist. Bei der Vermählung hatte Heinrich sein Erbgut Bamberg seiner Gemahlin als Morgengabe zugeschrieben. Als er mit seinem Lieblingsplan hervortrat, hier ein Bisthum zu gründen (s. d. Art. Bamberg), trat sie bereitwillig ihre Rechte auf Bamberg ab, wie auch bei der fernern Dotation des Bisthums vielfach urkundlich erwähnt ist, daß dieselbe auf ihren Antrag, auf ihr Bitten, mit ihrer Zustimmung geschehen sei. Insbesondere wird die Gründung des Collegiatstiftes von St. Stephan und des Benedictinerklosters Michelsberg in Bamberg auf die Intercession der hl. Kunigunde zurückgeführt. Bei dem Bau der Cathedrale zu Basel bewies sie, wie ihr heiliger Gemahl, eben so großartige Munificenz. Ferner wird die Freigebigkeit Heinrichs für Bischof Meinwerk und sein Bisthum Paderborn vorzugsweise der Vermittlung der hl. Kunigunde zugeschrieben (AA. SS. Boll., Vita S. Meinwerci, Jun. I, 509). Auch bei anderen Gnadensachen ist häufig ihre Vermittlung in den Urkunden erwähnt. Selbst die vielen Schwierigkeiten und Verdrießlichkeiten, welche Kunigundens Brüder dem König bereiteten (s. d. Art. Heinrich II., Bd. V, 1654), vermochten nicht, dieses einträchtige Zusammenwirken zu stören. Als Heinrich am 14. Februar 1014 in der St. Peterskirche zu Rom die Kaiserkrone empfing, setzte auch ihr der Papst eine Krone auf. Das heilige Ehepaar lebte in jungfräulicher Ehe. Eine zarte Andeutung dessen gab Heinrich bereits auf dem Reichstag von Frankfurt (1007), wo Heinrich als Motiv zur Gründung des Bisthums Bamberg angibt: ob recompensationem futuram Christum haeredem elegi, quia in sobole acquirenda nulla spes remanet mihi (M. G. SS. III, 814). Als Kunigundens Keuschheit verdächtigt wurde (1017), verlangte sie selbst, quia crudelis est, qui famam negligit, die Feuerprobe und betete, bevor sie über die glühenden Pflugscharen schritt, mit lauter Stimme: Te enim testem et judicem hodie invoco, quia nec hunc praesentem Heinricum, nec alterum quemquam virum carnali commistione unquam cognovi (Vita S. Henrici apud Ludewig l. c. 296). Auf dem Sterbebett sprach Heinrich in Gegenwart der Verwandten und einiger Großen des Reiches in Beziehung auf seine dabeistehende Gemahlin: Hanc ecce mihi a vobis, immo per Christum consignatam ipsi Christo Domino nostro et vobis resigno virginem vestram (l. c. 307). Die Canonisationsbulle Eugens III. für den hl. Heinrich und die Innocenz' III. für die hl. Kunigunde erwähnen die integritas castimoniae usque in finem vitae conservata, und: imperatori fuit matrimonialiter copulata, sed ab eo non fuit carnaliter cognita (Ludewig l. c. 326. 786; vgl. Damberger V, 881; Kritikheft 301. Die Nichtigkeit der auf urkundliche Aeußerungen sich stützenden Einwendungen gegen diese jungfräuliche Ehe s. in meiner Abhandlung: Die sogen. Gebetbücher des hl. Heinrich und der hl. Cunegundis, Bamberg 1872, und bei Loosshorn 297).

Als Heinrich am 13. Juli 1024 gestorben war, ordnete Kunigunde umsichtig mit Beirath ihrer Brüder, des Bischofs Thedorich von Metz und des Herzogs Heinrich von Bayern, die Angelegenheiten des Reiches und zog in Begleitung derselben und des Bischofs Eberhard von Bamberg nach Mainz zu der am 8. September stattfindenden Königswahl. Dem neugewählten Konrad, Herzog von

Franken, übergab sie die Reichsinsignien, welche der sterbende Heinrich ihr anvertraut hatte, entbot ihm herzlichen Glückwunsch und begab sich dann in das Kloster Kaufungen, welches das heilige Ehepaar gemeinsam gestiftet oder erneuert, und welches sie seit Jahren sich zum Wittwensitz erwählt hatte. Die neue Klosterkirche ließ sie am 13. Juli 1025, dem ersten Jahrestag des Todes ihres Gemahls, durch Erzbischof Aribo von Mainz einweihen. Bei dieser Gelegenheit trat sie zum letzten Mal in kaiserlichem Ornat auf. Nach dem Offertorium, bei dem sie eine Kreuzpartikel opferte, legte sie die kaiserlichen Insignien ab, erschien dann in dunklem selbstgewirkten Gewand, welches der Erzbischof geweiht hatte, und empfing aus seiner Hand den klösterlichen Schleier und den geistlichen Vermählungsring. Hier in Kaufungen lebte sie, die Stifterin des Klosters, wie die geringste ihrer Mitschwestern, allen voranleuchtend durch Eifer in Erfüllung der Ordensregel, ein Leben der Abtödtung, der Gottes- und Nächstenliebe, in Gebet und frommer Lesung. Dabei verfertigte sie mit kunstfertiger Hand kostbare Paramente. Sie starb am 3. März 1039. (Dieß die gewöhnliche Annahme des Jahres; vgl. Looshorn 293 f.) Als sie sterbend beobachtete, daß man kostbare Decken brachte, um ihre Leiche mit kaiserlicher Pracht auszustellen, wies sie dieß ab und verlangte, im armen Klosterhabit begraben zu werden. Ihrer Anordnung gemäß wurde ihre Leiche nach Bamberg übertragen, um neben ihrem Gemahl, welchen sie ihren Bruder und Herrn zu nennen pflegte, beigesetzt zu werden. Eine liebliche Legende erzählt, daß bei der Eröffnung der Gruft im Dom eine Stimme von oben herab gerufen habe: O virgo, virgini locum tribue! und die Leiche des Kaisers von selbst zur Seite gerückt sei, um der seiner jungfräulichen Gemahlin Platz zu machen (Ludewig l. c. 358). Im Leben und im Tode durch zahlreiche Wunder verherrlicht, wurde sie durch Innocenz III. am 3. April 1200 heilig gesprochen, nachdem bereits Papst Cölestin III. die Bischöfe von Augsburg, Eichstätt und Würzburg und die Aebte von Ebrach, Langheim und Heilsbronn mit der Untersuchung über die Tugenden und Wunder beauftragt hatte. Die Erhebung der Leiche fand am 9. September 1201 durch Bischof Thiemo von Bamberg in Gegenwart zahlreicher geistlichen und weltlichen Fürsten statt, u. A. des Königs Philipp und seiner Gemahlin und des Erzbischofs Eberhard von Salzburg. Die Bamberger Kirche feiert ihr Fest als Mitpatronin der Erzdiöcese am 3. März sub ritu dupl. 2. cl. cum oct., die Translatio s. Cuneg. am 9. September als dupl. maj. Letzteres Fest wird auch in der Diöcese Basel gefeiert. Bedeutendere Reliquien von ihr befinden sich außer in Bamberg in Wien, Andechs, Köln, Lissabon. In Luxemburg wird ihre Verehrung, besonders auf Anregung des Bischofs Johannes Theodor Laurent (1842—1863) eifrig gepflegt (Noel 183. 190).

(Literatur. Die schon um 1199 von einem Bamberger Cleriker geschriebene Biographie in M. G. SS. IV, 821 sqq.; eine Ueberarbeitung bei Ludewig, SS. Bamb. und in AA. SS. Boll. 3. Mart. I, 272 sqq.; P. Joseph a Virg. Maria, Die lesenswürdigen Lebensbeschreibungen des heiligen Kayſers Henrici und der heiligen Kayſerin Cunegundis, Bamberg 1716; Crammer, Admiranda vita S. Henrici et S. Cunegundis, Aug. Vind. 1770; Noel, Leben der hl. Kunigunde, Luxemburg 1856; Looshorn, Gründung und erstes Jahrhundert des Bisthums Bamberg, München 1886.) [Weber.]

Kuppelei (lenocinium) heißt die Ueberantwortung oder Ueberlassung einer ehrbaren Frauensperson zur Unzucht an einen Andern um eigenen Vortheils oder Gewinnstes willen. Das römische Recht strafte das lenocinium an dem Ehemanne, der seine eigene Gattin verkuppelte, gleich dem Ehebruche (fr. 8. 9. 33, § 2 Dig. 48, 5); Väter und Herrschaften, welche ihre Kinder oder Mägde und Leibeigenen verkuppelten, wurden zum Exil oder zur Verbannung in die Bergwerke verurtheilt (L. 6. 7, Cod. 11, 40); Verkuppelung mit angewendetem Zwange ward sogar mit dem Tode bestraft (Nov. 14). Die peinliche Halsgerichtsordnung Karls V. vom Jahre 1532 erklärte Gatten, welche ihre Frauen, und Eltern, welche ihre Kinder absichtlich um was immer für zeitlichen Gewinnstes willen fleischlich mißbrauchen ließen, für ehrlos und kündigte ihnen die Bestrafung nach dem gemeinen (römischen) Rechte an (Art. 122). Aber auch andere Kuppler und Kupplerinnen, sowie diejenigen, welche ihre Häuser hierzu herliehen, sollten nach Rath der Rechtsverständigen des Landes verwiesen, oder an den Pranger gestellt, oder mit Ruthen ausgepeitscht werden (Art. 123). Auch die meisten neueren Strafgesetzgebungen haben Strafen für Kuppelei in ihre Criminalcodices aufgenommen (Deutsches R.-Str.-Ges. § 180 f.). Die Kirche schritt gegen dieses Verbrechen nach ihrer ältern Disciplin mit schweren öffentlichen Bußen ein; das neuere Recht bedroht dasselbe mit dem Banne (Sixt. V. Const. Ad compesc. vom Jahre 1586). [J. W. Eberl.]

Kurfürsten hießen im alten deutschen Reiche diejenigen Fürsten, welchen das ausschließliche Recht zustand, den deutschen König zu wählen (zu küren).

I. Aelterer Wahlmodus. Bei den meisten germanischen Stämmen findet sich zur Zeit der Völkerwanderung das erbliche Königthum, aber nicht in der strengen Form nach dem Recht der Erstgeburt, sondern ausgedehnt auf das ganze Königsgeschlecht. Aus diesem wurde die Person des Königs durch die Wahl der Freien oder wenigstens der Edelinge genommen. In der spätern Merowingerzeit bestimmten die Hausmeier nach derselben Maßgabe die Person des Herrschers. Die deutschen Karolinger folgten nach der Norm, wie sie der vorausgehende König oder ein Theilungsvertrag festgesetzt hatte, bis auf Arnulf von

Kärnthen, welchem als natürlichem Sohn kein Erbrecht zur Seite stand, und welcher, wie sein Sohn Ludwig das Kind, durch Wahl der geistlichen und weltlichen Großen zur Regierung kam. Von da an ist Deutschland nominell ein Wahlreich, aber ohne feste Wahlnormen. So oft als möglich suchten die Väter schon bei Lebzeiten ihren Söhnen den Thron, ohne feierliche Wahl und Abstimmung, durch Vertrag oder durch Zustimmung einiger einflußreichen Großen zu sichern. So Otto I. und II., Konrad II. und die übrigen Salier und die meisten Hohenstaufen. Wenn eine eigentliche Wahl vorgenommen wurde, so lag sie in den Händen der geistlichen und weltlichen Fürsten, da es eben unmöglich war, ein ganzes Volk zur Wahlhandlung zu versammeln. Der oft sehr zahlreich im Geleite der Fürsten erschienene Heerbann gab für die Person des Gewählten nur seine beifällige Zustimmung. Aber es stand nicht fest, wer zur Wahl erscheinen müsse, inwieweit die Abwesenden den Beschlüssen Folge zu leisten hätten, in welcher Ordnung zu stimmen sei, ob jede Stimme gleiche Geltung habe, ob die Majorität entscheide u. dgl. So wurde Konrad I. von den Franken und Sachsen gewählt und mußte sich die Anerkennung der übrigen Stämme erst erkämpfen. Otto I. und Heinrich II. wurden von den Sachsen allein gewählt und von den Uebrigen nachträglich anerkannt. Dagegen hatten sich bei der Wahl Lothars zu Mainz (24. August 1125) gegen 60 000 Bewaffnete zu beiden Seiten des Rheins gelagert. Aus diesen wählte man einen Ausschuß von 40 Vornehmen, je zehn aus den Stämmen der Bayern, Franken, Schwaben und Sachsen, und diese stellten vier Candidaten auf, aus welchen Lothar durch Acclamation gewählt wurde (Weiß, Weltgeschichte III, 5). Im Gegensatz hierzu wurde Konrad III. (1138) durch eine kleine Partei von nur drei Fürsten vor dem zur Wahl bestimmten Termin zum König ausgerufen und durch den päpstlichen Legaten Dietwin gekrönt; diese übereilte Wahl erhielt dann durch den Beitritt der Uebrigen gesetzliche Geltung (Damberger VIII, 254). Bei der zwiespältigen Wahl Philipps und Otto's IV. ist zuerst die Rede von Stimmen, welche vorzugsweise Gewicht hätten. Dieser Einfluß war begründet durch die größere Macht und nicht an eine bestimmte Zahl von Wählern gebunden, da in diesem Fall kein Zweifel über die Rechtmäßigkeit der Wahl hätte entstehen können. Der sogenannte vetus auctor de beneficiis aus dem Anfang des 13. Jahrhunderts nennt zwar sex principes, qui primi sunt in electione; diese sind aber (nach Zöpfl, Deutsche Rechtsgeschichte, 4. Aufl. Braunschweig 1872, II, 245) nicht die zur Wahl allein Berechtigten gewesen, sondern solche hervorragende Fürsten hielten bisweilen, wie bei Friedrich I. geschah (Zöpfl 244), eine Vorwahl, welcher die minder Mächtigen dann beitraten (Raumer, Die Hohenstaufen, Leipzig 1841, V, 75, Note 2). Die Erwähnung der sieben Kurfürsten im Sachsenspiegel und im Schwabenspiegel beruht wohl auf späterer Ueberarbeitung. Nicolaus von Cues meint zwar, die Kurfürsten seien schon von Kaiser Heinrich II. unter Zustimmung der Großen und des Volkes eingesetzt worden (Düx, Nic. von Cusa II, 303); dem widersprechen aber die Vorgänge bei den erwähnten späteren Wahlen. Jedenfalls verhandelte Heinrich VI., als er 1196 das Wahlreich zu einem Erbreich umgestalten wollte, mit mehr als 50 Fürsten, und Brito sagt zur Wahl Heinrichs: Est enim talis dynastia Teutonicorum, ut nullus regnet super illos, ni prius illum eligat unanimis cleri procerumque voluntas (Raumer a. a. O. 75, Note 2. 3 und II, 583). Dagegen sagen die Annales Stadenses (M. G. SS. XVI, 367 ad ann. 1240): Ex praetaxatione principum et consensu eligunt imperatorem (Archiepiscopus) Treverensis, Moguntinus et Coloniensis ... Palatinus eligit, quia dapifer est, dux Saxoniae, quia marscalcus, et margravius de Brandenburg, quia camerarius. Rex Boemiae, qui pincerna est, non eligit, quia (der zur Zeit regierende Wenzel I.) Teutonicus non est. Thomassini (Vetus et nova discipl. Eccl. P. 3, l. 1, c. 30, n. 18) nimmt auf Grund dieser Stelle an, daß um diese Zeit die Zahl der Wähler fixirt worden sei. Die nämliche Zahl gibt Reinmar von Zweter (gest. nach 1240) an; nur berichtet dieser das bestimmte Wahlrecht des Böhmenkönigs (Raumer V, 76, Note 3). Die Siebenzahl tritt auch bei der Doppelwahl Richards und Alfons' auf; aber da das Recht der Majorität noch nicht festgestellt war, so behauptete jede Partei, ihre Wahl sei gesetzlich. Uebrigens verbanden sich die gar nicht wahlberechtigten Städte mehrmals, nur den als König anzuerkennen, welchen die Wahlfürsten einstimmig wählen würden, bei zwiespältiger Wahl aber keinen von beiden anzunehmen. Um diese Zeit bildete sich auch die Praxis, daß der Erzbischof von Mainz und der Pfalzgraf bei Rhein oder einer von beiden die Wahlberechtigten zu laden hatte, und die Anschauung, daß binnen Jahresfrist nach dem Tode des Königs ein neuer gewählt, binnen Jahresfrist der Erwählte zu Aachen gekrönt, und wieder binnen Jahresfrist ihm die Reichsländer, Schlösser ꝛc. übergeben werden müßten (Raumer V, 77 f.).

Die oben erwähnten Hofämter finden sich bereits in der Merowingerzeit, wo sie an den Höfen der kleineren Herren von Unfreien, an denen der größeren Fürsten von Freien verwaltet wurden, welchen ebendadurch ein gewisser Einfluß auf den Herrn und auf die Landesregierung zukam (Zöpfl II, 160). Bei der Krönung Otto's I. versahen die Herzoge von Bayern, Schwaben, Lothringen und Franken die Aemter des Marschalls, des Schenken, des Kämmerers und des Truchsessen (Widukind 2, 2, M. G. SS. III, 438), bei der Friedrichs I. der Herzog von Sachsen, der von Böhmen, der Markgraf von Brandenburg und der

Gott komme; endlich, daß der deutsche König sofort mit der Wahl, und ohne daß es noch der Krönung durch den Papst bedürfe, als römischer Kaiser zu betrachten sei (Goldast, Imperat. statuta 99; vgl. d. Art. Kaiserthum). Die noch obschwebenden Unklarheiten über die Berechtigung zur Kurstimme und über die politischen Verhältnisse der Kurfürsten wurden gehoben durch das Reichsgrundgesetz Karls IV., welches nach dem der Original-Urkunde angehängten goldenen Siegel die goldene Bulle heißt. Dieselbe umfaßt in 30 Kapiteln, von welchen 23 auf dem Reichstag zu Nürnberg am 10. Januar 1356, die übrigen 7 auf dem zu Metz am 25. December 1356 vereinbart worden waren, die bezüglichen Bestimmungen (s. dieselbe bei Schmauß a. a. O. 12 ff.; lateinisch und deutsch bei Goldast l. c. 105 sqq.). Durch dieses Reichsgesetz wurde die Zahl der Kurfürsten auf diejenigen sieben fixirt, welche der Sachsenspiegel nennt. Der Streit zwischen den beiden wittelsbachischen und den beiden sächsisch-askanischen Linien wurde zu Gunsten der pfälzischen und der wittenbergischen entschieden, die Wahlstimmen aber an die Länder geknüpft, welche von den damaligen Inhabern des Wahlrechtes regiert wurden; man erklärte deßhalb diese Kurstaaten als untheilbare und unveräußerliche Reichslehen, von welchen die weltlichen nach dem Recht der Erstgeburt in männlicher Linie sich vererben sollten. Die Volljährigkeit eines Kurprinzen wurde auf achtzehn Jahre festgesetzt, die Regierungsvormundschaft als ein Recht des nächsten successionsberechtigten Agnaten erklärt, und insbesondere auf eine gute Erziehung der Prinzen, namentlich auf die Erlernung von Sprachen: Grammatica, Italica et Slavica (Latiner, Lamparter und Schlesner Zunge) gedrungen. Prinzen, welche dem geistlichen Stande sich gewidmet hatten, wurden von der Succession in den weltlichen Kurstaaten ausgeschlossen; ebenso diejenigen, welche wegen geistiger oder anderer bedeutenden Mängel zur Führung der Landesregierung untauglich sein würden. Die Kurfürsten haben den ersten Rang nach dem Kaiser in dieser Reihenfolge: Mainz, Trier, Köln, Böhmen, Pfalz, Sachsen, Brandenburg. Die Verrichtungen, welche bei der Krönung den weltlichen Kurfürsten zufolge der von ihnen bekleideten Erzämter zustehen, werden festgestellt, und zu ihrer Vertretung in Verhinderungsfällen die sogen. Erbämter gestiftet. Ueber den Wahlmodus s. d. Art. Bulla aurea. Die Wahl geschieht persönlich oder durch Stellvertreter nach Stimmenmehrheit, die Krönung durch den Erzbischof von Köln in Aachen. Während der Sedisvacanz soll in den Rheinlanden, in Schwaben und Franken der Pfalzgraf bei Rhein, in den Ländern, wo sächsisches Recht gilt, der Kurfürst von Sachsen das Reichsvicariat führen. Die Reichsvicare hatten die Reichsgerichtsbarkeit zu üben, zu kirchlichen Pfründen zu präsentiren und die eröffneten Reichslehen, mit Ausnahme der Fürstenthümer und anderer Fahnenlehen, zu verleihen. Doch durften sie keine Reichsgüter veräußern oder verpfänden. Auch wurde ausdrücklich das Recht des Pfalzgrafen anerkannt, über den Kaiser oder römischen König zu Gericht zu sitzen. Auch bezüglich ihrer landesherrlichen Rechte wurden die Kurfürsten erhöht; sie erhielten die Regalien der Zölle und Bergwerke, der Münze, des Judenschutzes und das Recht de non evocando und de non appellando, wodurch ihre Gebiete den kaiserlichen Gerichten in der Art verschlossen wurden, daß ihre Insassen weder vor ein kaiserliches Gericht gezogen werden, noch, außer im Falle verweigerter Rechtshilfe, an ein kaiserliches Gericht Berufung einlegen konnten. Damit war das Erlöschen der königlichen Gewalt, welches in vielen Reichsgebieten thatsächlich stattgefunden, für die Kurlande formell anerkannt. Der Uebergang aus der alten Lehensverfassung in die Territorialverfassung war vollendet. — So blieben die Verhältnisse des Kurfürstencollegiums, nur daß Böhmen seit König Wenzel IV. sein Wahlrecht nicht mehr übte; erst 1708 wurden seine kurfürstlichen Rechte wieder hergestellt. Im dreißigjährigen Krieg (1623) verlor das pfälzische Haus (Kurfürst Friedrich V., der böhmische Winterkönig) sein Kur- und Erzamt, und beides wurde auf Bayern übertragen. Im westfälischen Frieden schuf man für Friedrichs Sohn, Karl Ludwig, eine achte Kurwürde, mit welcher man, um sie den übrigen gleichzustellen, 1651 das Erzschatzmeisteramt verband. Mit dem Erlöschen der einen oder andern Wittelsbacher Linie sollte diese achte Kurwürde wieder eingehen. Als die hannover'sche Linie des Hauses Braunschweig-Lüneburg 1689 das Herzogthum Lauenburg erbte, verlangte Herzog Ernst August von Hannover mit Rücksicht auf die von seinem Hause geleistete Türkenhilfe und auf seine territoriale Machtstellung die Erhebung zur Kurwürde, und diese gestand ihm Kaiser Leopold I. 1692 in eigener Competenz zu. Durch diese neunte Kur, mit welcher kein Erzamt verbunden war, und welche erst 1708 zugleich mit der Herstellung der böhmischen Kurstimme in's Collegium zugelassen wurde, erhielten die Protestanten in demselben die Majorität. Uebrigens traten diese neun Kurfürsten nur ein einziges Mal, bei der Wahl Josephs II. 1764, in Thätigkeit. Bei der Wahl Karls VI. (1711) waren die Kurfürsten von Köln und Bayern in der Reichsacht, bei der Karls VII. (1742) wurde Böhmen nicht zugelassen, und bei der Wahl Franz' I. (1745) nahmen Pfalz und Brandenburg keinen Antheil. Als am 30. September 1777 das Haus Bayern-Wittelsbach mit Maximilian Joseph ausstarb, verminderte sich laut der Bestimmung des westfälischen Friedens die Zahl wieder auf acht. (Ueber das unkirchliche Verhalten der geistlichen Kurfürsten in der Nuntiaturfrage s. d. Art. Emser Congreß.) Infolge des Luneviller Friedens (1801) und der dort ausgesprochenen Säcularisation verloren die Kurfürsten von Köln und Trier ihr Souveränität und damit die Kurwürde. Der ve

Mainz wurde für den Verlust seines Hochstifts mit Aschaffenburg, Wetzlar und Regensburg entschädigt; dieser war nun mit dem Titel als Kurerzkanzler und dem Sitz in Regensburg der einzige geistliche Kurfürst. Statt der eingezogenen wurden auf dem Luneviller Frieden vier neue Kurwürden geschaffen für Würtemberg (mit dem Erzbannerherrnamt), Baden, Hessen-Kassel und Salzburg. Das letztere war in ein weltliches Herzogthum für den Großherzog von Toscana umgeschaffen worden; die neuen Inhaber der Kurwürde wurden am 23. August 1803 in's Collegium eingeführt, welches nunmehr zehn Mitglieder zählte. Im Preßburger Frieden (26. December 1805) wurde der Kurfürst von Salzburg nach Würzburg mit gleicher Würde transferirt (Kiesel, Weltgeschichte III, 808. 879. 963. 1055; Zöpfl a. a. O. 376). Mit dem Aufhören des alten deutschen Reiches (6. August 1806) hörten auch die Kurwürden auf. Nur Hessen-Kassel behielt den Titel bis zur Annexion durch Preußen (1866) bei. [Weber.]

Kurland, früher ein selbständiges Herzogthum, jetzt eine der russischen Ostseeprovinzen. Die Kuren, bei Heinrich dem Letten Curones, bei Saxo Grammaticus Curi und Curetes genannt, gehören ethnologisch zu den Aestyern des Tacitus oder zu dem litauischen Stamm, welchen Schafarik (Slawische Alterthümer I, 446. 458) als Bruderstamm der Slaven bezeichnet. Adam von Bremen hält sie für die Bewohner einer Insel, quae Churland dicitur, und bezeichnet sie als gens crudelissima, (quae) propter nimium ydolatriae cultum fugitur ab omnibus (M. G. SS. VII, 374). Zuerst werden sie erwähnt in der Vita S. Anskarii (M. G. SS. II, 714), wo berichtet wird, daß sie, früher der schwedischen Herrschaft unterworfen, schon lange sich von derselben frei gemacht hätten. Nun machten die Dänen (wahrscheinlich 853) Versuche, sich das Gebiet der Cori (Chori), in welchem sich fünf Städte befanden, zu unterwerfen. Diese aber brachten den Dänen große Verluste an Mannschaft und an Schiffen bei und machten reiche Beute an edlem Metall. Nun wollte der Schwedenkönig Olaf erzielen, was jenen nicht gelungen war. Er griff die Stadt Seeburg (al. Segeburg, das jetzige Selburg an der Düna) an und zerstörte sie, obschon sie von 7000 Mann tapfer vertheidigt war. Dann belagerte er die Stadt Apulia (sicher Pilten an der Windau), welche eine Besatzung von 15 000 Mann hatte. Hier kamen die Schweden so in's Gedränge, daß sie ein Gelübde zu dem Gott der Christen machten und dankbar die von den Kuren gemachten Friedensanerbietungen annahmen. Aber dem Christenthum blieben letztere noch ferne. Der hl. Bruno (s. d. Art. II, 1373), welcher mit achtzehn Gefährten als Missionar nach den Ostseeprovinzen gegangen war, wurde im J. 1009 nach Thietmar (Chron. M. G. SS. III, 834) an der Grenze von Preußen und Rußland, nach den Annales Quedlinburg. (l. c. III, 80) in confinio Rusciae et Lituae, also wahrscheinlich im heutigen Kurland, erschlagen. Aber schon Adam von Bremen berichtet (a. a. O.) von einer auf Anregung des Dänenkönigs Sven Estrithson durch einen Kaufmann in jenen Gegenden gebauten Kirche. Auch der hl. Canut, König von Schweden, hatte, wie in Preußen, Samland, Esthland, so auch unter den Kuren Handelsniederlassungen gegründet, welche zugleich die Basis für Missionsthätigkeit hätten werden können, die aber (um 1118) durch slavische und dänische Flibustier wieder zu Grunde gingen (Damberger VII, 923). Nachdem im J. 1189 eine deutsche Flotte gegen die nordischen Piraten ausgesandt worden war, hörten die Kriegsfahrten zu Wasser und zu Land nicht mehr auf, bis das Heidenthum in Livland, Esthland, Kurland und zuletzt in Preußen und Litauen überwunden war. Besonders einflußreich war die Regierung des dritten Bischofs von Livland, Albert von Buxhövden, auch von Appeldern genannt (s. d. Art. I, 420), welcher 1201 die Stadt Riga als eine ganz deutsche Stadt gründete und sie zum Bischofssitz nahm. Von hier aus wurden durch die 1202 von ihm gestifteten Schwertbrüder oder Brüder des Ritterdienstes Christi weitere Eroberungen in Lettland, Esthland und Semgallen gemacht. Letzteres erhielt 1218 seinen ersten Bischof Bernard, Grafen von der Lippe, früher Abt des von Bischof Albert gegründeten Cistercienserklosters Dünamünde, mit dem Sitz in Selburg (Ep. Selonensis), nachdem Papst Honorius III. durch Diplom vom 21. September 1217 Bischof Albert zur Errichtung von neuen Bischofssitzen ermächtigt hatte (Ann. Stadenses, M. G. SS. XVI, 360; Raynald, Ann. Eccl. ad ann. 1217, n. 45). Im J. 1227 sandte Papst Gregor IX. Prämonstratenser, welche in den Diöcesen Riga und Selon Klöster gründeten und eifrig an der Bekehrung des Volkes arbeiteten. Kaiser Friedrich II. erließ eine Constitution, durch welche jeder Live, Esthe, Kure und Preuße als freier Bürger des deutschen Reiches angesehen werden mußte, wenn er freiwillig das Christenthum annahm (Brück, K.-Gesch., 3. Aufl. 350, Note). Nachdem die Schwertbrüder 1227 dem letzten Rest der dänischen Herrschaft in Esthland ein Ende gemacht, und nachdem sie den Kuren und Semgallen, welche 1228 das Kloster zu Dünamünde überfallen und die Mönche niedergemetzelt, mehrmals schwere Niederlagen beigebracht (Kelch, Livländische Historia, Reval 1695, 72; Kallmeyer 175, Note), unterwarfen sich die Bewohner von Kurland 1230 ihnen freiwillig, und nahmen, wie die eroberten Gebiete der Liven, Esthen, Letten und Semgallen, das Christenthum an. Dieß ist wesentlich das Verdienst Balduins von Sinigaglia, welcher als Pönitentiar des Cardinallegaten Otto in jenen Gegenden weilte und nach dem Tode Alberts (gest. 1229) als Bisthumsverweser von Riga in Einverständiß mit dem Abt von Dünamünde, den Rittern, Bürgern und Kaufleuten am 28. December 1230 mit dem Fürsten der Kuren Lamechin den Vertrag schloß, die Kurländer sollten die zu sendenden Priester aufnehmen,

unterhalten, schützen, ihnen gehorchen und sich mit ihren Familien von ihnen taufen lassen; den Bischof, welchen der Papst ihnen senden werde, als ihren Herrn und Vater ehren, und zu seinem und der anderen Geistlichen Unterhalt Beiträge leisten; zur Vertheidigung des Christenthums und zur Ausbreitung des Glaubens gewisse Abgaben entrichten; innerhalb zweier Jahre dem Papst sich zur Huldigung stellen und nach dessen Vorschriften in Allem sich richten. Papst Gregor IX. bestätigte diesen Vertrag und ernannte Balduin (bei Gams, Ser. epp. 311, von Alna genannt) 1232 zum Bischof von Semgallen, consecrirte ihn selbst und bestellte ihn zugleich zum päpstlichen Legaten für Livland, Gotland, Finnland (Vinlandia), Esthland, Semgallen und Kurland, mit allen für die Einrichtung der kirchlichen Verhältnisse nothwendigen Vollmachten (Raynald ad ann. 1232, n. 1—5; Potthast, Regesta Pontiff. I, 759, n. 8852). Sein Nachfolger als Legat war Wilhelm von Savoyen, Bischof von Modena, welcher schon 1226—1228 als Missionar in jenen Gegenden gewesen war und nach der Resignation auf sein Bisthum 1234 wieder hierher gesandt wurde, um die kirchlichen Verhältnisse zu ordnen. Als Bischof von Kurland (Ep. Curlandensis oder Curensis) setzte er einen nicht näher bekannten Engelbert ein. Dieser fiel nach kurzer Regierung (1234—1236) mit dem Ordensmeister Volkwin durch das Schwert der Litauer, welche am 22. September 1236 einem christlichen Kreuzheere bei Soulen (wohl Rahden in Kurland an der litauischen Grenze) eine schwere Niederlage beibrachten. (Ein von Gams, Ser. epp. 311, an erster Stelle erwähnter Bischof Hermann ist wohl identisch mit diesem Engelbert; vgl. Kallmeyer 191, Note.) Dieser Schlag, welcher die Macht der Deutschen tief erschütterte, veranlaßte eine Reaction des Heidenthums in Livland und Esthland; auch die Kuren fielen vom Christenthum ab und gehörten beim Regierungsantritt des Ordensmeisters Dietrich von Grüningen 1238 wieder sämmtlich dem Heidenthum an (Kallmeyer 193 f.). Durch diese Niederlage bei Soulen war der Orden der Schwertbrüder und die Macht der Deutschen in Livland überhaupt so geschwächt, daß es nothwendig schien, sich nach schneller und kräftiger Hilfe umzusehen. Das geeignetste Mittel dazu sah man in der schon von Volkwin beabsichtigten Vereinigung der Schwertbrüder mit dem seit 1226 in Preußen thätigen Orden der Deutschherren, welche unter dem Hochmeister des deutschen Ordens, Hermann von Salza, zu Stande kam und am 12. Mai 1237 von Papst Gregor IX. bestätigt wurde (Büttner, Die Vereinigung des livländischen Schwertbrüderordens mit dem deutschen Orden, Mittheilungen aus der livländischen Geschichte, Riga 1865, XI, 3—75). Kaiser Friedrich II. verlieh 1245 dem Deutschordensmeister Heinrich von Hohenlohe alle Hoheitsrechte in Kurland, Litauen und Semgallen (Böhmer, Regesta Imperat. n. 1088). Nun begann die erneute Bekehrung der Kuren zum Christenthum, zunächst mit ihrer Unterwerfung. Der Landmeister von Livland, Dietrich von Grüningen, zog 1245/46 gegen sie zu Felde und baute zur Sicherung die Burg Goldingen. Die Kuren riefen den damals noch heidnischen König Mindowe von Litauen zu Hilfe. Aber der Heermeister Andreas Stuckland setzte 1250/51 den verbündeten Kuren und Litauern furchtbar zu, in welchem Kampfe ihn die christlich gewordenen Neffen Mindowe's eifrig unterstützten. — Mit der Bekämpfung der Kuren war die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse gleichen Schritt gegangen. Durch die Beförderung Balduins von Alna auf ein anderes Bisthum (Kallmeyer 190) war Semgallen erledigt, und der Minorit Heinrich von Littelburg (bei Gams l. c. 311 von Lützelburg) wurde um 1237 Bischof jenes Sitzes. Nachdem aber hier vielfacher Abfall vorgekommen war, so wurde dieses Bisthum supprimirt und zu Riga geschlagen und eine neue Eintheilung der Diöcesen von dem Legaten Wilhelm in der Weise vorgenommen, daß der westliche Theil von Kurland zu dem Sprengel von Riga, der östliche zu dem von Selon kam. Die Diöcese Kurland wurde auf das Gebiet zwischen der Windau, der Abau, der Grenze von Semgallen und Litauen und der preußischen Memel beschränkt (Kallmeyer 199). Bischof Heinrich, welcher nach seiner Consecration die inzwischen supprimirte Diöcese Semgallen noch gar nicht angetreten hatte, wurde nach Kurland transferirt und nahm, da er dort noch keinen sichern Sitz hatte, seinen Aufenthalt einstweilen in Riga (a. a. O. 210 f.). Nachdem am 19. April 1252 ein Theilungsvertrag zwischen Bischof Heinrich und dem Ordensmeister Andreas von Stirland über den Landbesitz geschlossen worden war, wurde am 18. October desselben Jahres ein weiterer Vertrag über die neu zu erbauenden Pfarrkirchen geschlossen. Der Bischof erbaute deren vier, der Orden sieben; dieselben wurden gleichmäßig dotirt. Das Patronat behielt jeder Gründer; in den gemeinschaftlich zu erbauenden Städten sollte das Patronat der dort zu errichtenden Kirchen zwischen Bischof und Orden getheilt sein (a. a. O. 215 f. 224 f.). Diese Kirchengründungen entsprechen dem Besitzstand. Der Deutschorden besaß zwei Drittheile von Kurland, welche bis in dieses Jahrhundert „das Ordensche" genannt wurden; das Drittheil des Bischofs bestand aus drei vom Ordensgebiet umschlossenen Stücken, welche das „Stift oder Bisthum Pilten" genannt wurden; das Domcapitel von Riga besaß die Gebiete von Dondangen und Targeln, welche 1434 durch Kauf mit dem Stift Pilten vereinigt wurden. Auch die Tempelherren hatten Niederlassungen in Kurland und Livland gegründet (Damberger XII, 602; eine päpstliche Urkunde von 1232 nennt die fratres militiae templi de Livonia. Potthast, Reg. Pontiff. I, 760, n. 8857), und zahlreiche Kuren standen zu Dänemark in Lehensverband; so verpflichtete sich z. B. König Erich Menved im Juni 1298, seine Lehensleute in Esthland und Kurland aufzubieten,

um das Domcapitel von Riga in seinem Kampfe mit dem Deutschorden zu unterstützen (a. a. O. 177). — Aber auch die Kämpfe um die christliche Cultur dauerten noch fort. Die noch heidnische Partei der Preußen, Kuren und Esthen bekam auch von dem schismatischen Rußland Hilfe. Im Juli 1260 erlag der livländische Landmeister den vereinigten Angriffen der Litauer, Samländer und Kuren in heißer Feldschlacht. Kurland und Semgallen pflanzten wieder die Fahne nationaler Unabhängigkeit auf und gaben den übrigen Ordenslanden das Signal zur Nachahmung. So groß wurde die Gefahr, daß Papst Urban IV. am 13. December 1261 an die Prälaten von ganz Deutschland die Weisung erließ, die Kreuzpredigt für Preußen, Livland und Kurland zu organisiren. Bischof Anselm von Ermland wurde d. d. Viterbo am 13. Jan. 1262 als päpstlicher Legat für den Kreuzzug aufgestellt, und erst nach heißen Kämpfen konnte wieder Ordnung geschaffen werden (Damberger X, 820 ff.). — Von Bischof Heinrich an, welcher 1263 starb, geht die Reihenfolge der kurländischen Bischöfe ohne Unterbrechung fort bis auf Johann V. von Mönnighausen, welcher 1541 zur Regierung kam. Der Metropolitanverband wurde dadurch geschaffen, daß Riga 1255 zum Erzbisthum erhoben und ihm die Suffraganate Dorpat (früher Leal), Oesel (Ozilia) und Kurland unterstellt wurden.

Wie Kurland von Preußen aus das Christenthum bekommen hatte, so verlor es auch durch das von dort aus gegebene Beispiel den katholischen Glauben. Markgraf Wilhelm von Brandenburg, Bruder Albrechts, des Hochmeisters des Deutschordens, welcher sich nach seinem Abfall 1522 Herzog von Ostpreußen unter der Oberlehensherrlichkeit Polens nannte (s. d. Art. I, 449), zur kritischen Zeit (1529—1563) Erzbischof von Riga, blieb zwar äußerlich katholisch, setzte aber der Ausbreitung der Reformation kein Hinderniß entgegen. Sein Suffragan Johann von Mönnighausen ging noch weiter, verkaufte 1559 die dem Bisthum Kurland gehörigen Besitzungen (nach Kelch a. a. O. 191 „die Schlösser, Flecken und Aemter Pilten, Amboten, Niehuß, Dondangen, Angermünde und Edwahlen") an den König von Dänemark, begab sich nach Deutschland und heiratete. Der Heermeister von Kurland, Gotthard Ketteler, bekannte sich 1561 zur Augsburger Confession und nahm das bisherige Ordensland als erblicher Herzog von Kurland und Semgallen von Polen zu Lehen, wofür er das Land jenseits der Düna an Polen abtrat. Den allgemeinen Abfall mag gefördert haben, daß die Ordensritter vielfach in Competenzstreitigkeiten mit den Bischöfen gelegen waren. (Vgl. Hergenröther, K.-G. II, 455; Hefele, Conc.-Gesch. VII, 413.) Mit kurzer Unterbrechung (1701—1705), da Kurland von den Schweden occupirt war, blieb das Land im Besitz dieser Familie bis zum kinderlosen Tode des Herzogs Ferdinand (1737). Dessen Neffe und Vorgänger Friedrich Wilhelm hatte sich 1711 mit einer russischen Prinzessin Anna, einer Nichte Peters d. Gr., vermählt, welche nach ganz kurzer Ehe auch als Wittwe fortfuhr, Kurland zu regieren. Nachdem sie 1730 den russischen Thron bestiegen, wählten auf ihre Empfehlung die Stände 1737 einen einheimischen Adeligen, den Grafen Ernst Johann von Biron, zum Herzog; daher machte sich während dieser ganzen Periode ein mächtiger Einfluß Rußlands geltend, welcher mit dem Polens rivalisirte. Adel und Bürgerthum, welche in ständigem Hader lagen, suchten bald in Warschau, bald in Petersburg Hilfe, bis der Landtag am 18. März 1795 den Beschluß faßte, Kurland dem russischen Scepter zu unterwerfen, wozu Herzog Peter von Biron gegen eine Pension von 50 000 Ducaten seine Einwilligung gab. Seitdem ist Kurland russische Provinz. Das Stift Pilten, welches noch durch ein aus dem Adel gewähltes Landrathscollegium verwaltet worden war, wurde 1819 ebenfalls der Provinz einverleibt. — Eine protestantische Kirchenordnung hatte Kurland 1570 durch den Superintendenten Einhorn erhalten. Aber über die Prediger wurde bitter geklagt; sie waren unwissend und sittenlos, trieben nebenbei Handel und Schenkwirthschaft (Herzog, Protestantische Realencyklopädie, 1. Aufl., XIII, 181). Als Herzog Friedrich, wohl unter dem Einfluß des katholischen Oberlehensherrn in Polen, Religionsfreiheit zugestand, wanderten im Laufe des 17. Jahrhunderts auch wieder Katholiken ein, und 1684 wurde in Mitau sogar ein Jesuitencolleg errichtet. Im J. 1701 erhielten auch die Reformirten daselbst eine Kirche. Der Pietismus und die Herrnhuterei wurden nach kurzer Dauer wieder verdrängt. Im J. 1794 wurde das russische Landesgesetz, daß Kinder aus Ehen zwischen Lutherischen und Griechisch-Russischen der Confession der letzteren angehören sollen, auch auf die Ostseeprovinzen ausgedehnt. In den Jahren 1844—1846 meldeten sich in diesen Provinzen infolge russischer Lockungen so viele Letten und Esthen zum Uebertritt in die orthodoxe Kirche, daß die Zahl der Lutheraner fast um ein Zehntel abnahm (Herzog a. a. O.). Seit 1856 hat die russische Propaganda dort das ausschließliche Recht, Andersgläubige an sich zu ziehen. Aber sie begnügt sich jetzt nicht mehr damit, bei diesen slavischen Stämmen das Lutherthum ausrotten zu wollen, sondern seit der neuen nationalistischen Aera geht es auch an das Deutschthum, welches Schöpfer und bisher Vertreter der Cultur in jenen Provinzen war. Stück um Stück wird den deutschen Ständen der Rechtsboden entzogen, und bereits geht es an die Russificirung der von den Deutschen unterhaltenen Schulen (Hist.-pol. Blätter CIV, 390 f.). So wurde durch Gesetz vom 31. December 1889 der Minister für Volksaufklärung ermächtigt, das deutsche Gymnasium in Goldingen binnen drei Jahren zu schließen und die der kurländischen Ritterschaft für dieses Gymnasium bewilligte Regierungssubsidie von jährlich 1600 Rubel von

Neujahr 1890 an zurückzuziehen. Dagegen sollen binnen Kurzem in den Ostseeprovinzen 18 Cerkiews, russisch-orthodoxe Kirchen, erbaut werden. Es circulirt sogar das Gerücht, daß die deutschen Grundbesitzer expropriirt werden sollen. — Statistisches. Das Land zählt 681 930 Einwohner, vorwiegend Letten; die Deutschen, welche den größern Theil der Städtebewohner und den Adel bilden, betragen 7,8 %, die Juden (welche ebenfalls deutsch sprechen) 5,8 %, die Slaven (Russen, Polen, Weißrussen) 4,5 %, die Liven 0,4 % der Bevölkerung; $^{3}/_{4}$ sind Lutheraner (Ritter, Geographisch-statistisches Lexikon, Leipzig 1883, I, 907). Die Katholiken, etwa 5000, stehen (mit jenen von dem Gouvernement Kowno) seit dem am 3. August 1847 geschlossenen Concordat unter dem in Miednicki residirenden Bischof von Samogitien. Metropolit war bis 1798 der Erzbischof von Gnesen, seitdem der von Mohilew. — Literatur. Schlözer und Gebhardi, Geschichte von Litthauen, Livland und Kurland, Halle 1785; Kallmeyer, Die Begründung deutscher Herrschaft und christlichen Glaubens in Curland, Riga 1859, im IX. Bd. der Mittheil. aus der livländischen Geschichte; Tetsch, Kurländische Kirchengesch., 3 Thle., Riga 1767—1770; Cruse, Gesch. Kurlands unter den Herzogen, 2 Bde., Riga 1833—1837; Fünfzig Jahre russischer Verwaltung in den baltischen Ostseeprovinzen, Leipzig 1883; Der russische Gedanke von Sfolowjow, deutsche Uebers., Berlin 1889. [Weber.]

Kuß ist nach allgemein menschlicher Anschauung zunächst Symbol und factischer Ausdruck der im Herzen vorhandenen Liebe; speciell unter den Christen ist er Ausdruck der vom heiligen Geist in die Herzen ausgegossenen heiligen Liebe (1 Petr. 5, 14: osculum sanctum), welche dem Bruder von Herzen verzeiht und ihn liebend umfängt. Als Symbol und Bethätigung solch versöhnlicher Bruderliebe hat der Kuß seit ältester Zeit seinen Platz in allen christlichen Liturgien, bald vor dem Offertorium, bald vor der Communion, wovon ausführlicher in dem Art. Friedenskuß (IV, 2019 ff.) die Rede war.

Wahre Liebe läßt sich in ihrem innersten Wesen von Verehrung niemals trennen, und gegenüber solchen, die hoch über uns stehen, von denen wir abhängig, denen wir für empfangene Wohlthaten zu Dank verpflichtet sind, hat die dankbare Liebe vorwiegend das Gepräge der Verehrung und Ehrerbietung, als deren Ausdruck schon im Alten Testamente gleichfalls der Kuß (auf den Mund: 2 Sam. 19, 39; vgl. Apg. 20, 37; noch öfter auf die Hand: Eccli. 29, 5, oder auf den Fuß: Is. 49, 23) erscheint, nicht selten in Verbindung mit ehrfurchtsvollem Sichbücken vor der geliebten und verehrten Person. Als Ausdruck der von übernatürlicher Liebe durchwalteten Verehrung und Ehrerbietung kommt der Kuß sehr häufig auch in der kirchlichen Liturgie vor. Zu dieser Art von liturgischen Küssen, zu den oscula reverentialia, gehören die, welche dem Papst im Hochamt (aber auch sonst) auf Hand, Knie oder Fuß (vgl. d. Art. Fußkuß IV, 2143—2145) ertheilt werden, sodann die Küsse auf die Hand des Bischofs und des Priesters bei der Opferfeier und bei einzelnen anderen liturgischen Functionen. Auf die Hand wird dem Bischof und Priester der Kuß gegeben, weil bei der Ordination die Hände des Priesters mit Katechumenenöl, die des Bischofs mit Chrisma gesalbt werden, und weil ihn daher gerade die Hände so recht als den Gesalbten des Herrn charakterisiren, in welcher Eigenschaft er die Küsse der Ehrfurcht empfängt; seine rechte Hand wird geküßt, weil nach allgemein menschlicher Auffassung die rechte Hand als die bevorzugtere, als die „schöne Hand" (Augustin) gilt. Dieser Kuß gilt zuletzt Christo, dessen Stellvertreter der functionirende Bischof und Priester ist, und er wird gegeben, wenn man dem Bischof oder Priester für eine nachfolgende liturgische Function, in der er eben als Stellvertreter Christi erscheint, etwas darreicht, z. B. Kelch, Patene, Rauchfaß, Löffelchen, Aspersorium, Kerze, Palme für die nachfolgende Procession u. s. w.; sodann, wenn man von ihm als Liturgen resp. aus seiner Hand etwas empfangen hat, z. B. eine geweihte Kerze, Palme, oder der Diacon vor dem Evangelium den Segen. Auch Sachen werden in der Liturgie geküßt, und zwar (neunmal im Hochamt) der Altar als die hochheilige Stätte der göttlichen Gegenwart und als das specielle Sinnbild des im Opfer unter uns fortlebenden Gottmenschen, des lapis angularis seiner heiligen Kirche; den Altar küssend, bezeugt der Celebrans Christo Ehrfurcht und sucht sich mit ihm durch liebende Hingabe für den unmittelbar auf den betreffenden Kuß folgenden liturgischen Act (Gebet, Segnung u. s. w.) in lebensvollen Rapport zu setzen. Ausdruck innerer Verehrung und liebender Hingabe ist auch der Kuß auf die mit dem heiligsten Leib und vergossenen Blut des gekreuzigten Erlösers in unmittelbare Berührung gekommene particula crucis, dann der Kuß auf Heiligenreliquien, welche vasa und templa des heiligen Geistes sind. Durch die Weihe werden über die Segnungsobjecte höhere, göttliche Kräfte, bald in reicherem, bald in geringerem Maße, je nach Art und Zweck der Weihe, herabgerufen; hochgeweiht und darum hochheilig sind Kelch und Patene, weshalb sie der Diacon bei der Ueberreichung an den Celebrans verehrungsvoll küßt; hochgeweiht sind Chrisma und Katechumenenöl, weßhalb sie nach ihrer Weihe verehrungsvoll begrüßt (ave s. oleum) und geküßt werden; durch die Weihe geheiligt und darum Gegenstand verehrungsvollen Kusses sind noch die liturgischen Paramente, die Kerzen am Lichtmeßtag, die Palmen am Palmsonntag u. s. w. Weil der liturgische Kuß allzeit etwas Herzerfreuendes und Feierliches an sich hat, bleiben in der Requiemsmesse und am Charfreitag gleich dem Friedenskuß alle oscula der ministri auf Sachen und auf die Hand des Celebrans weg. Des Nähern ist vom liturgischen Kuß gehandelt in des Verfassers Handbuch der Liturgik I, 647—665. [Thalhofer.]

Kutschker, Johann Rudolf, Cardinal und Fürsterzbischof von Wien, geb. 11. April 1810 in der zur Pfarrei Seifersdorf gehörigen Ortschaft Wiese in Oesterreichisch-Schlesien als der einzige Sohn einfacher Webersleute, besuchte vorerst die Pfarrschule in Seifersdorf, absolvirte das Gymnasium in Troppau 1821—1826 und den Cursus der Philosophie in Olmütz 1826—1828 mit glänzendem Erfolge, studirte hierauf 1828—1832 im damaligen k. k. Convicte zu Wien die Theologie, kam dann zu weiterer theologischer Ausbildung in das k. k. höhere Priesterbildungsinstitut zu St. Augustin daselbst, ward am 21. April 1833 zum Priester geweiht und am 9. Juni 1834 zum Doctor der Theologie promovirt. Hierauf verblieb er noch einige Zeit im genannten Institute, um sich auf die Concursprüfung für die Professur der Moraltheologie an der Universität Olmütz vorzubereiten, und wurde auch 24. Januar 1835 zum ordentlichen Professor dieses Faches ernannt. In dieser Stellung übte er bald einen großen Einfluß auf die Leitung der Erzdiöcese Olmütz aus, indem er das volle Vertrauen des damaligen Fürsterzbischofs und spätern Cardinals v. Sommerau-Beeckh sich erwarb. Dieser ernannte ihn am 23. November 1841 zu seinem Secretär und Rathe, 16. April 1843 aber zu seinem Kanzler. Außerdem wählte ihn die damalige Universität Olmütz 1. October 1843 für das Studienjahr 1843/44 zum Rector. Kutschkers Wirken fand auch noch dadurch Anerkennung, daß ihm Kaiser Ferdinand I. 1842 den Titel eines k. k. Hofkaplans verlieh, daß das Collegiatcapitel zu Kremsier 1843 ihn zum Ehrencanonicus ernannte, und daß die theologische Facultät zu Prag ihn 1848 zu ihrem Mitgliede erwählte. Kutschker wohnte auch an der Seite seines Gönners, des Cardinals v. Sommerau-Beeckh, der denkwürdigen Versammlung der österreichischen Bischöfe in Wien bei, die 1849 vom 1. Mai bis Mitte Juni währte. Ebenso stammt das Memorandum der mährischen Bischöfe über die damalige Lage der Kirche in Oesterreich, worin das Verlassen des bisherigen, noch vielfach josephinischen Systems und das Betreten kirchlicher Bahnen gefordert wird, aus seiner Feder.

Kaiser Franz Joseph I., der nach der Thronbesteigung in Olmütz 1848 noch einige Zeit daselbst sich aufhielt, hatte bei dieser Gelegenheit Kutschkers vortreffliche Eigenschaften kennen gelernt und suchte denselben in die Metropole des Reiches, nach Wien, zu ziehen. Am 13. Juli 1852 ernannte er ihn zum k. k. Hof- und Burgpfarrer in Wien. Hiermit war für Kutschker ein viel bedeutenderer Wirkungskreis als in Olmütz und zugleich der Aufstieg zu höheren Stellungen eröffnet. Nachdem ihm zunächst die mit der Stelle eines Burgpfarrers stets verbundene Oberleitung des höhern Priesterbildungsinstitutes übergeben worden, wurde er am 8. Januar 1853 zum infulirten Abte von Pagrany ernannt und als solcher 2. Februar desselben Jahres benedicirt. Wegen seiner Geschäftsgewandtheit und literarischen Thätigkeit wurde er am 31. März 1857 als k. k. Ministerialrath in's Unterrichtsministerium berufen und übte als solcher einen großen Einfluß auf katholische Cultus- und Unterrichtsangelegenheiten in ganz Oesterreich aus. Die Wiener Universität wählte ihn 1859 zum Rector, und Papst Pius IX. ernannte ihn in diesem Jahre zu seinem Hausprälaten. Nach dem Tode des Weihbischofs Zenner ward er zu dessen Nachfolger ausersehen; er verließ die Burgpfarre, wurde am 19. März 1862 zum Dompropste zu St. Stephan ernannt, 7. April als Bischof von Carrhä i. p. i. präconisirt und empfing 11. Mai die bischöfliche Consecration; zugleich wurde er Generalvicar der Erzdiöcese Wien, und in seiner Eigenschaft als Dompropst bekleidete er auch das Amt eines Kanzlers der Universität Wien, eine Würde, welche nach Aufhören des katholischen Charakters der Universität nur noch auf die theologische Facultät Einfluß verlieh. In die Periode Kutschkers als Generalvicars von Wien fallen zahlreiche werthvolle Aufsätze meist canonistischen Inhalts im Wiener Diöcesanblatte, welche ohne seinen Namen erschienen. Noch als Weihbischof wurde er 14. October 1864 Commandeur des kais. Leopoldordens und 29. Juli 1874 k. k. geheimer Rath. Nach dem Tode des Cardinals Rauscher, dem er als treuer Berather und sozusagen als dessen rechte Hand beigestanden war, wurde er per acclamationem zum Capitularvicar gewählt, am 12. Januar 1876 aber zum Fürsterzbischof von Wien ernannt, am 3. April präconisirt und am 30. April feierlich inthronisirt. Als Fürsterzbischof mußte er die lange bekleidete Stellung eines Ministerialrathes aufgeben. Schon im nächsten Jahre 1877 wurde er am 22. Juni zum Cardinalpriester sub titulo s. Eusebii creirt, nachdem er bereits am 22. Februar des nämlichen Jahres das Großkreuz des Leopoldordens erhalten hatte. Als Fürsterzbischof von Wien war er zugleich Mitglied des niederösterreichischen Landtages, sowie des Herrenhauses im österreichischen Reichsrathe. Nach einem Leben voll Arbeiten und Mühen verließ Kutschker diese Welt am 27. Januar 1881. Man rühmte an dem hochseligen Cardinal seine umfassende Gelehrsamkeit, besonders auf canonistischem Gebiete, seine staunenswerthe Arbeitskraft, seine Frömmigkeit, Milde und Leutseligkeit gegen jedermann, seine Geschäftsgewandtheit. Sowie er einst im Sturmjahre 1848 noch zu Olmütz durch sein tactvolles Benehmen viel dazu beitrug, daß in Mähren Volk und Geistlichkeit mannigfachen Versuchungen und Lockungen zur Rebellion fest widerstanden, ebenso suchte er in Wien als Ministerialrath und später als Oberhirte der ersten Diöcese des Kaiserreiches den durch die Staatsgrundgesetze vom Jahre 1867, namentlich aber durch die interconfessionellen Gesetze des Jahres 1874 so sehr gefährdeten Frieden zwischen Kirche und Staat, oft durch kluges Nachgeben bis zur möglichen Grenze, zu erhalten.

Neben der vielseitigen Amtsthätigkeit fand er noch Muße zu literarischen Arbeiten, welche theils in seinen Aufenthalt in Olmütz, theils in seine spätere Lebensperiode zu Wien fallen. Nachdem er, kaum Professor geworden, schon in der „Neuen theologischen Zeitschrift" von Pletz von 1835 an verschiedene Aufsätze und Recensionen veröffentlicht hatte, gab er folgende selbständige Schriften heraus: 1. (durch den Kölner Kirchenstreit veranlaßt): Die gemischten Ehen von dem katholisch-kirchlichen Standpunkte aus betrachtet, Wien 1838, 3. Aufl. 1842. Vgl. hierzu: Zusatz zu dem § 45 dieses Buches in Pletz' Zeitschrift, 11. Jahrg., 1. Heft. 2. Die heiligen Gebräuche der katholischen Kirche, welche vom Sonntage Septuagesimä bis Ostern beobachtet werden. Erster Theil: Die heiligen Gebräuche vom Sonntage Septuagesimä bis zum Palmsonntage, Wien 1842. Zweiter Theil: Die heiligen Gebräuche der Charwoche, Wien 1843. 3. Sammlung der Vorschriften, nach welchen sich die Curatgeistlichkeit bezüglich der Verkündigung des Wortes Gottes, der Spendung der heiligen Sacramente, der seelsorglichen Geschäftsführung, dann ihres clericalischen Wandels zu richten hat, I. Bd. Olmütz 1847, II. Bd. 1848, III. Bd. 1849, IV. Bd. 1850. 4. Die Lehre vom Schadenersatze oder von der Restitution nach dem Vorgange der Theologen mit Rückblick auf die kirchliche und staatliche Gesetzgebung, zum Gebrauche der Seelsorgsgeistlichkeit erläutert', Olmütz 1851. Sein Hauptwerk ist aber: 5. Das Eherecht der katholischen Kirche nach seiner Theorie und Praxis, 5 Bde., Wien 1856—1857, welches, wenn auch vielfach nur compilirt, dennoch von der staunenswerthen Belesenheit des Verfassers, von der großen Kenntniß auch der bürgerlichen Gesetze, sowie von juristischer Schulung in Lösung der schwierigsten Fragen Zeugniß ablegt. — Ohne Nennung seines Namens veröffentlichte er ferner 6. Normalien in Angelegenheiten des katholischen Cultus aus den Jahren 1856—1860, Wien 1861, und 7. Gesetzliche Bestimmungen über die Ermittlung, Verwaltung und Verwendung der Religionsfonde der im Reichsrathe vertretenen Königreiche und Länder, Wien 1871. — Außerdem erschien noch nach seinem Tode ein lehrreicher Aufsatz in Verings Archiv für kathol. Kirchenrecht, LVI (N. F. L), 286—332 u. 361—410: Die Vorschriften über die Taufe der Juden, ein Abdruck aus dem Wiener Diöcesanblatte, Jahrg. 1864 u. 1865. [O. Schmid.]

Kyrie eleïson (Κύριε ἐλέησον), ein von der griechischen Kirche viel gebrauchter und auch in der lateinischen Liturgie nach der helleniſtischen Sprachform mit Itacismus beibehaltener Flehe-ruf, der in den Psalmen 4. 6. 9 und besonders Ps. 50. 56. 122 und anderen, sowie auch im Neuen Testament bei Matth. 9, 27; 15, 22; 20, 30. Marc. 10, 47 sein Vorbild hat (vgl. Is. 33, 2). Schon in der Liturgie der apostolischen Constitutionen erscheint derselbe als feststehende Formel kirchlicher Gebete, und zwar wurde in den großen Schlußgebeten (εὐχαί, oratio fidelium, preces) sowohl beim Officium der Laudes und Vesper wie beim heiligen Meßopfer von Seiten des Volkes auf die einzelnen Bitten mit Kyrie eleïson geantwortet (Const. Apost. 8, 6; Migne I, 1084). Nach Sicardus von Cremona (Mitrale l. 3, c. 2) hat Papst Sylvester diesen Brauch sowohl für die Meßliturgie als das canonische Stundengebet aus dem griechischen, oder besser gesagt, aus dem während der drei ersten Jahrhunderte auf dem ganzen Erdenrund gleichmäßig beobachteten Ritus der Gesammtkirche in den römischen herübergenommen. Wenn Amalarius (De div. off. l. 4 in Supplem.) meint, erst Gregor d. Gr. habe es eingeführt, so widersprechen dem die Synodalacten von Vaison 529, die Regel des hl. Benedict aus derselben Zeit und der Brief Gregors selbst an Johann von Syracus (Ep. 9, 12 bei Migne, PP. lat. LXXVII, 956). Die übrigen während des 4., 5. und 6. Jahrhunderts oder wenig später ausgebildeten orientalischen und occidentalischen Liturgien haben sämmtlich diese Gebete. Nach Canon 3—5 des Concils von Vaison im J. 529 wurde bei der heiligen Messe sowie beim Officium der Laudes und Vesper das Kyrie eleïson frequentius et cum grandi affectu et compunctione gesagt (Hard., Coll. Conc. II, 1106). Damit stimmt auch die Regel des hl. Aurelian, welche 12 Kyrie vorschreibt, überein. Der hl. Benedict ging aber einen Schritt weiter, indem er auch für die bis dahin ziemlich willkürlich gehaltenen und in Bezug auf Inhalt wie auf Form dem Belieben der einzelnen Bischöfe und Aebte anheimgestellten Officien der kleinen Horen zum ersten Mal eine feste Ordnung schuf. Das Kyrie eleïson nennt er einmal supplicatio litaniae; es ist darunter die dem Gebete für die allgemeinen Anliegen entsprechende Supplication zu verstehen, bei der das Volk oder der Mönchschor mit Kyrie eleïson respondirte (Reg. S. Ben. cap. 9. 12 et 17). Aus Gregors d. Gr. Brief an Johannes von Syracus, der dem Papste die Annahme zahlreicher griechischer bezw. constantinopolitanischer Riten und liturgischer Gebetsformeln quasi sub zelo sanctae Romanae Ecclesiae zum Vorwurf gemacht zu haben scheint, ersieht man deutlich, daß in Rom und dem Abendlande das Christe eleïson mit Kyrie abwechselte, während im Oriente diese Alternation nicht bekannt war. Bis zur Einführung des Introitus, also vor Papst Cölestin (gest. 432), scheint man die Meßliturgie mit Kyrie eleïson begonnen zu haben, worauf die Lesungen folgten. Noch im 8. Jahrhundert war laut Ordo Romanus I, n. 9 (vgl. II, n. 5, Migne, PP. lat. LXXVIII, 942 et 970) die Zahl der Kyrie und Christe eleïson nicht unabänderlich festgestellt; indeß dürfte seit Gregor d. Gr. die Regel doch schon die Neunzahl gewesen sein, und nur für die Papstmesse die Verordnung gegolten haben, daß der Chor damit so lange fortfahre, bis der Papst oder der Archidiacon nach Beendigung der während dieser

Zeit vorgenommenen Riten ein Zeichen gab (vgl. Amalar., De eccl. off. 3, 6; 4, 7). Jetzt besteht für die heilige Messe nach dem römischen Missale (Rubr. gener.; Ordo missae) die Regel, daß nach dem Introitus oder an der Oster- und Pfingstvigil nach der Allerheiligenlitanei dreimal Kyrie, dreimal Christe und wieder dreimal Kyrie eleïson gebetet oder gesungen wird mit offenbarer Beziehung auf Gott den Vater, den Sohn und den heiligen Geist. Nach älteren Auslegern soll die Neunzahl andeuten, daß wir mit den neun Engelchören uns vereinigen, um Gott zu bitten oder ihm zu lobsingen, und wiederum soll durch den neunmaligen Hilferuf auf neun Sünden oder deren Nöthen hingedeutet werden: läßliche Sünde, Erbsünde, Todsünde; Sünde in Gedanken, Worten und Werken; Schwachheits-, Unwissenheits-, Bosheitssünden. (Weiteres hierüber bei Gihr, Das heilige Meßopfer, 4. Aufl. Freiburg 1887, 375 ff.; Thalhofer, Liturgik I, 496 ff.) Im Stundengebet wird das Kyrie eleïson mit Pater noster vor dem Hauptgebete oder der Schlußcollecte des Officiums gebetet und zwar ehemals wie noch jetzt im römisch-monastischen Officium, im Officium parvum B. M. V. und in deutschen Diöcesanriten, in allen canonischen Stunden, nur die Mette der Sonn- und Festtage, sowie die Liturgie der Charfreitage und das Todtenofficium ausgenommen. Sonst geschieht es nach dem römischen Brevier des Weltclerus nur noch an Bußtagen und zwar flexis genibus; in der Osterwoche fällt das Kyrie in allen Tagesstunden aus, an den übrigen Festen, Sonn- und Feriatagen per annum wird es bloß in Prim und Complet gesagt. — Im römischen Pontificale ist vorgeschrieben, daß das Volk Kyrie eleïson singen solle, während der Bischof bei der feierlichen Kirchweihe die heiligen Reliquien in Procession um die Kirche trägt. Auch bei vielen anderen Segnungen und Weihen, wie bei Spendung einiger Sacramente, wird Kyrie gebetet, worüber das Rituale, Pontificale, Breviarium und Missale Romanum Auskunft ertheilen. Namentlich aber bildet es die Einleitung und den Schluß der unter dem Namen der Litaneien noch jetzt bekannten und beim katholischen Volke sehr beliebten Anrufungen, von denen die Allerheiligen-, die Mutter-Gottes- (Lauretanische) und die Namen-Jesu-Litanei als liturgische oder kirchlich approbirte im Brevier bezw. Missale und Pontificale eine Stelle haben. Auch hier soll dreimal Kyrie, Christe, Kyrie eleïson, nicht [illegible] das Eleïson gesagt werden.

Der Gesang des Kyrie im kirchlichen Choral bildet den ersten Theil des sogen. Ordinarium Missae im Graduale und ist je nach dem Charakter der Tagesmesse de tempore oder des Festes [illegible] verschieden. Man unterscheidet [illegible] Kyrie der Feriallage, der Requiemsmesse, der Sonntage per annum und derjenigen [illegible] der Osterzeit, der [illegible] Duplex- und solennen Feste, sowie der festa Beatae Mariae Virginis. Nebst diesen finden sich im Gesanges-Ordinarium meist noch andere Kyrialmelodien, die man zur Abwechslung, und um dem verschiedenen Geschmack Rechnung zu tragen, beigefügt hat. Insbesondere wurden seit der Zeit, wo der Choral nicht mehr recht verstanden war, also seit dem 13. Jahrhundert, noch allerlei Unterschiede gemacht und neue Melodien mit mehr oder weniger Glück componirt. Die Melodie der älteren Kyrialien, also der aus dem 7. bis 12. Jahrhundert, ist meist ernst und getragen, dennoch aber oft freudig und schwungreich, an Festtagen jubelvoll, auch reich an Noten wie eine Jubilation. Zu den besten Melodien gehören die der Feria, der Duplexfeste und der gewöhnlichen Sonntage, in welchen der classische Rhythmus besonders schön hervortritt. Das Kyrie der Requiemsmesse hat seinen eigenthümlichen Charakter der Trauer nebst dem Ausdruck demüthigen Vertrauens und Harrens. Für gewöhnlich haben die drei zusammengehörenden Bitten nur eine Melodie: das Kyrie eine, das Christe eine andere, aber in der nämlichen Tonart und demselben Rhythmus gehaltene, gleichsam als Antistrophe, das dreifache Schluß-Kyrie die dritte. Vielfach wird auch an dritter Stelle die Melodie des oder der drei ersten Kyrie wiederholt. Die letzte Bitte, das neunte Kyrie oder Eleïson, erhält durch eine Erweiterung der Melodie Abrundung und Schluß. Nur einige aus späterer Zeit stammende Messen haben für jede Bitte eine eigene Melodie, sind aber weniger brauchbar und weder melodisch noch rhythmisch schön. (Vgl. Ambrosius Kienle O.S.B., Choralschule, 2. Aufl., Freiburg 1890, Kap. 8.) Seit dem Ende des 9. und Anfang des 10. Jahrhunderts (Jumièges, St. Gallen, Limoges — Tutilo, Notker) pflegte man an Festtagen den langen Neumen oder Notenreihen des Kyrie rhythmische, versificirte oder auch prosaische Texte unterzulegen (farcire), z. B. Kyrie, fons bonitatis, a quo bona cuncta procedunt, eleïson; Christe, rex splendens coeli arce salve jugiter, eleïson. Daraus entwickelten sich später Strophen und freie Hymnen, sowie Volks- und Kirchenlieder (s. d. Art. Tropen und Gautier, Histoire de la poésie liturgique, I. Les tropes, Paris 1886). In Gerards und Gaufrids Leben des hl. Bernard (gest. 1153) wird berichtet, wie das Volk der deutschen Rheinlande beim Anblicke der Wunder des heiligen Abtes Kyrie eleïson, Christ uns genade sang (Migne, PP. lat. CLXXXV, 391. 395). In dieser Weise verband man in ganz Deutschland schon frühzeitig kurze Anrufungen oder auch Liedstrophen in deutscher Sprache mit dem Kyrie eleïson; und daraus entstanden dann allmälig jene inner- und außerhalb der Kirche gesungenen religiösen Volkslieder, die man wegen des refrainartig wiederkehrenden Rufes Eleïson oder Kyrieleis als „Leisen" oder „Kyrieleisen" bezeichnete. Beispiele von Leisen obiger Art s. im Art. Kirchenlied. [Bäumer O. S. B.]

L.

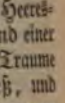
Labadie (unrichtig de Labadie), Johannes, ein quietistischer Schwärmer, Begründer der Secte der Labadisten, wurde am 13. Februar 1610 zu Bourg an der Dordogne als Sohn des dortigen Schloßhauptmanns geboren. Seine Erziehung erhielt er bei den Jesuiten in Bordeaux, und nach dem Tode seines Vaters trat er, 15 Jahre alt, in die Gesellschaft ein. Da er große Fähigkeiten zeigte, wurde er noch vor seiner Priesterweihe zum Predigen verwandt. Als er 1635 die Priesterweihe empfing, glaubte er sich durch eine Vision der heiligen Dreifaltigkeit zu einem zweiten Johannes Baptista und Reformator der Kirche gesalbt zu sehen; von jetzt an zeigte er einen großen Hang zu ascetischen Sonderbarkeiten. Bald wurde er der Ordenszucht überdrüssig und verlangte dringend seine Entlassung „wegen geschwächter Gesundheit". Da er nicht Profeß abgelegt hatte, entließ man ihn endlich 1639 „frei und aller Verpflichtungen gegen den Orden ledig". Indeß wollte ihm weder der Erzbischof von Bordeaux noch der von Paris eine Stelle geben, obwohl er durch seine Predigten großen Anklang fand. In Amiens erhielt er endlich ein Beneficium. Allein infolge der Art, wie er in einem Nonnenkloster zu Abbeville die Seelsorge übte, mußte er 1644 einer Untersuchung durch die Flucht zuvorkommen. Unter anderen Namen suchte er nun in Paris und Südfrankreich einen neuen Wirkungskreis, übte wiederum auf zwei Nonnenklöster (in Bazas und Toulouse) einen verderblichen Einfluß aus und entzog sich 1649 der Verfolgung weltlicher und geistlicher Obrigkeiten durch den Eintritt bei den Carmeliten in La Graville. Er legte sich den Namen Johannes von Jesus Christus bei, verkündete das Nahen des jüngsten Tages und brachte durch seine Visionen das Kloster in fanatische Aufregung. Als der Bischof einschritt, floh er zu einem hugenottischen Grafen und trat 1650 in Montauban offen zum Protestantismus über. „Seit Calvin und den ersten Reformatoren sei der reformirten Kirche ein solcher Mann wie Labadie nicht mehr beschieden gewesen", meinte der Prediger, welcher ihn aufnahm. Er erhielt zu Montauban eine Stelle als Lehrer der Theologie und als Pastor (1652—1657), suchte durch strenge Kirchenzucht seine Gemeinde aus einer „deformirten zu einer reformirten Kirche" zu machen, führte pietistische Conventikel zur Pflege seiner quietistischen Frömmigkeit ein und gewann bedeutenden Anhang. Ein Versuch, sich mit einem Fräulein de Calonges zu verheiraten, scheiterte an dem Widerstand von deren Angehörigen. Andere Mißhelligkeiten sowohl mit der eigenen Gemeinde als mit den Katholiken bewogen 1657 den Magistrat, ihn aus der Stadt zu jagen. Zwei Jahre versah er dann das Amt eines Predigers in dem reformirten Städtchen Orange an der Rhone und wandte sich hierauf nach Genf. Ueberall erregte sein schwärmerisches Wesen Aufsehen und verschaffte ihm begeisterte Anhängerinnen; daneben stieß er auch überall auf starken Widerspruch. Auch in Genf wollte ihm die Erneuerung des strammen Kirchenregiments eines Calvin nicht gelingen. Er ging deßhalb 1666 nach Holland, wurde Prediger der wallonischen Gemeinde in Middelburg und sammelte rasch wieder ein Häuflein „erweckter Christen" um sich. Sofort begannen wieder heftige Streitigkeiten mit anderen Theologen; als die reformirte Synode Frieden stiften wollte, kündigte Labadie auch dieser den Gehorsam auf (1669) und gründete eine separirte Gemeinde. Aus Middelburg verbannt, zog er mit seinem Anhang erst nach dem benachbarten Veere, dann nach Amsterdam. Hier bezog er mit etwa 40 Personen seines Anhanges eine gemeinsame Wohnung, wo täglich Morgen- und Abendgottesdienst gehalten und für die neue „evangelische Gemeinde" Propaganda gemacht wurde, bis die protestantische Obrigkeit einschritt.

In Amsterdam schloß sich Anna Maria von Schürmann, eine wegen ihrer gelehrten Kenntnisse damals vielbewunderte Dame, „die holländische Minerva", völlig an Labadie an, und auf ihr Verwenden bot die (calvinische) Abtissin von Herford in Westfalen, Prinzessin Elisabeth von der Pfalz, der Gemeinde eine Zuflucht in ihrer reichsfreien Abtei an. Mit etwa 50 Männern und Frauen traf Labadie 1670 in Herford ein. Hier suchte er sein Ideal, eine Wiedererweckung des Geistes der ersten christlichen Gemeinden, zu verwirklichen. Alle seine Anhänger lebten zusammen unter einem Dache in völliger Gütergemeinschaft mit gemeinsamem Haushalt. Aber die schwärmerischen und theilweise sehr anstößigen Auftritte bei den gemeinschaftlichen „Liebesmahlen", sowie die keineswegs orthodoxe Lehre der Secte gab dem Rathe von Herford bald Anlaß zu ernsten Beschwerden. Trotz der Fürsprache der Abtissin-Pfalzgräfin, des Statthalters Moritz von Oranien und des großen Kurfürsten von Brandenburg erging ein Entscheid des Reichskammergerichts, welcher die Secte aus dem Reiche verwies. Nun zog die ganze Gesellschaft 1672 nach Altona. Hier starb Labadie am 13. Februar 1674. Außer seinen Schülern, den Pastoren Yvon, Dulignon, Heinrich und Peter Schlüter, waren es insbesondere A. M. v. Schürmann und einige andere Damen, welche die Genossenschaft zuerst in Altona, später in Holland (Schloß Waltha bei Wieuwerth, Friesland) fortsetzten; die Mitgliederzahl stieg zeitweise auf etwa 200; dazu kam noch eine ansehnliche „Diaspora". Ein Versuch, Heidenmissionen zu gründen,

mißlang. Dann folgte der Verfall, und 1740 waren die Labadisten schon in anderen Secten aufgegangen.

Die Lehre der Labadisten hat wenig Bestimmtes, da ihnen das Dogma nicht die Hauptsache war. Aeußerlich bekannten sie sich zum strengsten Calvinismus. Ihre Mystik aber war ein unklares Gemisch von katholisch-klösterlicher Ascese und protestantisch-quietistischer sola-fide-Gerechtigkeit. Alles kam ihnen darauf an, das Gefühl und Bewußtsein der „Wiedergeburt aus dem Geiste" zu erlangen. Ehe diese Wiedergeburt erfolgt sei, könne die Taufe nichts nutzen; darum verwarfen sie die Kindertaufe als zwecklos. Dem Wiedergeborenen aber seien alle äußeren Werke rein und heilig. Die Ehe des natürlichen, nicht wiedergeborenen Menschen sei immer sündhaft; für die „Heiligen" bedürfe es einer äußern Eheschließung gar nicht. Labadie selbst lebte in „heimlicher Ehe". Dennoch verwahrten sie sich gegen die Anklage, anstößigen Lehren über den Ehestand zu huldigen. Die heilige Schrift hielten sie in Ehren, aber höher als das äußere Wort Gottes galt ihnen die innere Einsprechung des heiligen Geistes. Die Feier des Sonntags betrachteten sie als unverbindlich, weil dem Christen jeder Tag ein Sonntag sein müsse. Die Gütergemeinschaft allein entspreche der Vollkommenheit des evangelischen Gesetzes. (Vgl. Declarations-Schrifft, oder eine nähere Erklärung der reinen lehre und des gesunden Glaubens Johannis de Labadie, Petri Yvon . . ., die Gott der Herr versammlet und mit einander vereiniget hat, um nicht allein in lehr sondern auch im leben und wandel wahre reformirte Kirchen zu machen . . ., Herford 1671; Veritas sui vindex s. solennis fidei declaratio . . ., ibid. 1672; A. M. a Schurmann, Εὐκληρία s. melioris partis electio, Altonae 1673; pars II, Amst. 1684; Histoire curieuse de la vie . . . de J. de Labadie, La Haye 1670; J. P. Nicéron, Mémoires pour servir à l'histoire des hommes illustres, XVIII, 386 ss. XX, 140 ss.; G. Arnold, Kirchen- und Ketzer-Historie, 2. Th., 17. B., 21. Kap. u. Suppl.; B. Pünjer bei Ersch u. Gruber, Encykl., 2. Sect. XLI, 68 ff.; Hölscher, Die Labadisten in Herford, Herforder Progr. 1865.) [M. Reichmann S. J.]

Laban (לָבָן), im Alten Testament ein Sohn Bathuels, Enkel von Abrahams Bruder Nachor, Bruder Rebecca's und Vater Lia's und Rachels, sowie einiger nicht näher bekannten Söhne (Gen. 30, 35; 31, 1), wird in der heiligen Schrift (Gen. 25, 20; 28, 5, auch 31, 24 (im Hebr.) Aramäer (Vulg. Syrer) genannt, so daß auch Jacob wegen seines langen Aufenthaltes bei ihm ein irrender oder ausgestoßener Aramäer (Deut. 26, 5) heißen kann. Demnach hatte Laban in Mesopotamien sich ebenso einer fremden Umgebung angepaßt, wie Abraham in Canaan, und wie dieser die ursprüngliche semitische Sprache Palästina's, so hatte Laban die aramäische Sprache von Haran und dessen Umgebung angenommen. Dieß zeigt sich in der heiligen Schrift bei seinem Abschied von Jacob, indem er das aufgerichtete Friedenszeichen aramäisch, Jacob aber dasselbe hebräisch benannte, uterque juxta proprietatem linguae suae, wie der hl. Hieronymus hinzusetzt (Gen. 31, 47). Trotz der Trennung von Abraham und dessen Familie war Laban der Verehrung des einen Gottes treu geblieben und nennt ihn Jehova wie seine Verwandten (Gen. 24, 50; 30, 27; 31, 24. 29); allein seine Religion erscheint durch Aberglauben oder Götzendienst getrübt, weil er auf die Teraphim, welche er seine Götter nennt, einen unangemessenen Werth legt (Gen. 31, 30. 34). In seinem Verhalten erscheint er schlau und berechnend, lediglich zu seinem eigenen Vortheil, so daß an der Klugheit Jacobs, welche höheren Zielen dient, alle seine Anschläge scheitern. Dieser Grundzug seines Charakters zeigt sich schon bei seiner ersten Nennung in der Geschichte ausgeprägt; denn der Glanz des Goldes, welches Elieser mitgebracht, bestimmt ihn, zur Vermählung seiner Schwester mit Isaac die Hand zu bieten (Gen. 24, 30. 50). Wie er später seinen Neffen Jacob für 20 Jahre an sich zu fesseln und dessen Fähigkeiten auszunutzen wußte, wie er dann, freilich unbewußt als Werkzeug der göttlichen Vergeltung handelnd, Jacob die eine statt der andern Tochter anzutrauen wußte, wie er Jacobs Erwerb zu schmälern und den seinigen zu vergrößern suchte, ist allbekannt. Sein Eigennutz war endlich Ursache, daß Jacob mit seiner Familie und seiner Habe in seine Heimat zurückzukehren beschloß und aus Haran floh, während Laban bei der Schafschur war. Von Gott vor gewaltsamen Maßregeln gewarnt, mußte er sich, als er Jacob erreichte, mit Vorwürfen begnügen, aus denen der schlecht verhehlte Unwille über den Verlust einer einträglichen Hilfeleistung wohl zu erkennen ist (Gen. 31, 21—30). Nachdem sein Suchen nach den Hausgötzen durch Rachel vereitelt worden war, und Jacob ihm der Sachlage entsprechend geantwortet hatte, mußte er die Hand zur Versöhnung bieten und errichtete als Zeichen von der Beschränkung seiner Ansprüche das Steindenkmal, welches der Grenzlandschaft zwischen Aramäern und Hebräern den Namen gab. Danach, wie die heilige Schrift in ihrer einfach schönen Weise sagt, stand Laban Morgens auf, küßte seine Söhne und Töchter, segnete sie und kehrte in seine Heimat zurück; und damit verschwindet er aus der heiligen Geschichte. [Kaulen.]

Labarum, das Feldzeichen oder die Heeresfahne, welche Constantin d. Gr. auf Grund einer Erscheinung am Himmel und nach einer im Traume ihm gewordenen Weisung anfertigen ließ, und deren charakteristisches Merkmal das Monogramm des Namens Christi war, gebildet aus den verschlungenen griechischen Buchstaben XP:  Woher das Wort selber stammt, ist noch nicht entschieden. Wahrscheinlich ist die Wurzel keltisch: lab, „erheben". Da Constantin seine Jugend in Gallien verlebt und allem Anschein nach auch

dort jene Erscheinung gehabt hatte, die gallischen und germanischen Hilfstruppen zudem ein Hauptcontingent seines Heeres bildeten, so dürfte der Name für das neue Legionszeichen in Gallien entstanden sein; vielleicht ist noch richtiger die Annahme, daß die Gallier ihre Feldzeichen von verwandter Form überhaupt labara genannt haben. Die Frage, auf welche Weise Constantin dazu kam, statt der römischen Adler einen Namen zum Feldzeichen zu machen, den Diocletian auf's Grimmigste verfolgt hatte, für den im Orient noch das Blut der Martyrer floß, und der im Heere gewiß viel mehr Feinde als Bekenner zählte, sowie, auf welche Weise dieses neue Heerbanner mit dem Namen des Christengottes die Legionen, Römer und Barbaren, dermaßen elektrisirte, daß sie Sieg auf Sieg errangen und endlich durch die Schlacht an der Milvischen Brücke vor den Thoren Roms Constantin zum Herrscher des Abendlandes machten, beantwortet Eusebius in seiner Biographie des Kaisers (1, 26). An der Spitze seines Heeres sah Constantin, und mit ihm seine Soldaten, am hellen Nachmittage über der Sonne σταυροῦ τρόπαιον, das Siegeszeichen des Kreuzes, mit der Umschrift ΤΟΥΤΩ ΝΙΚΑ. Nachdem das ganze Heer diese Erscheinung gehabt, erhielt Constantin, wie er persönlich und eidlich Eusebius erzählte, in der folgenden Nacht in einem Traumgesichte die Weisung, im Anschluß an jene Erscheinung das neue Feldzeichen anfertigen zu lassen, welches Eusebius also beschreibt: Ein langer Schaft, mit Goldblech bekleidet, der ein Querholz in Form eines Kreuzes hatte, trug auf seiner Spitze in einem Kranze von Gold und Edelsteinen den Namenszug Christi; an dem Querholz darunter hing die Tabella, ein Stück Purpurstoff, ebenso breit wie lang, mit reichster Stickerei verziert und in der obern Hälfte die Brustbilder des Kaisers und seiner beiden Söhne tragend. Wenn Prudentius (Contra Symmach. 1, 487) das Monogramm von der Spitze des Schaftes auf dieses Purpurtuch selbst verlegt, wo es in Goldstickerei mit Juwelen dargestellt sei (Christus purpureum gemmanti textus in auro Signabat labarum), und wenn hiermit auch die Kaisermünzen, zumal der Nachfolger Constantins, übereinstimmen (Abb. bei Kraus, Realencykl. II, 440 f.), so wird man annehmen müssen, daß die unter jener Standarte erfochtenen Siege die Anfertigung ähnlicher Kriegszeichen für die Legionen veranlaßt habe. Das geschah schon vielleicht noch während des Römerzuges, jedenfalls aber in der Folge, ebenso wie die Soldaten nach dem Vorgange Constantins den Namenszug und das Kreuz Christi auf ihren Helmen und Schilden anbrachten (Clypeorum insignia Christus Scripserat; ardebat summis crux addita cristis. Prudentius l. c.). Eine dritte Form entstand endlich dadurch, daß die Stange des Feldzeichens durch ein Querholz zu einer crux hastata geformt wurde, auf welcher ohne Purpurtuch das Monogramm allein erschien.

Unter den verschiedenen noch erhaltenen Abbildungen des Labarums zeigen die Kaisermünzen jedenfalls die älteste und officielle Darstellung des Feldzeichens. So mögen hier die wichtigeren diesbezüglichen Münzen kurz aufgeführt werden: 1. Zwischen zwei Soldaten steht aufgepflanzt das Feldzeichen, das über drei in Größe aufsteigenden Kränzen eine Tafel (oder ein besticktes Tuch) zeigt (Garrucci, tav. 481, n. 23). Die Seitenlinien derselben schließen sich ausladend an die untere und tragen die zur Mitte in einen Winkel gebogene obere Linie; in diese fünfeckige Fläche ist das Monogramm eingetragen. Umschrift: GLORIA EXERCITVS. — Auf einer ganz ähnlichen Münze steht statt des XP bloß der erste Buchstabe X; eine dritte zeigt statt des Namens ein gleichschenkeliges Kreuz. — Wie uns Eusebius berichtet, wählte Constantin aus der kaiserlichen Leibwache 50 Mann aus, die frömmsten und tapfersten, welche das Labarum zu bewachen und in der Schlacht zu tragen hatten. An diese Ehrenwache erinnern wohl die beiden Soldaten auf den beschriebenen Münzen. — 2. Fahne an Querstange, mit drei Kugeln auf dem Fahnentuche, darüber das Monogramm ohne Kranz. Die Fahne steht auf einer Schlange. Inschrift: SPES PVBLICA (Garrucci, tav. 481, n. 22). Eusebius berichtet, Constantin habe in seinem Palaste zu Constantinopel sich darstellen lassen, wie er mit dem Schafte des Labarums den höllischen Drachen durchbohrt; daran erinnert also diese Münze. — 3. Münze des Constantius. Der Kaiser stützt sich auf ein Feldzeichen, in dessen Fahnentuch das Monogramm eingetragen ist. Hinter ihm steht eine Victoria, die ihn krönt. Umschrift: HOC SIGNO VICTOR ERIS. Eine Goldmünze desselben Kaisers zeigt ihn, den Schaft des Labarums in der Hand haltend, darüber die Inschrift: TRIVMFATOR GENTIVM BARBARARVM. — 4. Münze des Kaisers Constantius. Auf einem Schiffe, an dessen Steuerruder eine geflügelte Victoria sitzt, steht der Kaiser, in der Hand das Feldzeichen, auf einem Schaft eine viereckige Tafel mit dem Monogramm. Umschrift: FEL. TEMP. REPARATIO. — 5. Münze des Vetranio. Der Kaiser hält das Feldzeichen, das oben in eine Decoration ausläuft, von welcher das Tuch mit dem Namenszug Christi herabhängt. Hinter dem Kaiser steht die ihn krönende Victoria; Umschrift: SALVATOR REIPVBLICAE. — Es sei noch bemerkt, daß auf den Münzen der Schaft meist nicht glatt, sondern gewunden ist, wie von aneinandergereihten Kugeln.

Eine andere Abbildung zeigt ein Krystallring, welchen Bottari in den Katakomben der hl. Cyriaca fand (Garrucci, tav. 478, n. 20). Das constantinische Monogramm verlängert sich hier zu einem Schaft nach unten und hat oben über sich eine Querstange, wodurch das Tau-Kreuz gebildet ist. Um den Fuß des Schaftes schlingt sich eine Schlange, und rechts und links nahen sich zwei Tauben. Darunter steht SALVS. — Das

christliche Museum des Vaticans bewahrt ein aus Bronze gegossenes und in einen Kreis eingeschlossenes Monogramm, auf einer Halbkugel stehend, mit einer Vorrichtung zum Befestigen auf einer Stange. Wahrscheinlich ist dieß das noch erhaltene Oberstück eines dem Labarum nachgebildeten Feldzeichens. De Rossi hat es (Roma sotterranea III, 341) publicirt zugleich mit einem andern Gegenstand, der an einem Loculus im Cömeterium Callisti angebracht war und eine Nachbildung des Labarum im Kleinen gewesen zu sein scheint.

Das ΤΟΥΤΩ ΝΙΚΑ, welches die constantinische Erscheinung umgab und welches sich auf der obengenannten Münze des Kaisers Constantius (um 352) in der Formel Hoc signo victor eris wiederholt, erscheint auch auf anderen Monumenten. Bosio führt eine Inschrift aus dem Cömeterium der Domitilla an, welche über dem Monogramm Christi die Worte enthielt: IN HOC VINCES. Das vaticanische Museum bewahrt aus den Katakomben der hl. Agnes eine runde Marmorscheibe, in welche das Monogramm Christi in einem Reifen ausgehauen ist. Auf letzterem steht umlaufend die Inschrift, die sich an einen Siricius wendet: IN HOC SIGNO SIRICI vinces. Bisweilen wird der griechische Buchstabe N[αα] mit dem Monogramm verbunden. Zwei Marmorplatten aus Afrika zeigen das nackte Kreuz mit der Inschrift: IN HOC SIGNO SEMPER VINC[es]. Auf einer Inschrift und auf zwei Goldgläsern (Garrucci, tav. 176) steht das Monogramm auf einer viereckigen Tafel, worin sich wohl eine Abbildung des Hauptstückes des Labarums erkennen läßt. Endlich zeigt das Elfenbein-Diptychon von Honorius in der Cathedrale zu Aosta den Kaiser, in der Linken auf einer Weltkugel die Victoria, welche ihm den Kranz darreicht, in der Rechten das Labarum, ein viereckiges, unten mit Troddeln decorirtes Tuch mit der Inschrift: IN NOMINE XPI VINCAS SEMPER. Ueber dem Tuche ist in einem Kranze das Monogramm Christi angebracht. (Eine Fälschung ist eine Lampe, die auf einer Stange unter dem Monogramm eine Tafel mit der Inschrift trägt: EN ΤΟΥΤΩ ΝΙΚΑ.) Das Museum zu Algier besitzt eine sehr merkwürdige Sculptur, auf welcher der Triumphzug Constantins nach seinem Siege über Maxentius an der Milvischen Brücke dargestellt ist. Leider ist das Bildwerk verstümmelt, und das, was uns hier besonders interessirt hätte, das Labarum, fehlt. Von der Inschrift sind noch die Worte erhalten: PONS MILVIVS || EXPEDITIO IMPERATORIS . . . N . . .

Kreuz und Monogramm Christi, welche das Wesentliche bei dem Labarum bilden, finden sich auch auf einer Anzahl von Sarkophagen in Rom, Marseille, Arles u. a. (Garrucci, tav. 350 s. 387. 403). In der Mitte des Sarkophags steht das Kreuz, und auf dessen Spitze in einem Kranze das constantinische Monogramm; auf den Armen des Kreuzes sitzen zwei Tauben, welche mit den Schnäbeln das Monogramm fassen. Unter dem Kreuze sind zwei Soldaten dargestellt, bald schlafend, auf ihre Schilde gestützt, bald aufrecht, mit Schild und Lanze in den Händen. Der nächstliegende Gedanke bei diesen Soldaten ist der Hinweis auf die Wächter am Grabe, zumal da auf einem jener Sarkophage statt ihrer Christus und Magdalena nach der Auferstehung erscheinen. Allein ebenso wie auf einigen constantinischen Münzen zwei Soldaten neben dem Labarum stehen, so ist auch hier der Hinweis auf jene Ehrenwache des heiligen Feldzeichens mit einbegriffen. In weiterer Entwicklung des Labarumbildes zeigt sich die einfache crux hastata mit dem Zacken des P an der Spitze. Ein solches Zeichen trägt auf einer Lampe Christus, von zwei Engeln angebetet, während unter seinen Füßen Schlange, Basilisk, Löwe und Drache dargestellt sind (Ps. 90, 13); dieselbe Gruppe kehrt auf anderen Lampen wieder, wo Christus jedoch immer die einfache crux hastata hält. Ferner trägt dieses Zeichen Kaiser Honorius auf einer Münze mit der Umschrift VICTORIA AVGGG; und ebenso hält auf einem Grabstein eine in reiche Gewänder gekleidete jugendliche männliche Figur ein solches Monogrammkreuz. Besonders aber ist es der hl. Petrus, der mit diesem Zeichen erscheint, auf einem Sarkophage (Garrucci, tav. 342), als Statuette im Museum zu Berlin und auf der Medaille des Zosimus, während er auf einer ganzen Reihe anderer Sarkophage die einfache crux hastata über die Schulter gelegt hält. Alleinstehend kommt dieses Monogrammkreuz auf einigen römischen und ravennatischen Sarkophagen des 5. und 6. Jahrhunderts vor (Garrucci, tav. 387 s.), einmal unter Hinzufügung der beiden Soldaten (Garrucci, tav. 401). — Zur Literatur vgl. Gothofred. ad cod. Theod. VI, 25; Dan. Guil. Moller, Dissert. de labaro etc., Altdorfii 1696; Stevenson in Kraus, Realencykl. II, 259 ff.) [de Waal.]

Labat, Name mehrerer Gelehrten. 1. Joh. Baptist, O. Pr., trat zu Paris, wo er geboren war, in den Dominicanerorden und ging 1693 als Missionar nach Westindien. Nachdem er 1705 in Geschäften der Mission nach Europa zurückgekehrt war, veröffentlichte er seine Erlebnisse und Beobachtungen in 6 Bänden: Nouveau voyage aux isles de l'Amérique, Paris 1722. In der Folge gab er noch mehrere Reisebeschreibungen, großentheils nach den Aufzeichnungen Anderer, heraus. Zu nennen sind hier zwei Werke über Afrika (das er selber nie betreten): Nouvelle relation de l'Afrique occidentale, Paris 1728; und Relation historique de l'Ethiopie occident. (Congo, Angola, Matamba), trad. de l'ital. du P. Cavazzi, Capuc., Paris 1732, mit Anmerkungen und Zusätzen aus portugiesischen Quellen. Das letztere Werk ist von Bedeutung für die Missionsgeschichte, doch wegen der Art, wie Labat fremdes Material verarbeitet, nur mit Kritik zu gebrauchen. Labat starb 1738. (Quétif et Echard, Script. O. Pr. II, 806.)

2. **Peter**, O. Pr., Professor der scholastischen Theologie an der Universität von Toulouse, gestorben 1670, schrieb in streng thomistischem Sinne eine Theologia scholastica secundum illibatam S. Thomae doctrinam, 8 voll., Tolosae 1658—1661. (Hurter, Nomencl. liter. II, 33.)

3. **Peter Daniel**, Mauriner, geboren 1725, gestorben 10. April 1803, unterstützte seinen Ordensgenossen Ch. Clemencet in der Herausgabe der Werke des hl. Gregor von Nazianz und unternahm im Verein mit H. A. de Coniac eine neue Ausgabe der französischen Concilien. Es erschien aber nur der erste Band Conciliorum Galliae tam editorum quam ineditorum collectio, Par. 1789. Die Hälfte des zweiten Bandes war gedruckt, als die Revolution den Orden aufhob. (Tassin, Gelehrtengesch. der Mauriner, Frkf. 1774, II, 574; Herbst, Verdienste der Mauriner, Tüb. Quartalschr. 1833, 402.) [M. Reichmann S. J.]

Labbe (Labbeus), **Philipp**, S. J., fruchtbarer Schriftsteller auf dem Gebiete der Profan- und der Kirchengeschichte, der Geographie und der Philologie, wurde geboren zu Bourges am 10. Juli 1607, trat 16jährig in die Gesellschaft Jesu, lehrte nach Vollendung seiner Studien nach einander unter großem Beifall die schönen Wissenschaften, Philosophie und Theologie, widmete sich jedoch später ausschließlich der Schriftstellerei und bekundete eine so erstaunliche Fruchtbarkeit, daß er in jedem Jahre die Bücherwelt mit neuen Erzeugnissen, meistens mit Sammelwerken, bereicherte. Er hatte ein erstaunliches Gedächtniß, umfassende Gelehrsamkeit, einen leutseligen Charakter und vor Allem eine unermüdliche Arbeitslust, so daß man ihn neben Petavius einen der fleißigsten und für die Geschichte bedeutendsten Jesuiten Frankreichs genannt hat. P. Commire verfaßte auf ihn folgendes Epitaphium:

Labbeus hic situs est: vitam moresque requiris?
Vita libros illi scribere, morsque fuit.
O nimium felix! qui patrum antiqua retractans
Concilia, accessit conciliis Superum.

Das größte Verdienst, das er sich um die Nachwelt erworben, ist die von ihm begonnene Allgemeine Conciliensammlung, welche noch jetzt vielfach in Gebrauch ist und die sich in den folgenden Sammlungen Hardouins und Mansi's wiederfindet. Eben arbeitete er am IX. und X. Band, als der Tod am 25. März 1667 ihn im Alter von 60 Jahren dahinraffte. Sein Ordensgenosse P. Gabriel Cossart (s. d. Art.) vollendete zunächst beide Bände und führte das Werk zu Ende, bis es in 18 Großfoliobänden abgeschlossen war (Paris 1672). Der XVII. Band (Apparatus) enthält chronologische, geographische und geschichtliche Tabellen, während der XVIII. (sehr seltene) Band als zweiten Apparatus unter Anderem den Tractat des Cardinals Jacobatius De conciliis zum Abdruck bringt. Die Sammlung reicht vom Jahre 34 bis zum Jahre 1417. Sie ist auch in die von Nicolaus Coletus besorgte Ausgabe (Venedig 1728—1732, 23 Bde.), welche die Arbeiten Baluze's und Hardouins enthält, aufgenommen, allein weniger correct als in der Pariser Ausgabe von 1672. Auch die neue Ausgabe, in welcher seit 1870 zu Paris unter der Redaction von Dr. Nolte die Mansi'sche Concilienssammlung facsimilirt erscheint, hat die Sammlung Labbe's mitaufgenommen. Unter den übrigen kirchengeschichtlichen Arbeiten dieses Mannes sind zu nennen: De scriptoribus Ecclesiasticis, 2 voll., Par. 1660 (eine zeitgemäße Bearbeitung des gleichnamigen Werkes von Cardinal Bellarmin); Sacros. Oecum. Tridentini Concilii Canones et Decreta; ferner Bibliotheca Anti-Janseniana, Paris. 1654, ein Verzeichniß der Gegner des Jansenius nebst einer Schilderung vom Ursprunge des Jansenismus; endlich Tirocinium linguae graecae, welches bis 1698 13 Auflagen erlebte, und die Notitia dignitatum omnium imperii romani, Par. 1651. Ein vollständiges Verzeichniß der Schriften Labbe's (gegen 80 Werke) findet sich bei de Backer, Bibliothèque des Ecrivains de la C. de J., 1876, II, 549—562. [G. Fell S. J.]

Laborans, Canonist des 12. Jahrhunderts. Von seinen Lebensverhältnissen ist nur bekannt, daß er in der Nähe von Florenz im Schloß Pantormo geboren wurde, in Paris und anderswo studirte, 1173 Cardinal wurde und bis 1189 lebte. Er war im canonischen wie im römischen Recht wohl erfahren und versuchte das damals als Lehrbuch des Kirchenrechts nicht bloß zu Bologna in großem Ansehen stehende Decret Gratians (s. d. Art.) zu verbessern. Zu diesem Zwecke vermehrte er nicht nur den Stoff desselben durch Citate aus dem Corpus juris civilis, sowie durch einige Decretalen der Päpste Innocenz II., Eugen III., Alexander III., sondern brachte denselben in eine völlig neue, mehr systematische Ordnung. Der 1182 vollendete Codex compilationis zerfällt in sechs Bücher. Hiervon handelt das erste, nach einer der Erklärung des Rechts und dessen Quellen gewidmeten Einleitung, vom Clerus und der Ordination, das zweite und dritte Buch von der Deposition und Restitution der Cleriker; das vierte Buch bietet einen Abriß des kirchlichen Strafrechts, das fünfte stellt den Proceß dar; das sechste Buch ist eine Recapitulation des Ganzen. Trotz der nicht zu läugnenden bessern Ordnung drang das Werk, die Frucht 20jähriger Arbeit, dem von der Schule bereits recipirten Decret gegenüber nicht durch; es blieb vergessen und wurde nie gedruckt (Zaccaria, Diss. de inedita canonum collectione quam card. Laborans composuit, bei Gallandi, Sylloge II, Mog. 1790, 765—800; Aug. Theiner, Disquisitiones criticae, Rom. 1836, 399—447). — Ob neben diesem Cardinal Laborans noch ein anderer Laborans als Glossator der 1210 erschienenen Compilatio tertia für die Rechtsgeschichte existirt, steht

dahin. Wahrscheinlich ist laborans in der von Sarti (De claris archigymnasii Bononiensis professoribus, I, Bonon. 1769, 314) mitgetheilten Stelle adjectivisch zu fassen (vgl. Schulte, Geschichte der Quellen u. Lit. des can. Rechts, I, 1875, 187). [R. v. Scherer.]

Labre, Benedict Joseph, der hl., ein armer Pilger und Bettler, war von Gott bestimmt, zur Zeit der unter Ludwig XV. auf's Höchste gestiegenen Prunk- und Genußsucht durch das heroische Beispiel der äußersten Entsagung und strengsten Abtödtung die Verachtung alles Irdischen zu predigen. Er wurde als das älteste von 15 Kindern von einfachen Eltern am 26. März 1748 zu Amettes, einem Dorfe in der Diöcese Boulogne (jetzt Arras) in Frankreich, geboren. Den Knaben, der sehr lebhaften Geistes war, zeichneten ein klarer Verstand und ein treues Gedächtniß aus, aber noch mehr leuchteten schon frühzeitig die Eigenschaften seines Herzens an ihm hervor: Demuth, Sanftmuth, pünktlicher Gehorsam und eine innige, herzliche Frömmigkeit, die sich besonders in einer zarten Verehrung der allerseligsten Jungfrau kundgab. Schon als Kind übte er sich in mannigfacher Abtödtung beim Essen und Trinken, schob ein Brett unter sein Kopfkissen und legte sich überhaupt so viele Strengheiten auf, daß seine Eltern denselben Einhalt thun mußten. Dem Herzenswunsch der Eltern, den frommen Knaben dem Dienste Gottes im Priesterthum zu weihen, kam der Bruder des Vaters, Franz Joseph Labre, Pfarrer in Erin, entgegen, indem er Benedict zu sich nahm. Doch fand der Knabe mehr Freude an der Wissenschaft der Heiligen, als am Studium der Classiker; sein liebster Aufenthaltsort war die Kirche. Was irgendwie den Sinnen schmeicheln konnte, versagte er sich; was er auf solche Weise ersparte, schenkte er den Armen. Mit der hingebendsten Liebe diente er den Kranken, insbesondere als im J. 1766 in Erin eine verheerende Seuche ausbrach, die auch seinen Oheim als Opfer des geistlichen Hirtenberufes hinwegraffte. Benedict, fest entschlossen, der Welt gänzlich zu entsagen, suchte jetzt um Aufnahme in dem allerstrengsten Kloster von La Trappe nach, konnte aber wegen seines jugendlichen Alters und seiner schwächlichen Gesundheit nicht aufgenommen werden. Nun wandte er sich, von demselben Geiste getrieben, an die Karthäuser, und als die dortigen Oberen in diesem Beruf seine Bestimmung nicht zu erkennen vermochten, begab er sich, nachdem er noch einmal vergebens in La Trappe angeklopft hatte, im October 1769 zu dem strengen Cistercienserkloster von Sept-Fontaines. Hier fand er Aufnahme und erhielt den Klosternamen Urban. Doch schon nach wenigen Monaten traf ihn eine so heftige Krankheit und gleichzeitig eine so tiefe Betrübniß des Geistes und Seelenangst, daß er zum Skelett abmagerte. Die Oberen glaubten daraus entnehmen zu müssen, daß hier nicht die für ihn von Gott bestimmte Stätte sei, und entließen ihn. Mit einem Fiat Dei voluntas schied er von der liebgewonnenen Stätte.

Aus diesen wiederholten Abweisungen vom klösterlichen Berufe glaubte Benedict entnehmen zu müssen, daß Gott ihm etwas Anderes bestimmt habe, und er verdoppelte nun seine Gebete und Bußübungen, um den Willen Gottes und seine Bestimmung zu erkennen. Er empfing so die Gewißheit, daß er dem Beispiele des hl. Alexius folgen und für immer seiner Heimat, seinen Angehörigen und allen Annehmlichkeiten und Bequemlichkeiten des Lebens entsagen solle, um das allerärmste, mühseligste, bußfertigste Leben inmitten der Welt zu führen, indem er als armer Pilger die berühmtesten heiligen Stätten in frommer Andacht besuche. Seine Pilgerfahrten dehnten sich über Italien, Frankreich, Spanien, die Schweiz und Deutschland aus und glichen einem beständigen Kreuzweg unter unsäglichen Entbehrungen und Leiden. Er war in einen langen Kittel gehüllt, der an den Hüften durch einen Strick zusammengehalten wurde; auf der Brust trug er ein Crucifix, um den Hals einen großen Rosenkranz. Seine zerrissenen, kaum an den Füßen haftenden Schuhe ließen Wasser und Steine von allen Seiten durch. So setzte er sich allen Unbilden des Wetters aus: durchnäßt von Regen und Schneewasser, ließ er seine zerrissenen Kleider am Leibe trocknen und zeigte, erstarrt und zitternd vor Kälte, stets seine gewohnte heitere Zufriedenheit. Ein Bettelsack, über die Schultern gehängt, enthielt seine ganze Habe: vier Bände vom Brevier, welches er täglich mit großer Gewissenhaftigkeit betete, ein Neues Testament und andere Andachtsbücher. Er aß, was man ihm etwa reichte, oder was er auf der Straße aufleſen konnte. Seine zerlumpten Kleider, die er niemals wechselte, beherbergten eine große Menge von Ungeziefer, von dem er sich in staunenswerther Abtödtung wie von einem lebendigen Bußgürtel beständig martern ließ; wenn infolgedessen die Menschen ihn verachteten und sich scheu vor ihm zurückzogen, so gereichte ihm dieß zu besonderer Freude. Nicht selten hatte er arge Verfolgungen zu erleiden, weil man ihn für einen Herumstreicher und Dieb hielt oder als einen Narren verhöhnte. Die große Fahrstraße meidend, nahm er oft seinen Weg über rauhe Berge und durch unwegsame Thäler, damit er sich um so ungestörter mit Gott im Gebet unterhalten konnte. Er schlief gewöhnlich unter freiem Himmel auf bloßer Erde, in verlassenem Gemäuer, wenn nicht etwa ein Beichtvater in späteren Jahren anders verordnete. Auf diesen Wanderungen durch Stadt und Land erschien er überall Wohlthaten spendend: bald tröstete er Betrübte oder brachte einem Kranken Linderung, bald gab er heilsamen Rath zum Nutzen der Seelen, bald erlangte er im Gebete von Gott Gnaden zum Lohne für diejenigen, welche ihm Obdach oder Nahrung boten. Der innere Friede, den Benedict schon beim Beginn dieses neuen Lebens verkostete, hätte ihm für die Richtigkeit seiner Wahl genügen können; aber er offen-

barte sich, wie in Allem, so auch jetzt zuerst einem wohlerfahrenen Priester, und erst mit dessen Zustimmung begann er seinen neuen Beruf. Auch später gaben viele Beichtväter, zu denen er in Rom und anderen Städten ging, nachdem sie seinen Geist erkannt, ausdrücklich ihre Zustimmung zu dieser außerordentlichen Lebensweise und eiferten ihn an, bis an sein Lebensende darin zu verharren.

Zunächst lenkte Benedict seine Schritte zu dem heiligen Hause von Loreto, wo er zum ersten Male Anfang November 1770 ankam. So oft er dort war, im Ganzen elfmal, weilte er vom frühen Morgen bis zum späten Abend im heiligen Hause, indem er unbeweglich an ein und derselben Stelle knieend in stetem Gebet und in Betrachtung ausharrte. Die Nacht brachte er in einem dem Zugwind ausgesetzten, offenen Gewölbe außerhalb der Kirche vor einem wunderthätigen Muttergottesbild zu, und erst auf Befehl seines Beichtvaters wählte er einen windstillen Platz und zuletzt eine Kammer im Hause der Familie Sori, wo er aber das Bett unberührt ließ und auf dem Boden ruhte. Sein dortiger Beichtvater, der Franciscanerpater Temple, unterzog ihn langen Prüfungen, legte dann aber das feierliche Zeugniß ab, daß „seine reine Seele vom zartesten Alter an von jeder nicht bloß schweren, sondern auch freiwilligen läßlichen Sünde freigeblieben sei, daß er seine Taufunschuld vollkommen rein bewahrt habe und mit den größten Gnaden bereichert worden sei". Von Loreto begab Benedict sich nach Assisi, zum großen Vater der christlichen Armut, und von dort nach Rom, wo er mit unendlichem Troste an den heiligen Stätten betete. Nach mehrmonatlichem Aufenthalte in der ewigen Stadt pilgerte er nach Fabriano, um die Reliquien des heiligen Abtes Romuald, des Stifters der Camaldulenser, zu verehren. Im J. 1771 ging er nach Bari zu dem berühmten Heiligthum des heiligen Bischofs Nicolaus und von dort nach Neapel zum heiligen Bischof und Martyrer Januarius. Dann pilgerte er wieder über Rom und Loreto zu dem Berge Alvernia, wo der hl. Franciscus mit den Wundmalen des Herrn begnadigt worden war. Von da ging er in die Schweiz nach Einsiedeln und kehrte innerhalb eines Jahres fünfmal dahin zurück. Dann besuchte er die berühmtesten Wallfahrtsorte Deutschlands und Frankreichs, ohne indeß seine Heimat zu berühren. Auch lenkte er seine Schritte zu den berühmtesten Wallfahrtsorten in Spanien, nach S. Jago de Compostela, nach Mont Serrat und Manresa. Anfangs September 1775 kehrte er nach Rom zurück, um dort des Jubiläumsablasses theilhaftig zu werden, und pilgerte dann zum letzten Male nach Maria Einsiedeln, wo er bis zum Juli 1776 verweilte. Von dort nach Rom zurückgekehrt, verließ er die ewige Stadt nicht anders mehr, als nur um alljährlich sein vielgeliebtes Heiligthum in Loreto zu besuchen, immer gegen Ende der Fastenzeit. In Rom verweilte er den ganzen Tag über in den Kirchen in beständigem Gebet. Das Beten unterließ er auch selbst auf seinen Wegen durch die Stadt, in deren Straßen er stets mit zu Boden gesenktem Blick einherging, niemals; Nachts ruhte er unter einer Treppe eines Hauses auf dem Quirinal oder hinter einer der Stationen im Colosseum und nur in den beiden letzten Jahren seines Lebens in einer Kammer des Hospitiums S. Martino. Unter den vielen Kirchen Roms war ihm das liebste Heiligthum die Kirche Sta. Maria dei Monti in der Nähe des Colosseums, im Quartier der Armen. Hier wohnte er allen Andachten und Predigten bei, und hier empfing er auch die heiligen Sacramente. Ueber dem Hochaltare der Kirche befindet sich ein ausdrucksvolles Bild Mariä, welches Gott seit dem 16. Jahrhundert durch zahlreiche Gebetserhörungen verherrlicht hatte: hier brachte er fast den ganzen Vormittag zu, die Augen unverwandt auf die Madonna gerichtet, während sein Herz in Liebe zu ihr aufgelöst schien. Außer der Betrachtung des Geheimnisses der heiligsten Dreifaltigkeit, worüber er wunderbare Erleuchtungen empfing, und des Leidens Christi, wie der Andacht zur allerseligsten Jungfrau, war es vor Allem das allerheiligste Altarssacrament, welches seine Andacht und Liebe fesselte. Man fand ihn stets in den Kirchen, in denen die Feier des 40stündigen Gebets abgehalten wurde, so daß das Volk ihn einfach il poverello delle quarant' ore zu nennen pflegte. Die Innigkeit seiner Andacht leuchtete dann von seinem in heiligem Feuer strahlenden Antlitze wieder und flößte Allen Andacht und Zerknirschung ein. Wie angenehm Gott dem Herrn diese Andacht war, hat er mehr als einmal durch auffällige Wunder, selbst der Bilocation, bestätigt.

So nahte Benedict unter beständiger Buße und Gebet seinem seligen Ende; er scheint davon eine ganz sichere Vorahnung aus göttlicher Mittheilung empfangen zu haben, denn bei seinem letzten Besuche in Loreto im J. 1782 äußerte er sich unzweideutig, daß er im nächsten Jahre nicht wiederkehren werde, und als sein dortiger Beichtvater ihn fragte, warum er nicht wiederkehren werde, gab er zur Antwort: „Ich muß in mein Vaterland gehen!" In Rom begann er seine nächste Vorbereitung auf den Tod mit einer Generalbeichte, bei der er, der Unschuldige, vor seinem Beichtvater in Thränen der Reue und Zerknirschung zerfloß. Erschöpft von den beständigen strengen Bußwerken, hatte er sich in den Wintermonaten des Jahres 1783 eine sehr heftige Erkältung und einen bösen Husten zugezogen, die ihm besonders Nachts keine Ruhe ließen. Dadurch gerieth er in den Zustand der äußersten Ermattung, so daß er einem Sterbenden glich. Bei alledem änderte er nichts an seiner gewohnten strengen Lebensweise und beharrte nach wie vor stunden- und tagelang auf den Knieen in der Kirche im Gebete. Am Montag in der Charwoche begab er sich in die Kirche des hl. Ignatius, um dort am Grabe des hl. Aloysius die heilige Communion zu empfangen. Am Dienstag hatte er sich noch mit großer Mühe zur Kirche der

hl. Praxedes, wo das 40stündige Gebet abgehalten wurde, hingeschleppt und weilte dort stundenlang auf den Knieen vor dem heiligen Sacramente; er hatte kaum mehr Kraft, nach Hause zurückzukehren. Am Mittwoch Morgen vermochte er sich kaum mehr auf den Füßen zu halten und wankte, auf einen Stock gestützt, zu seiner vielgeliebten Kirche Sta. Maria dei Monti. Er hatte dort längere Zeit vor dem heiligsten Sacramente gebetet, als ihn eine Ohnmacht überfiel und ihn nöthigte, die Kirche zu verlassen; er schleppte sich mühsam bis zu den Stufen der Kirche, wo er halbtodt zusammensank. Ein mitleidiger Metzger aus der Nachbarschaft, Zaccarelli, brachte ihn in sein Haus. Daselbst hauchte der Sterbende, nachdem ihm noch die heilige Oelung gespendet worden war, Abends gegen 8 Uhr den 16. April 1783 seine fromme Seele aus in einem Alter von 35 Jahren. Kaum hatte der fromme Bettler seine Augen geschlossen, als man sich in Rom von Mund zu Mund erzählte: „Der Heilige ist gestorben", und Alles hineilte, um ihn zu sehen und an seiner Leiche zu beten. Der Andrang war gleich in den ersten Stunden so groß, daß Soldaten aufgeboten werden mußten, um die Ordnung aufrecht zu halten. Am Donnerstag Morgen wurde die Leiche in einem wahren Triumphzuge zur Kirche Sta. Maria dei Monti getragen, und der Andrang aus allen Klassen und Ständen, auch den vornehmsten und höchsten, dauerte bis zum Abend des Osterfestes, an welchem die Leiche beigesetzt wurde. Am Ostertage war das Gedränge in der Kirche so groß, daß man sowohl Morgens als Nachmittags auf die Abhaltung des Gottesdienstes verzichten mußte. Der Körper blieb bis zum Begräbniß am Sonntag Nachmittag vollkommen biegsam und zeigte nicht die mindeste Spur von Verwesung; er wurde an der Epistelseite des Hochaltars zu den Füßen des Bildes der heiligsten Jungfrau beigesetzt, das Benedict im Leben stets so andächtig verehrt hatte. Im J. 1842 erließ Gregor XVI. das feierliche Decret über die heroischen Tugenden des Dieners Gottes; Pius IX. vollzog am 20. Mai 1860 die Seligsprechung und Leo XIII. am 8. December 1881 die Heiligsprechung. Das Fest des Heiligen ist für den 16. April angeordnet. (Vgl. Acta s. Sedis. XIV, 275—287; Vita di s. Benedetto Giuseppe Labre, scritta del P. Ant. Mar. Coltraro, Roma 1881; Aubineau, Das wunderbare Leben des seligen Bettlers und Pilgers Bened. Jos. Labre, übersetzt von L. v. Colberg, Mainz 1873; Leben des ehrwürdigen Dieners Gottes B. J. Labre, aus dem Englischen übersetzt von P. F. Pösl, Regensburg 1861.) [Hense.]

Lachaise, François d'Aix de, der Beichtvater des Königs Ludwig XIV. von Frankreich, schon durch den nach ihm benannten Pariser Kirchhof weltbekannt, war das zweite von zwölf Kindern des Georg d'Aix, Lehnsherrn von La Chaise und Ritters des Ordens vom hl. Michael, zugleich Großneffe des Jesuitenpaters Cotton und Neffe eines weitern Jesuiten, der sich als Professor in Lyon vielfach verdient machte. Lachaise war am 25. August 1624 auf dem Stammschlosse seiner Familie in Forez (Loiredepartement) geboren und kam, kaum zehnjährig, in das von einem seiner Ahnen gegründete Jesuitencolleg von Roanne, vollendete nach dem zweijährigen Noviciat seine Studien in Lyon und wurde alsdann Lehrer erst der Humaniora, hierauf der Philosophie. Seine Lehrtüchtigkeit und sein liebenswürdiger Charakter erwarben ihm die Gunst des Erzbischofs und königlichen Statthalters Villeroy von Lyon. Er war bereits Provinzial seines Ordens, als Ludwig XIV. ihn 1674 nach dem Ableben des P. Ferrier zu seinem Beichtvater erkor. Dieß war eine einflußreiche, zugleich aber auch eine sehr heikle Stellung, zumal für einen Mann, der bisher über 100 Stunden vom Hofe entfernt gelebt hatte. Im Ränkespiel des Hofes stand Lachaise zwischen den Frauen Montespan und Maintenon, zwischen letzterer und dem König, im kirchlichen Gebiete aber zwischen den Jesuiten und Jansenisten, zwischen Bossuet und Fenelon. Nothgedrungen mußte er im Interesse der königlichen Hoheitsrechte einen mehr oder minder thätigen Antheil nehmen an der Erklärung der Geistlichkeit über die Freiheiten der gallicanischen Kirche (1682), an der Aufhebung des Edicts von Nantes (1685), an den Streitigkeiten über den Quietismus, an der Vermählung des Königs mit der Maintenon. Was er auch sagen und beantragen mochte, an Gegnern konnte es ihm nicht fehlen und deßhalb auch nicht an verschiedener Beurtheilung seiner Person. War er doch ein Jesuit und dazu der Beichtvater eines Ludwig XIV. — Grund genug, um noch lange nach seinem Ableben mit Schmähschriften beehrt zu werden! Die Jansenisten warfen ihm vor, er schmeichle den Leidenschaften des Königs, so daß dieser Alles nur noch durch die Brille des Beichtvaters sehe, er verleihe Pfründen nur an Freunde des Jesuitenordens und habe alle an den Jansenisten verübten Gewaltthaten auf dem Gewissen. Während der Anhänglichkeit Ludwigs XIV. zur Montespan zog die österliche Zeit dem Beichtvater regelmäßig Unannehmlichkeiten zu. Lachaise scheint die Erhebung der Maintenon gefördert zu haben; gleichwohl war diese ihm keineswegs hold, wie aus ihrem Briefwechsel mit dem Cardinal Noailles hervorgeht. Unbefangen dagegen beurtheilten ihn nicht nur Fenelon, sondern auch die hervorragendsten „Philosophen", namentlich Voltaire. Sie erkannten an, Lachaise sei dienstfertig und gerecht, weder rachsüchtig noch waghalsig, ein entschiedener Jesuit, frei von Leidenschaft wie von Knechtssinn. Niemals ließ sich Ludwig XIV. zur Entlassung seines Beichtvaters bewegen, im Gegentheil schenkte er demselben das umfangreiche und prächtige Landgut Mont Louis, auf dessen Stelle der oben erwähnte prächtige Gottesacker sich heute noch befindet. 80 Jahre alt und gebrechlich, bat er dringend aber vergeblich um Entlassung; er mußte

volle 34 Jahre Beichtvater bleiben. Lachaise hatte einen guten Cours de Philosophie abgefaßt; er war in den Alterthumswissenschaften bewandert und galt bezüglich der Münz- und Inschriftenkunde als eine Auctorität. Deßhalb wurde er auch 1701 Mitglied der Akademie der Inschriften, in deren Mémoires (tom. I.) von ihm Remarques sur l'inscription d'une urne antique sich finden. Nachdem der Greis in dem schrecklichen Winter von 1709 am 20. Januar gestorben, hielt ihm der König vor den Hofleuten eine Lobrede. Seine Schriften können wir ebenso wie die gegen ihn geschleuderten Schmähschriften, deren dickste zu Köln 1694 auch deutsch gedruckt worden ist (Leben des weltberufenen Jesuiten und franz. Beichtvaters la Chaize), mit Stillschweigen übergehen. (Vgl. Claude Gros de Boze, Eloge de Franç. de la Chaize, in der Hist. de l'Acad. des Belles-lettres I, 501 ss., auch separat Versailles 1709.) [Hägele.]

Lachis (לָכִישׁ, LXX Λαχίς, Λάχης, bei Jos. Antt. 9, 9, 3 auch Λάχεισα), im A. T. Hauptstadt des canaanitischen Königs Japhia, der mit vier anderen Königen bei Gabaon geschlagen und bei Maceda gehenkt wurde (Jos. 10, 3—27); lag in der Niederung des nachherigen Gebietes von Juda (Jos. 15, 39), wurde von Josue erobert (Jos. 10, 31 ff.) und dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 39), von Roboam befestigt (2 Par. 11, 9). Bei dem Kriegszug des assyrischen Königs Sennacherib gegen Aegypten ward Lachis von demselben belagert und erobert (4 Kön. 18, 14; 19, 8. 2 Par. 32, 9. Is. 36, 2), weil es der Lage nach ein geeigneter Ort war, den Heranzug der Aegypter zu erwarten; als sie herankamen, hielt Sennacherib es freilich für gerathener, sich zurückzuziehen. Später ward es auch von Nabuchodonosor belagert (Jer. 34, 7; vgl. die Weissagung Mich. 1, 13). Zur Zeit Nehemias' erscheint es von Neuem (2 Esdr. 11, 30). Wahrscheinlich ist es erhalten in der Ruine Um Lakis; demnach lag es westlich von Adschlan (Eglon), in der Südwestecke von Juda, hart an der philistäischen Grenze, auf der Straße von Eleutheropolis nach Gaza. (Vgl. Bädeker-Socin, Palästina 325; Schrader, Keilinschr. und A. T. 317.) [König.]

Lacordaire, Jean Baptiste Henri Dominique, Wiederhersteller des Predigerordens und Begründer der apologetischen Conferenzrede in Frankreich, hervorragender Publicist, Akademiker, wurde geboren 12. (nicht 1.) Mai 1802 zu Recey-sur-Ource (Côte d'Or, Burgund). Seinen Vater, einen angesehenen Landarzt, verlor er im 4. Lebensjahre; von seiner frommen Mutter erhielt er bis zum 10. Jahre eine christliche Erziehung. Dann aber fiel er im Colleg zu Dijon dem ungläubigen Geist der kaiserlichen Gymnasien anheim „Meine erste heilige Communion war meine letzte religiöse Freude, der letzte Sonnenstrahl für die Seele meiner Mutter." Sein Schulleben bot nichts Außergewöhnliches; erst bei der Rhetorik trat er an die Spitze seiner Mitschüler. Er ergriff nun das Rechtsstudium an dem Lyceum zu Dijon. Dieß brachte ihm wenig Befriedigendes; inmitten einer kleinen Schaar von Freunden wurde das Studium der hohen Probleme, welche die Philosophie, die Politik, die Religion darboten, die Freude seines einsamen Lebens. Schon hier schöpfte er einen unversöhnlichen Haß gegen die voltairianische Frivolität, gab sich aber mit Entschlossenheit an den Rousseau'schen Deismus und die Politik des Contrat social hin. Im November 1822 siedelte er nach Paris über, und hier konnten ihm Berryer und der erste Präsident Séguier die glänzendste Zukunft verkünden. Allein sie vermochten Lacordaire nicht für das Pariser Rechts- und Gesellschaftsleben zu gewinnen. Zwei Jahre rastlosen, vertieften Studiums stellten ihm die historische und sociale Evidenz des Christenthums so klar vor Augen, daß er Ende März 1824 seiner Mutter seine Bekehrung zugleich mit der Bitte um ihren Segen für seinen Entschluß, Priester zu werden, mittheilte. Der damalige Erzbischof von Paris Msgr. de Quélen nahm ihn mit offenen Armen auf und wies ihn dem Seminar von Saint-Sulpice in Issy zu. Dort erwarteten ihn die ersten schweren Prüfungen höherer Art. Seine lebhafte, überlegene Art in der Discussion über die Lamennais'schen Probleme (s. d. Art. La Mennais) mißfielen den Sulpicianern zumal wegen ihres unwiderstehlichen Einflusses auf die Mitseminaristen, aber seine Gelehrigkeit, sein Ernst, seine Offenheit, die Reinheit seines Strebens versöhnten dieselben wieder. Am 25. September 1827 schrieb Lacordaire seinen Freunden: „Ich bin Priester seit drei Tagen und — für die Ewigkeit." Eine Empfehlung zu dem Posten eines Auditors der Rota lehnte Lacordaire ab und wurde (Ende Februar 1828) Seelsorger im kleinen Heimsuchungskloster am Jardin des Plantes und zugleich Religionslehrer am Colleg Henri IV.; hier glaubte er dem Ideale seiner Bekehrung, der Erneuerung der christlichen Apologetik, dienen zu können. Zeit und Umstände bereiteten ihm indeß gar schnell die bitterste Enttäuschung. Die Jugend überbot an Gottlosigkeit die Väter. In tiefster Muthlosigkeit über die gänzliche Unfruchtbarkeit seines Wirkens entwarf er eine „Denkschrift" (abgedruckt bei Foisset, Vie de Lacordaire, Paris 1870, I, 86 ss.) über die religiöse und sittliche Lage der Pariser Collegien und überreichte sie, unterzeichnet von den Aumoniers der neun Collegien, am 6. Juli 1830 dem Erzbischof. Zugleich entschloß er sich, auf Einladung des Bischofs Dubois von New-York, als dessen Generalvicar und Seminarregens in Amerika ein neues und fruchtbareres Feld für seinen Apostolat aufzusuchen. Schon war in La Chesnaye, der Residenz Lamennais', in Uebereinstimmung mit letzterem eine Reihe von Priestern für die New-Yorker Mission gewonnen und der Tag der Abreise festgesetzt, als mit dem Sturze Karls X. (29. Juli) die älteste Monarchie Europa's rettungslos zusammenbrach. Lacordaire war im Anfange des

August zu Dijon, um Abschied von seiner Familie zu nehmen, und war entschlossener als je, Frankreich zu verlassen. Dort traf ihn der Brief Lamennais', welcher ihn zu dem „katholischen und nationalen Werke der Emancipation der Kirche und der Rettung der Gesellschaft" in Gemeinschaft mit Gerbet aufforderte. „Mein Liberalismus umfaßte Alles zugleich, Frankreich und die Kirche; man konnte glauben, Lamennais werde der O'Connell Frankreichs", schrieb Lacordaire am Vorbend seines Todes. Ohne lange Ueberlegung nahm er mit Montalembert „den Kriegsdienst" in dem Emancipationswerke an und erhielt im Organ desselben, dem Avenir (seit 20. August 1830), eine der Hauptstellen. Im überschwänglichen Vertrauen auf den „Meister", der damals auf der Höhe seines Ruhmes stand, übersah Lacordaire den Radicalismus im Programm des Avenir, die Unhaltbarkeit der dort gegebenen, unbemessenen Versprechungen; er verkannte die Tiefe der antichristlichen Zeitströmung, die wirkliche Lage der Kirche in Frankreich, die Stellung und Haltung des apostolischen Stuhles; er täuschte sich gänzlich in dem nur in Extremen sich bewegenden Charakter des „Meisters". Was Lacordaire zu dem gemeinsamen Werke mitbrachte, eine Selbstlosigkeit, eine Arbeitslust und Arbeitskraft ohne Gleichen, eine damals schon dem „Meister" überlegene Reflexionskraft, eine wahrhaft sensationelle Kraft und Schönheit des Stiles, konnte die Mängel an innerer Reife und Erfahrung nicht ersetzen. Dazu kam, daß Lamennais politisch wie theologisch seiner Umgebung keinerlei Halt bot. Aus dieser Lage erwuchsen für Lacordaire, ohne daß er Anfangs sich dessen bewußt wurde, bittere und tiefgehende Enttäuschungen, welche indeß mit Hilfe großer Gnaden seinem spätern Leben die Richtschnur geben sollten.

Inmitten der jäh aufsteigenden Fluten der Revolution, welche mit dem Throne auch den Altar, schutzlos, wie er dastand, umzustürzen drohte, schien es den Redacteuren des Avenir — außer Lacordaire noch Gerbet und Rohrbacher —, man müsse den alten Bund zwischen Staat und Kirche mit einem Male brechen, die bürgerliche Gewalt auf ihrem abenteuerlichen Wege sich verirren und die Kirche in ihrer Isolirung neue Kraft gewinnen lassen. Der Avenir nimmt Act von der durch die Charte allen Franzosen gewährleisteten gemeinrechtlichen Freiheit; er erklärt, zum Zwecke der Versöhnung von Religion und Freiheit „dem alten Liberalismus, seiner Unduldsamkeit und seiner Verfolgungssucht den jungen Liberalismus entgegenzusetzen, welcher sich auf die Forderung der Trennung von Kirche und Staat beschränkt, um der Kirche die Unabhängigkeit zu sichern"; er fordert für die Katholiken „alle die Freiheiten, welche man rechtlich auch nicht einem einzigen Menschen rauben darf, Religions- und Unterrichtsfreiheit und, innerhalb der bürgerlichen und politischen Ordnung, jene Freiheiten, von welchen die Sicherheit der Personen und des Eigenthums abhangen, sammt der Preßfreiheit, dieser stärksten Garantie aller anderen Freiheiten". Es handelte sich also von vornherein nicht bloß um ein Kampfprogramm, sondern, wie man sieht, um eine Lehre, um die Grundlehre der ersten Lamennais'schen Schule. Die Devise des Avenir war: Dieu et Liberté.

Mit dem Avenir sollte auf Lacordaire's Initiative hin ein praktisches Actionsmittel sich verbinden; eine Agence générale pour la défense de la liberté religieuse wurde gegründet zur thatsächlichen Unterstützung und Vertheidigung der Schwachen im Kampfe und zur Durchführung und Verfolgung der in Angriff genommenen Angelegenheiten bis in die letzten Instanzen. Geldsammlungen, Prozessirung der den Clerus verleumdenden Journale und gotteslästerischer Beamten, Vertheidigung der Kapuziner und Trappisten, vor Allem der Kampf um die Unterrichtsfreiheit gegen das Monopol der Voltairianer errangen in kürzester Frist dem Avenir und der Agence eine kaum glaubliche Bedeutung. Lacordaire übernahm für seine Person den Kampf um die Schule nach der vom Avenir aufgestellten Regel: „Die Freiheit, auf welche man ein Recht hat, fordert man nicht, man nimmt sie"; er eröffnete am 9. Mai 1831 in Verbindung mit dem aus Irland zu dem Zwecke herbeigeeilten Karl von Montalembert und de Coux, dem ökonomistischen Sachverständigen des Avenir, eine Schule in einem Miethlocale. Diese wurde nach zweitägigem Bestehen von der Polizei gewaltsam geschlossen, und die Lehrer wurden auf eigenen Antrag Lacordaire's vor die Geschworenen, im vorliegenden Falle wegen der Pairie des jungen Montalembert vor die französische Pairskammer gestellt. Die Verhandlungen vor den Pairs (20. September), insbesondere die Vertheidigungsreden Lacordaire's und Montalemberts fanden einen solchen Wiederhall, daß zwanzig Jahre später, bei Erringung der Freiheit des Mittelunterrichtes, jener Prozeß als der Ausgangspunkt der dahin zielenden Bewegung anerkannt wurde. Die Verurtheilung der Angeklagten zu einer kleinen Geldbuße machte den moralischen Sieg nur um so offenbarer.

So sympathisch aber auch ein Theil des Clerus, zumal des jüngern, sich dem Avenir zeigte, so erregte doch die gefährliche, excessive Seite der wachgerufenen Bewegung, die Unhaltbarkeit der Lamennais'schen Theorien, die Leidenschaftlichkeit des Auftretens bald laute Mißbilligung. Die Bischöfe protestirten gegen die „neuen Lehrer ohne Sendung", welche im Widerspruch mit der kirchlichen Tradition die religiöse Bewegung auf gefährliche Abwege lenkten. Die Klagen drangen bis nach Rom, und Lacordaire's offener Charakter wollte eine zweideutige Lage um so weniger ertragen, je sicherer er das Ende des Kampfes voraussah. Er schlug Lamennais den Appell nach Rom zur Entscheidung der Orthodoxie des Avenir zugleich mit der Versicherung der absoluten Unterwürfigkeit unter die Entscheidung vor, und Lam-

mennais stimmte sofort und ohne Rückhalt zu. Am 15. November 1831 ward die einstweilige Suspension des Avenir angekündigt, und Lamennais, Lacordaire und Montalembert reisten nach Rom, wo sie am Weihnachtsabende anlangten.

Diese Reise war ein leider durch Lamennais' unaufrichtiges Verhalten (Les affaires de Rome, Paris 1836) von Lacordaire und Montalembert zu spät erkannter Fehler, denn „Rom zwingen, über eine bis dahin frei discutirte Lehre sich zu erklären, ihm Undank gegenüber seinem schonenden Stillschweigen zeigen, hieß alle Anforderungen und alle Vortheile der Lage verkennen" (Montalembert). Die Zurückhaltung der römischen Kirche verstand Lamennais nicht. Wenn der heilige Stuhl sich nicht entschließen konnte und wollte, öffentlich Männer zu verurtheilen, in deren Auftreten er Weisheit und Mäßigung vermißte, so geschah das auf ihre unbestrittenen Verdienste um die Kirche hin. Zwischen Billigung und Tadel lag nur der Weg des Schweigens; ihn wählte der Papst. Auf eine von Lacordaire entworfene und von Lamennais überreichte Denkschrift erfolgte keine Antwort. Nach zwei Monaten erhielt Lamennais ein Schreiben vom Cardinal Pacca, worin unter Anerkennung seiner Verdienste und Absichten die Prüfung der Lehren des Avenir zugesagt und unter Hinweis auf die voraussichtlich sich in die Länge ziehende Beschlußfassung die Rückkehr nach Frankreich nahegelegt wurde. Lacordaire begriff dieses Schweigen, den stillen väterlichen Tadel. „Ich weiß weder Tag noch Stunde," schrieb er später, „aber ich sah jetzt, was ich früher nicht gesehen; ich ging fort von Rom frei und als Sieger; meine eigene Erfahrung hat mich gelehrt, daß die Kirche die Lehrerin des Menschengeistes ist." Nicht so Lamennais. Als ihm Lacordaire nach der päpstlichen Audienz erklärte: „Entweder mußten wir von Rom wegbleiben oder wir müssen uns jetzt unterwerfen und schweigen", erwiederte Lamennais: „Ich will eine unmittelbare Entscheidung beschleunigen und provociren; ich will sie zu Rom erwarten und dann sehen, was beginnen." Da alle Vorstellungen nur den verletzten Stolz des leidenschaftlich erregten „Meisters" weckten, reiste Lacordaire tief enttäuscht und gedemüthigt nach Paris ab; Lamennais und Montalembert blieben noch vier Monate in Rom, zu lange für ihre Ehre und ihre Sache. Bei der Abreise nach Deutschland erklärte Lamennais öffentlich, ohne weitere Förmlichkeit die Herausgabe des Avenir wieder aufnehmen zu wollen. Auf diese Nachricht hin verließ Lacordaire Frankreich. „Die Vorsehung führte uns", erzählt Montalembert, „in München zusammen, und dort wurde uns die berühmte Encyklica Mirari vos (15. August 1832) behändigt, die Antwort auf die directe Provocation Lamennais', welche die meisten seiner Irrthümer, ohne ihn zu nennen, verurtheilte. Auf Lacordaire's Bitten wurde unmittelbar rückhaltlos die Unterwerfung unter dieselbe erklärt und veröffentlicht, die provisorische Suspension des Avenir als eine definitive erklärt und die Agence aufgelöst. „Die Besiegten", erklärte Lacordaire, „kehren als Sieger über sich selbst heim." Aber trotz dieser Unterwerfung, die leider als unaufrichtig bestritten wurde, legte sich die Opposition gegen die Urheber des Avenir nicht. Lamennais zog sich grollend nach La Chesnaye, dem Sitze der von ihm gestifteten Schule, zurück, Lacordaire folgte ihm dorthin. Alle Bemühungen, Lamennais zu beruhigen, scheiterten, und am Abend des 11. December 1832 verließ Lacordaire La Chesnaye für immer, aber auch den „Meister" und den jetzt fester als je zu diesem haltenden Montalembert.

Bei der Rückkehr nach Paris stellte er sich seinem Erzbischofe Msgr. de Quélen vor, der ihn „mit offenen Armen aufnahm wie einen Sohn, der einer großen Gefahr entronnen", und ihn in die frühere Stelle am Heimsuchungskloster zurückschickte. Wie war die Lage gegen früher verändert! Er fand dort „tausend Ungewißheiten, tausend Widersprüche im eigenen Herzen, keinen alten Freund mehr, auch keinen neuen". In seiner Einsamkeit blieb er inmitten der heftiger als je entbrennenden Lamennais'schen Controverse (s. d. Art.) ein Gegenstand allgemeinen Mißtrauens, rings von Unruhen, Versuchungen und Gefahren umgeben. Am 11. December 1833 hatte Lamennais einen neuen Widerruf unterzeichnet. Lacordaire hatte seit Januar d. J. in Frau v. Swetchine eine Stütze gefunden, die es verstand, ihm inmitten der steigenden Leidenschaftlichkeit, mit der man auch ihn verfolgte, den Frieden seiner Seele in vollendeter Zurückgezogenheit zu sichern. Lacordaire, welchem der gegenwärtige Stand der Controverse seine frühere Unterwerfung als unvollständig erscheinen ließ, hatte auf Aufforderung seines Erzbischofs unterm 13. December 1833 eine neue im Anschluß an das unterm 5. October d. J. an den Bischof von Rennes gegen die Lamennais'schen Lehren geschickte Breve (s. d. Art. La Mennais) unterzeichnet, ohne sich darum dem „Meister" nochmals zu nähern, von dem ihn schlimme Ahnungen fern hielten. Als 28. December 1833 ein für Lamennais und seine Freunde ehrenvolles Schreiben Gregors XVI. anlangte, weigerte der erstere (23. März 1834) jedes Dankschreiben, erklärte seinen Freunden, er sehe ein, Rom werde in keinem Punkt seiner Lehren „transigiren", und übergab einem derselben, Sainte-Beuve (Nouveaux Lundis I, 37), ein Manuscript zur Drucklegung, welches in einzelnen Auszügen noch vor seinem Erscheinen (Ende April 1834) bekannt wurde. Es waren die Paroles d'un Croyant, diese emphatische Kriegserklärung gegen den Papst und die Könige, welche zur offenen Empörung gegen alle Auctorität aufforderte. Inmitten der ungeheuern Aufregung, welche die Schrift hervorrief, erschienen am 2. Mai im Univers religieux die von Lacordaire unterzeichneten, vielbesprochenen Artikel „über die Lage der Kirche in Frankreich", worin er Ziele und Arbeiten der ersten Lamennais'schen Schule darlegte: „Gestern bestand noch diese Schule

trotz aller Spaltung in ihrem Haupte und seinen Schülern; heute besteht sie nicht mehr." Lacordaire glaubte es seiner Ehre und seinem Glauben schuldig zu sein, den Abgrund zu zeigen, der ihn vom „Meister" und seinen Lehren trennte, und veröffentlichte am 29. Mai 1834 seine Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais, in welchen er die Grundlage der Lamennais'schen Lehren, das vermeintliche Princip der Gewißheit in dem sens commun des Menschengeschlechtes, mit aller Schärfe zurückwies. Am 25. Juni 1834 war die denkwürdige Encyklica Singulari vos gegen Lamennais erschienen. Die Sorge Lacordaire's wegen des auch jetzt noch bei Lamennais ausharrenden Montalembert ließ den erstern nicht ruhen noch rasten, bis es gelang, den Freund „jene einzige Gewalt begreifen und verehren zu sehen, vor der man groß wird, wenn man sich beugt, wenn man die Kirche zu oberst in seinem Verhalten und in seinem Herzen stellt". Montalembert sandte von Pisa (8. December 1834) seine Unterwerfung unter die beiden Encykliken an Cardinal Pacca.

So von den schwersten Seelenkämpfen befreit, legte Lacordaire sich in der Stille seiner Einsamkeit auf's Neue die Frage nach seiner Zukunft vor. Er arbeitete an einem Werke über den Zustand der Kirche und der Welt im 19. Jahrhundert, „um das Christenthum in den Geistern zu heben und den Glauben zu wecken". Allein ein anderer Weg war ihm bestimmt, und er wußte lange nicht darum. Am 19. Januar 1834 hatte Lacordaire den Zöglingen des St.-Stanislaus-Collegs Sonntags-Conferenzen zu geben begonnen. Nach den ersten Conferenzen war der Ruf seiner „neuen Predigtweise" bald so groß, daß die Kapelle von St. Stanislaus seine Zuhörer nicht mehr fassen konnte und Männer wie Chateaubriand, Berruyer, Victor Hugo seine regelmäßigen Zuhörer wurden. Aber die Bewunderung entfesselte die Kritik, und anonyme Verdächtigungen, Denunciationen und Anklagen bei dem Erzbischofe und bis nach Rom wurden so häufig und lauteten im Hinblick auf die Stellung Lacordaire's zur Lamennais'schen Schule so erbittert, daß Msgr. de Quélen Lacordaire den Entschluß nahe legte, freiwillig die Conferenzen abzubrechen. Am 13. April 1834 (2. Sonntag nach Ostern) kündigte Lacordaire sofort das Aufhören der Conferenzen an und schrieb an den Erzbischof: „Da ich weder meine Fehler kenne, noch meine Gegner, noch weiß, was man von mir will, werde ich als Kind der Kirche schweigen." In den Conferenzen von St. Stanislaus glaubte Lacordaire zuerst seinen Beruf und seine nächste Aufgabe erkannt zu haben; jetzt wurde er wieder irre. Daß Msgr. de Quélen, der die von den Sulpicianern, besonders von Fraissinous vertretene Apologetik der classicistischen Zeit liebte, unter dem frischen Eindruck der Lamennais'schen Wirren sich schwerlich mit Lacordaire's „Romantik" befreunden werde, lag nahe. Sechs Tage (13. Januar 1834) vor der Eröffnung der Stanislaus-Conferenzen war vor dem Erzbischof eine Deputation von Studenten der Sorbonne erschienen — an ihrer Spitze stand Fr. Ozanam (s. d. Art.) —, welche um einen Prediger bat, der, „aus dem gewöhnlichen Tone des Sermon" heraustretend, gegenüber den unerhörten Angriffen der irreligiösen Skepsis, besonders Jouffroy's an der Normalschule, das Recht des Glaubens vertheidige. Der Erzbischof erklärte, „eine Fastenstation über die Grundwahrheiten der Religion" in Notre-Dame halten lassen zu wollen; er eröffnete sie in Person am 16. Februar 1834; von „Conferenzen" war keine Rede. Man drängte Lacordaire, die seinigen wieder aufzunehmen; allein nach einigen Unterhandlungen verbot der Erzbischof formell die Wiederaufnahme durch Lacordaire. Dieser zog sich jetzt vollends zurück und schickte sich zur Uebersiedelung nach Löwen behufs Uebernahme einer ihm angetragenen Professur an. Auf drängende Vorstellungen einiger hochstehenden Geistlichen der Pariser Diöcese beim Erzbischofe, vor Allem des Generalvicars und spätern Erzbischofs Affre und des Abbé Liautard, welche um jeden Preis ein Einvernehmen suchten, kam ein solches Ende Januar 1835 zu Stande, und der Erzbischof bot Lacordaire für die Fastenpredigten die Kanzel von Notre-Dame an. Nach einigem Zaudern nahm Lacordaire an, „im vollen Bewußtsein, für ihn gelte es eine kühne Probe vor dem Erzbischof. Am Tage, wo die Conferenzen eröffnet werden sollten, füllte sich die Kirche von Notre-Dame mit einer Menge, wie sie eine solche nie gesehen; die ganze Jugend, Freund und Feind, und jene neugierige Menge, welche in einer Großstadt auf alles Neue lauert, drängte sich in Strömen in die alte Cathedrale". Der Erfolg der ersten Rede war so vollständig, daß der anwesende Erzbischof schon am Schlusse derselben Lacordaire zum Ehrencanonicus seiner Metropole machen wollte. Die Erhebung erfolgte wirklich am Schlusse der Conferenzen (26. April 1835). Aber wichtiger, als die Begeisterung eines Tages zu erwecken, war es, sie wach zu halten. Wie sollte man eine nur an die fieberhafte Bewegung der Politik gewohnte Menge in ihrer Ungeduld, Tadel- und Empörungssucht zum geduldigen Hörer des göttlichen Wortes machen? So mächtig auch die Einwirkung einer Persönlichkeit war, so reichte sie doch dazu nicht aus. Lacordaire versuchte es mit einer Aenderung des Planes der damals gewöhnlichen Apologetik, welche von den Beweisen für Gott auf die Offenbarung, das Christenthum, die Kirche überging; indem er aber seine Zuhörer gleich in ihren Ideen über Reform, Freiheit und Menschenwürde faßte, ging er von der Lehre über die Kirche aus, zeigte ihren gesellschaftlichen Charakter und ihre unerreichte Bedeutung für das Glück, die Würde und Freiheit des Menschen, sowie für gesellschaftliche Reformen, und stellte seinen erstaunten Zuhörern Jesum als den höchsten gesellschaftlichen Gesetzgeber und sein Evangelium als eine Charte und eine Verfassung dar. Nach solcher

Vorbereitung kam er auf die lebendige, vor Aller Augen stehende Thatsache der Kirche selbst, ihre Göttlichkeit in Lehre, Verfassung, in ihren Wirkungen auf die Seele und auf die Gesellschaft. Von dem Werke ging er auf den Urheber, auf Jesus Christus über; er legte sein dreifaches Leben, seine Präexistenz, seine Gottmenschlichkeit unter uns, sein ewiges Leben dar; er sprach mit einer Kraft, einer Liebe, einem Glanze, die vielleicht nie übertroffen wurden. Bei der Weiterführung seiner Zuhörer in das Innere des Heiligthums erläuterte er die Grundzüge der katholischen Lehre über Gott und sein inneres Leben in der Trinität, die Schöpfung, den Verkehr des Menschen mit Gott, die göttliche Regierung, ihre Gesetze, deren Sanction im ewigen Belohnen und Strafen, und die Krone der Lehre, die Verbindung Gottes mit den Menschen und der Menschen mit Gott in der Eucharistie.

Man sieht, mittels einer durchaus eigenartigen Verbindung von Principien und Thatsachen war Lacordaire zu einem für seine Hörer neuen, mit dem sie durchdringenden socialen Leben recht wohl vereinbaren Plane der apologetischen Predigt gekommen. Er bewies vor Allem die Nothwendigkeit des Glaubens; aber er beugte sich mit sympathischer Hochachtung vor der Vernunft, die, auch eine Tochter Gottes, um so größer dastehe, als sie sich auf ihrem Boden unter der schützenden Hand der unendlichen Vernunft halte. Die von der Freiheit trunkene Menge forderte er heraus mit dem Rufe: „Keinem unter euch steh' ich im Stolz auf sie nach"; erinnerte aber dann an die ächte Freiheit, die Tochter des Evangeliums, den Täufling der Kirche und den Schützling Gottes. Sprach er von Ereignissen der Kirche und des Vaterlandes, so sprach er so ergreifend, so schön, daß Alle sagten: „Wahrlich, dieser Glaube reinigt und verklärt Alles." Die Berichte über die unmittelbaren Wirkungen der Conferenzen sind so staunenswerth, daß man kaum bei der damaligen Lage daran glauben kann. Allein wenn man liest, wie das „entchristlichte" Frankreich, die Söhne Voltaire's neben unversöhnlichen Jacobinern der Revolution und Soldaten des ersten Kaiserreiches, Ungläubigen und Rationalisten, wie jene Schaar Saint-Simonisten, bei der Auflösung ihrer Schule enttäuscht, hier ihr neues Credo suchten — dann wird man eine ganz unerhörte Wirkung der christlichen Predigt zugeben müssen. Ozanam schätzt die anfänglichen Zuhörer auf 6000.

Die „neue" Predigt dauerte mit zweimaliger Unterbrechung zehn Jahre. Nach den ersten zwei Jahren (1836) erklärte Lacordaire dem Erzbischofe, er unterbreche die Conferenzen behufs tieferer Studien und um seinem innerlichsten Verlangen nach Sammlung und stiller Zurückgezogenheit im Gebete zu genügen, „seine Seele vor Gott zu regeln". Kaum war er in Rom, als Lamennais in dem Buche Les affaires de Rome auf's Neue alle Angriffe gegen den apostolischen Stuhl und dessen Entscheidung in Sachen des Avenir erneuerte. Lacordaire antwortete alsbald mit der Lettre sur le Saint-Siège, dem stilistisch wie inhaltlich vielleicht schönsten Worte der Neuzeit über die providentielle Mission Roms und die unlösbare Verkettung seiner glorreichen Schicksale mit denen der Seelen der ganzen Welt. Mit größerer Erbitterung als je erhoben sich indessen gegen ihn die Alt- und Neu-Gallicaner, und in ihrer die Regierung gegen die Kirche aufstachelnden Agitation schien Lamennais' Diatribe neue Siege feiern zu sollen. Auf Lacordaire's Gemüth machte dieß trotz der offenen Billigung seines Verhaltens durch den Papst tiefen Eindruck. Es schien ihm, als fordere Gott von ihm ein größeres Opfer. Als solches erschien ihm der Eintritt in den Orden des hl. Dominicus und dessen Zurückführung nach Frankreich zum Zweck der Wiederversöhnung seines Vaterlandes mit Gott. Aber je klarer ihm hier der Ruf Gottes schien, desto unübersteigbarer stellten sich ihm Hindernisse in den Weg: seine Liebe zur Unabhängigkeit, der Gedanke an Armut und Verlassenheit, die feindliche Revolutionsgesetzgebung und die entchristlichte öffentliche Meinung. Der Kampf in ihm dauerte lange und erschütterte sein ganzes Wesen. Vor den seinem Geiste stets vorschwebenden Schwierigkeiten „fiel seine Seele unter ihn, wie ein Reiter unter sein Pferd. Indessen die Gnade war stärker; sein Entschluß reifte; das Opfer war blutig" (Lettre à Mad. Swetchine). Am 1. Januar 1838 war die Lettre sur le Saint-Siège erschienen; die Verhandlungen über ihre Publication hatten zum Bruche mit Mfgr. de Quélen geführt. Lacordaire hatte mit größerem Zulauf als je die Fastenstation in der Cathedrale zu Metz gehalten und dann sich zur definitiven Entscheidung über sein Ordensleben zu Dom Guéranger, dem Abte von Solesmes, begeben. Den Monat September brachte er in Rom mit der Regelung seines dort vom Papste wie vom Ordensgenerale gutgeheißenen Entschlusses zu, kehrte dann nach Frankreich zurück und setzte kühn „sein Land" in dem am 3. März 1839 erscheinenden Mémoire pour le rétablissement des Frères Prêcheurs en France zum einflußreichsten Vertheidiger seiner Absicht ein. In dem Mémoire verlangt Lacordaire ebenso vorsichtig zurückhaltend wie entschieden freimüthig, nach Darlegung seiner Absichten, seiner Beweggründe, der Rechtstitel des Ordens des hl. Dominicus auf das französische Bürgerrecht, sein Recht, in Frankreich frei als Armer Jesu Christi zu leben und seinen Mitbürgern zu dienen.

Am 25. März 1839 traf er mit zwei Gefährten in Rom ein, empfing am 9. April im Minervakloster aus den Händen des Generals das Ordenskleid und reiste am folgenden Tage zum Antritt des Noviciates nach La Quercia bei Viterbo. Dort gab Lacordaire ein Beispiel der Demuth, Milde, Liebe und eines Bußgeistes, der Alle ergriff. Wenn man wissen will, was ihn damals bewegte, muß man das von ihm in La Quercia entworfene Leben

des hl. Dominicus lesen. Am 12. April 1840 legte er die Gelübde ab, und am 15. Mai zog er nach S. Sabina mit einer kleinen Novizenschaar, welcher er am 16., in der Zelle des hl. Dominicus, während der heiligen Messe seinen Plan und ihren Beruf in wahrhaft erschütternder Weise darlegte. Neben dem Studium des hl. Thomas, „aus dessen tiefen Wassern er zu spät getrunken" zu haben klagte, galt seine freie Zeit der Vollendung der Vie de Saint Dominique, auf die man, ähnlich wie auf die Sainte Elisabeth von Montalembert, jene Umgestaltung der Hagiographie zurückführen muß, welche mit der rationalistischen Behandlung der Heiligenlegenden gebrochen hat. Das Buch erschien im December 1840, und bald darauf reiste Lacordaire im Dominicanerhabit nach Frankreich ab, wo man seit 50 Jahren dieses Kleid nicht mehr gesehen, und erschien mit Zustimmung des neuen Erzbischofs Affre (Msgr. de Quélen war am 30. August 1839 gestorben) als Dominicaner auf der Kanzel von Notre-Dame. Am 14. Februar 1841 hielt er dort die vielerwähnte Rede: La vocation religieuse de la nation française, in welcher er „mit der Popularität seiner Ideen die Kühnheit seiner Gegenwart deckte". Am 7. April kehrte er mit zehn neuen Novizen nach Rom zurück. Hier hatte er eben in San Clemente das französische Noviciat eingerichtet, als ihm am 27. April von höchster Stelle aufgegeben wurde, sich von den Novizen zu trennen. Die eine Hälfte derselben zog nach La Quercia, die andere nach Bosco (Piemont), während er allein in San Clemente bleiben sollte. Man weiß nicht, was die Ursache war, daß der Cardinal Lambruschini auf dieser Trennung bestand, und daß der Ordensgeneral Lacordaire jeden leitenden Einfluß auf seine Gefährten entzog. Lacordaire beugte sich in strengem Gehorsam. Während in Frankreich im Mai d. J. auf den neuen Klostersturm in der Kammer hin Montalembert wie andere Freunde die Aufschiebung der von Lacordaire geplanten Klostergründungen verlangten, während auf die Nachricht der Herüberkunft Lacordaire's nach Bordeaux die Deputirten der Gironde vom Minister die Unterdrückung der angekündigten Predigten verlangten, reiste Lacordaire am 16. September 1841 von Rom nach La Quercia, dann nach Bosco und erklärte hier, die Inangriffnahme des Oeuvre Dominicaine stehe bevor. Als er am 28. November in Bordeaux predigte, zeigte sich eine solche Begeisterung namentlich von Seiten der Studirenden und ihrer Lehrer, daß er schon am folgenden Sonntag im Dominicanerhabit auf der Kanzel erschien und in vier Monaten (bis 28. März 1842) unter steigender Theilnahme sein Werk zu Ende führen konnte. In Bordeaux war es, wo er August Nicolas öffentlich zur Herausgabe seiner „Studien über das Christenthum" aufforderte. Nach vorübergehendem Aufenthalte in Tours und Paris kehrte er Ende April nach Italien zurück, erkrankte indeß und mußte sechs Monate in Bosco bleiben. In den Fasten predigte er zu Nancy mit demselben Erfolge wie immer und gründete dort am 4. Juni 1843 das erste Haus seines Ordens.

Heftiger als je war der Schulkampf entbrannt; die Nichterfüllung der in der Charte verheißenen Unterrichtsfreiheit und die Vertheidigung des staatlichen Universitätsmonopols hatte den Episcopat unter Führung Msgr. Affre's an die Spitze der Bewegung gebracht, und Affre wünschte P. Lacordaire um jeden Preis wieder nach Paris, wo in Notre-Dame P. de Ravignan S. J. seit sieben Jahren das von Lacordaire begründete Werk glorreich fortsetzte. Jetzt weigerte sich letzterer nicht mehr, am Mittelpunkte des Krieges gegen die Kirche zu erscheinen; das persönliche Eingreifen Louis Philipps zur Verhinderung der „Mönchspredigt", für deren Schutz er keine Soldaten habe, hinderte nicht, daß Lacordaire am 3. December 1843 auf der Kanzel vor einer unermeßlichen Zuhörerschaar im Dominicanergewande, den Mantel der Canonici darüber, erschien. Mit dem dritten Satze war die Schlacht gewonnen; zwei Monate, jeden Sonntag mit steigendem Erfolge, setzte sich sein Triumph fort; es sei der gefahrvollste und entscheidendste seiner Feldzüge gewesen, gestand später Lacordaire. Während der fünf folgenden Jahre setzte er die Adventspredigten fort, vollendete die Auseinandersetzung der katholischen Glaubenslehren und begann im folgenden Jahre die Veröffentlichung von 73 Conferenzreden. Die Fastenstation dieses Jahres hielt er zu Grenoble. Nach ihrer Beendigung gründete er die zweite Niederlassung der Dominicaner in Chalais, unfern der großen Karthause, und eröffnete 1845 mitten unter dem Tumulte der von der Kammer verfügten Zerstreuung der Jesuiten das dritte Kloster seines Ordens zu Paris (Rue Honoré-Chevalier), wo im Beisein von P. Ravignan und Dom Guéranger zum ersten Mal wieder seit langer Zeit das Fest des hl. Dominicus begangen wurde. In den Fasten predigte er zu Straßburg. Im Kloster zu Chalais, wohin er sich zurückgezogen hatte, erfuhr er die Wahl Pius' IX. (16. Juni) und gab (in einem Briefe vom 26. Juni an Madame Swetchine) seinen Befürchtungen über die sich anbahnende Lage der Kirche einen Ausdruck, der fortan in allen seinen Aeußerungen über Italien (s. unten) wiederkehrt. In der Adventsstation zu Paris (29. November) sollte er den höchsten irdischen Triumph seines Wortes in den acht Conferenzen über Jesus Christus feiern; sie waren nach Montalemberts Urtheil der Höhepunkt der christlichen Redekunst in moderner Zeit. Die Fastenpredigten zu Lüttich 1847 und die während derselben auf den General Drouot gehaltene Leichenrede brachten ihm von Seiten der Lütticher Universität die höchsten akademischen Ehren. Er besuchte dann Löwen, trat im September behufs Ordnung der Ordensangelegenheiten seine sechste Romreise an, predigte vom 7. November 1847 bis 2. Januar 1848 in Toulon, hierauf in Marseille mit solchem Erfolge, daß letztere Stadt ihn vier Monate später in die constituirende Versammlung schickte.

Mſgr. Affre hatte Lacordaire für die Faſtenſtation 1848 nach Paris berufen. Am 16. Januar hatte Montalembert ſeine Rede über die italieniſche und die Schweizer Frage unter Zuſtimmung Lacordaire's gehalten; am 10. Februar hatte letzterer in Notre-Dame die Leichenrede auf O'Connell geſprochen; am 24. Februar Abends war der Thron Louis Philipps durch die Entfeſſelung derſelben Volksleidenſchaften geſtürzt, auf die der König mit der Schürung des Parteihaders und der Preisgebung der Rechte der Kirche ſeine Herrſchaft gebaut hatte. Am 27. Februar eröffnete Lacordaire mit ausdrücklicher Zuſtimmung der proviſoriſchen Regierung inmitten der von den Männern der blutigen Revolution beſetzten Cathedrale ſeine Conferenzen über das Daſein Gottes, und als er, der die Scenen des Juli 1830 in demſelben Paris geſehen, auf die feierliche Uebertragung des von einem Tuilerienthore weggenommenen Kreuzes durch die revolutionäre Menge nach St. Roch anſpielte, erhob ſich ein Beifallrufen, welches er energiſch unterdrücken mußte. Er unterſchätzte die Revolution; er hielt ſie für eine politiſche, und ſie war eine ſociale. Er glaubte, ſeinerſeits den anarchiſchen Ideen, welche in den Volksklaſſen ſich ausbreiteten, auf Erſuchen der hervorragendſten Katholiken entgegentreten zu ſollen und nahm die ihm angetragene Redaction der Ère nouvelle an, um der Kirche und dem Lande zu dienen. Sein Erſcheinen in dem Club Union, ſeine Betheiligung an den Verfaſſungskämpfen, die Annahme des Mandates für Marſeille auf die Autoriſation des Ordensgenerals hin, ſein Erſcheinen im Ordenskleide bei Proclamirung der Republik auf dem Balcon des Palais Bourbon und ſeine enthuſiaſtiſche Begrüßung durch das Volk und die Nationalgarde, die zehntägige Illuſion in der conſtituirenden Verſammlung, wo Lacordaire auf der Linken ſaß und an den Ordnungsſinn und die Geſetzlichkeit der Menge glaubte, der Einbruch der radicalen Clubs (15. Mai) und die Bedrohung der Deputirten, unter denen Lacordaire im weißen Ordenskleide ſaß — alles das wirkte auf ihn wie eine Offenbarung. Am 17. Mai legte er ſein Mandat nieder. Noch kämpfte er gegen die überhandnehmenden democratiſchen Tendenzen in der Ère nouvelle; aber er fühlte ſich weit abgedrängt von dem Wege, den er zu gehen ſich entſchloſſen. Am 2. September legte er die Redaction nieder. In den ſchrecklichen Junitagen war er faſt beſtändig in den Bureaux der Ère nouvelle; von hier aus eilte er dem ſterbenden Erzbiſchof zu Hilfe nach den Barrikaden von St. Antoine; von ihm ſind die vielbewunderten Artikel der Ère nouvelle über den Tod des Erzbiſchofs.

Mehr als je wollte Lacordaire nur noch der Mann Gottes und der Kirche ſein. Sobald er konnte, eilte er nach Chalais und Nancy und hielt im Advent zum letzten Mal Predigten in der Provinz, und zwar in der Stadt ſeiner Jugend, in Dijon (3. December 1848 bis 28. Januar 1849). Die Frucht derſelben war das neue Ordenshaus zu Flavigny (8. December 1848), und damit ging die Errichtung einer neuen Provinz ſeines Ordens, der franzöſiſchen, der Vollendung entgegen. Zu Schluß der letzten von ihm in Notre-Dame gehaltenen Faſtenſtation (25. Febr. 1849) errichtete der neue Erzbiſchof Sibour im ehemaligen Carmelitenkloſter und in der durch die entſetzlichen Morde des 2. September 1792 unvergeßlichen Kirche canoniſch das Pariſer Dominicanerkloſter (15. October). Dort hielt Lacordaire vom Advent 1849 bis Faſten 1850 die Sonntagshomilie. Er ſtellte dieſelbe ein, als eine heftige Anklage ſeiner Orthodoxie im Univers, vertreten durch den Abbé Jules Morel, geſtützt auf die Anſchauungen der ſiebenten Conferenz in Notre-Dame über die Coercitivgewalt der Kirche und der Denkſchrift für die Wiederherſtellung des Predigerordens betreffend die Inquiſition, die Oeffentlichkeit in ungewöhnlicher Weiſe zu beſchäftigen anfing. Man warf ihm die Läugnung ſolcher Gewalt auf Grund ſeiner Freiheitsprincipien vor. Als Pius IX. nach Erhebung eines franzöſiſchen Religioſen, P. Jandel, zum Ordensgeneral ſich näher mit der Sache befaßte, eilte Lacordaire nach Rom und überreichte dem Papſte (11. Sept. 1850) eine Denkſchrift über ſein Lehren und Wirken (bei Foisset II, 168 ss.), nach deren Durchſicht der Papſt unterm 14. September auf Vorſchlag des P. Jandel die franzöſiſche Provinz mit dem Range, den Rechten und den Privilegien, welche ſie vor ihrer gewaltſamen Unterdrückung (1790) gehabt, anerkannte und die Erhebung Lacordaire's zum erſten Provinzial guthieß. Nichtsdeſtoweniger beſtand Lacordaire auf einer Prüfung der gegen ihn gerichteten Anklage und reichte durch Vermittlung des Cardinals Orioli am 20. September dem Papſte eine neue Denkſchrift über ſeine Lehre betreffend die Coercitivgewalt der Kirche mit Bezug auf äußere Handlungen, den Urſprung der Souveränität und die zeitliche Gewalt des Papſtes ein. Am 9. März 1851 erſchien er zur Beendigung ſeiner dogmatiſchen Conferenzen zum letzten Mal auf der Notre-Dame-Kanzel, um über die Regierung der Vorſehung in der übernatürlichen Ordnung zu ſprechen. Er war jetzt 49 Jahre alt; ſein Abſchied von dem vor ihm ſitzenden Erzbiſchofe, dem dritten, ſeitdem er zuerſt die Kanzel beſtiegen, und von den Zuhörern, „dem Ruhm ſeines Lebens und ſeiner Krone in der Ewigkeit“ — werden unvergeßlich bleiben.

Sieben Monate ſpäter, 2. December 1851, war die Regierung Frankreichs geändert. Nach der Enttäuſchung des 15. Mai 1848 konnte der Staatsſtreich Louis Napoleons für ihn nur eine noch bitterere Enttäuſchung ſein. Er ſtand einer Gewalt gegenüber, der er nach ſeiner Denk- und Anſchauungsweiſe widerſprechen mußte. Durfte er das Werk ſeines Lebens, die leicht gefährdete Exiſtenz der neuen Ordensprovinz, auf's Spiel ſetzen, zumal ein Theil der Katholiken andere Wege ging, als ihm lieb war? Durfte er ſich noch der Ge-

fahr aussetzen, den übernatürlichen Charakter der christlichen Predigt durch eine Unvorsichtigkeit bei der Improvisation bloßzustellen? Am 24. Februar 1852 sollte die neue Fastenstation in Notre-Dame eröffnet werden. Ende Januar verließ Lacordaire Paris mit dem Auftrage des Generals, die Ordenshäuser Belgiens, Hollands und England-Irlands zu visitiren. Schon am 24. März war er wieder in Flavigny. Der Schmerz um die Schicksale seines Landes hätten ihn in Paris nicht ruhen lassen. Auf dringendes Ersuchen des Erzbischofs, die Conferenzen wieder aufzunehmen, antwortete er ablehnend; auf weiteres Ersuchen, für „das Werk der christlichen Schulen" wenigstens eine Predigt zu halten, sagte er zu, und am 10. Februar 1853, also zwei Monate nach der Proclamirung des Kaiserreichs, erschien er auf der Kanzel zu St. Roch, und alles, was er dort über die Männlichkeit des Charakters als die Vollendung des Christen sprach, wurde als maßlos kühne Anspielung auf die niedrigen Charaktere ausgegeben, welche nun regierten. Von nun an stellte er jeder Einladung zur Predigt in Paris eine unbeugsame Weigerung entgegen. Nach Flavigny zurückgekehrt, hielt er dort das erste Provinzialcapitel und legte den Grund zur Stiftung des dritten lehrenden Ordens vom hl. Dominicus. Dann schrieb er dort zwei seiner vollendetsten Werke nieder: die am 7. Juli 1853 in Mattaincourt (Vogesen) auf den seligen Fourier und die am 18. Juli 1852 in Toulouse auf den hl. Thomas von Aquin gehaltenen Lobreden. Letztere hatten solchen Erfolg, daß die unterm 9. August 1853 vom Ordensrathe beschlossene Wiedererrichtung eines Conventes an der Wiege des Ordens und beim Grabe des hl. Thomas von Lacordaire schon am 30. December als vollendet bezeichnet werden konnte. Wenige Tage nachher, am 8. Januar 1854, eröffnete Lacordaire in der Freude seines Herzens in der Cathedrale die für Paris aufgegebenen Conferenzen, welche von nun an die christliche Moral behandeln sollten und seinem Plane nach auf 6—7 Jahre berechnet waren. In sechs Conferenzen sprach er über das Geheimniß des Lebens, das sittliche Leben und seine Verklärung im übernatürlichen Leben. „Kaum zweimal in meinem ganzen Leben", schrieb Lacordaire an Madame Swetchine, „habe ich nachdrücklicher sprechen können." Gegen Ende der Conferenzen klagte P. Lacordaire, seine Stimme halte unter der Anstrengung des Wortes nicht mehr aus. Im folgenden Jahre mußte er die Conferenzen für immer aufgeben. Am 15. September, am Ende seines ersten Provinzialates, legte er dem versammelten Provinzialcapitel Rechenschaft über seine Thätigkeit ab und erklärte, den Rest seiner Kraft fortan dem Werke der Errichtung des dritten, des Lehrordens vom hl. Dominicus, widmen zu wollen.

Indem er zum Werk seiner ersten Priesterjahre, der religiösen Erziehung der Jugend, zurückkehrte, schien seine Kraft sich nochmals zu verjüngen. Das Gesetz vom 15./27. März 1852 über die Freigebung des Mittelunterrichts hatte durch den Bruch mit dem Monopol der Pariser Universität die Bahn frei gemacht. Die Vorsteher eines geistlichen Lehrinstituts zu Oullins bei Lyon boten P. Lacordaire ihr Haus an, und am 1. October 1852 eröffnete er in Flavigny das Noviciat der „Miliz Jesu Christi". In sechs Monaten stellte er die Verfassung der Tertiarier vom Lehrorden auf Grund der Regel des hl. Augustinus wie alle Dominicanereinrichtungen fest und ließ die Regel nach ihrer provisorischen Annahme (October 1853) auf zehn Jahre vom Generalcapitel bestätigen (1858); definitiv wurde sie seit dem 11. Juni 1868. Zu gleicher Zeit war aus den Klöstern der Dominicanerinnen der dritte Orden der Lehrschwestern unter Leitung von P. Hue erstanden. Dieser eröffnete ein provisorisches Haus in Nancy und errichtete dann 1859 in Paris (Neuilly-sur-Seine), 1868 in Epernay große Erziehungsanstalten. P. Lacordaire selbst nahm mit den ersten Tertiariern am 17. August 1853 von Oullins Besitz. Ein weiterer Versuch, mit diesen Lehrkräften auch die Leitung von Diöcesananstalten zu übernehmen, scheiterte. Lacordaire berief die Tertiarier bald aus dem kleinen Seminar von Bourges ab. Fortan galt sein Arbeiten nur noch den Dominicaneranstalten, vor Allem dem berühmten Benedictiner-, später Oratorianer-Studienhause zu Sorèze (Diöcese Alby), welches ihm während der letzten Conferenzen zu Toulouse war angeboten worden. Er übernahm die Leitung am 8. August 1854 und beschloß, hier die Musteranstalt für den Lehrorden der Tertiarier nach allen Seiten hin auszubilden. Zu dem Zweck war unterm 15. September 1854 der Lehrorden selbständig in seiner Verwaltung erklärt und P. Lacordaire als Generalvicar neben P. Chocarne, seinem spätern Biographen, als Socius ernannt worden. Es ist ein fast unbekanntes und doch wahrhaft großes Werk, welches P. Lacordaire hier als Lehrer und Erzieher schuf. Die von ihm (unterm 8. August 1854) bekannt gegebene Studienordnung (bei Foisset II, 270 ss.) stellt die Religion und die altclassischen Studien als die Grundlage des Unterrichts, in dritter Linie erst die Naturwissenschaften und die freien Künste hin; es ist hier nicht der Ort, alle die von wahrhaft großem pädagogischen Tiefblick geschaffenen Einrichtungen von Sorèze auf der dreifachen Grundlage der Zucht, der Arbeit und der Sittlichkeit zu besprechen. Besondere Beachtung verdienen der Religionsunterricht und die religiösen Uebungen, deren Leitung er selbst sich vorbehalten hatte, und als deren Erstlingsfrucht bald nach der siebenten Centenarfeier des Instituts von Sorèze 1857 die einzigen Lettres à un jeune homme sur la vie chrétienne anzusehen sind. Sie erschienen bald nachher in der von ihm mitbegründeten Zeitschrift Correspondant. Vier Jahre hatte die Last des Lehrordens auf ihm geruht, mit Beginn des Schuljahres

1858 legte er außer der religiösen Leitung von Sorèze seine Aemter nieder. Sein Gesundheitszustand zwang ihn dazu. Schwere Prüfungen hatten das Ihrige dazu beigetragen. Am 27. Februar 1854 war Lamennais gestorben in einer Weise, welche Lacordaire nie vergessen konnte. Am 10. September 1857 war auch Madame Swetchine verschieden, die einen seltenen Einfluß auf ihn geübt. Ihr Tod fiel mitten in die bis auf ihren Höhepunkt gesteigerten Streitigkeiten in der französischen Provinz zwischen den Anhängern der stricten Observanz und der gemilderten Uebung, welche Lacordaire angeführt hatte. Dieselben endeten in der Errichtung eines Conventes strenger, dem Ordensgenerale direct unterstehenden Observanz zu Toulouse und seiner Abzweigung von den Klöstern der gemilderten Observanz unter dem zweiten Provinzialate Lacordaire's seit September 1858 (Capitel von Flavigny).

Sieben Jahre hatte Lacordaire sein Glück in der Umbildung von Sorèze gesucht und in den herrlichsten Früchten gefunden, als ihn die mit der bekannten Ansprache Napoleons III. an den österreichischen Botschafter v. Hübner (1. Januar 1859) beginnende italienische Bewegung auf's Neue an die große Oeffentlichkeit brachte, zuerst in den Briefen an Eugène Rendu April 1859 (bei Foisset II, 367 s.). Lacordaire sah in dem heftiger und heftiger entbrennenden Kampf Anfangs nur eine Bewegung zu Gunsten der italienischen Unabhängigkeit, mit der er trotz der leidenschaftlichsten Verdächtigungen sympathisirte. Als aber die tiefsten Ziele der napoleonischen Politik in den Angriffen auf den Kirchenstaat zu Tage traten, schrieb er die vielbesprochene Schrift De la liberté de l'Eglise et de l'Italie, in welcher er gegen die „sacrilegische Invasion" protestirte und in bewundernswerther Sprache die Rechtmäßigkeit der weltlichen Papstgewalt, ihre Nothwendigkeit als Garantie für die geistliche Gewalt der Kirche und die Freiheit der Welt vertheidigte und zum Schluß den Italienern zurief: „Vergeßt es nie, Gott hat Rom für seine Kirche geschaffen, ihr habt also fortan gegen euch einen ewigen Rathschluß Gottes; ihr werdet es erfahren, daran zweifelt nicht!"

Drei Wochen vorher, am 2. Februar 1860, hatte die französische Akademie ihn auf Antrag V. Cousin's als Nachfolger Alexis de Tocqueville's gewählt; nur die dringendsten Vorstellungen seiner Freunde, die der Religion in seiner Person dargebrachte Huldigung, der an höchster Stelle in der literarisch-französischen Welt errungene Sieg über die Voltairianer — Sainte-Beuve war sein Hauptgegner — und die feierliche Anerkennung des Ordenskleides bewogen ihn zur Annahme. Am 24. Januar 1861 führten ihn Montalembert und Berruyer ein; der bedeutendste Vertreter des französischen Protestantismus, Guizot, begrüßte ihn, und er hielt jene vielangefeindete Rede über die amerikanischen Forschungen de Tocqueville's, welche ihm — es war seine letzte öffentliche Rede — den Ruf des „unbußfertigen Liberalen" verschaffte. Er sollte seinen Platz in der Akademie nicht mehr einnehmen: ein von den Aerzten nicht erkanntes Uebel, eine allgemeine Schwächung seines Organismus, kam nach der letzten Anstrengung zum Ausbruche. Die erschöpfende Thätigkeit seines zweiten Provinzialates, von dem nun fast vier Jahre abgelaufen, die Leitung von Sorèze, das Generalvicariat des Lehrordens, die in der innern Krise so schwierige Leitung des großen Ordens beugten ihn, und doch ließen die wichtigsten Interessen ihn nicht ruhen. Beim Antritte des zweiten Provinzialates hatte er sich eine dreifache Aufgabe gestellt: die Befestigung und Hebung der französischen Provinz, die Gründung eines großen Studienhauses und die eines Profeßhauses zu Dijon. Der in Bezug auf letzteres gefaßte Beschluß des Provinzialrathes verwirklichte sich zuerst; am Rosenkranzsonntage 7. October 1860 führte er die Professen in Dijon ein. Die Gründung des Studienhauses, des schönstgelegenen Hauses der Ordensprovinz, zu St. Maximin am Fuße von Sainte-Baume in der Provence war am 27. September 1859 vollendet. Die Nähe des berühmten Wallfahrtsortes zur hl. Maria Magdalena erweckte in Lacordaire den Wunsch, die Wallfahrt zu den Sanctuarien der Provence wieder zu beleben. Zu diesem Zwecke gab er Ende Februar 1860 seine Schrift Sainte Marie-Madeleine heraus. Fast zu gleicher Zeit veröffentlichte er einen „Brief über die römische Frage", eine Schrift, welche alsbald wegen ihrer „Humanisirung der erhabensten christlichen Ideen" angegriffen wurde. Die Fastenpredigten für die Zöglinge in Sorèze kosteten ihn die letzte Kraft. Weder ein Badeaufenthalt in Rennes-les-Bains, noch die Erleichterung seiner Arbeiten durch einen Ordenssecretär, noch die Zuratheziehung der bedeutendsten Aerzte führte zu einer Besserung. Am 27. August 1861 reichte er seine Entlassung als Provinzial ein; auf sein Lager hingestreckt, dictirte er 20. September bis 24. October die Notice sur le rétablissement des Frères Prêcheurs. Auch zu ihrer Vollendung reichte seine Kraft nicht mehr. Still auf seinem Schmerzenslager, trat er, nachdem er nochmals in einem Briefe an Guizot, der ihm seine Schrift L'Église et la Société chrétienne en 1861 gesandt, seine Ansichten über die römische Frage scharf betont, in langen, langen Todeskampf. Die Lesungen der von ihm bezeichneten Abschnitte der heiligen Schrift, besonders des Johannesevangeliums, abwechselnd mit der Lectüre von Bossuets Préparation à la mort und dem Acte d'abandon à Dieu und den Gebeten seiner Ordensbrüder, unterbrachen einzig die Stille, in der Lacordaire nach dem Empfange der Sterbesacramente (6. November) und dem Abschied von seinen Schülern und Ordensbrüdern nicht mehr gestört sein wollte. Am Abend des 20. November 1861, nach einer heftigen Krise, erhob er sich von seinem Lager und wollte sprechen; wie erstickt sank er zurück. Mit weit geöffneten Augen, gen Himmel ausgestreckten Arme-

und starker Stimme rief er dann: „Mein Gott, o mein Gott! Oeffne mir! Oeffne mir!“ und nach dem Kreuze greifend, verschied er. — Als am 25. November der Bischof von Carcassonne Mgr. de la Bouillerie ihn inmitten seiner Ordensbrüder zu Grabe geleitete, rief eine Albigenserin laut: Abion un rey, l'aben perdut!

P. Lacordaire's Ruhm ist zu seinen Lebzeiten ein seltener, hoher geblieben inmitten der heftigsten, über sein Grab hinausreichenden Angriffe. Heute, wo diese Angriffe verstummen, tritt uns sein Andenken reiner, unumwölkter entgegen; nur in Einem Punkte ist die Kritik nicht verstummt, in der Anklage wegen naturalistischer Anschauungen. Gewiß hat der Mann, welcher die christliche Beredsamkeit auf eine fast unerreichte Höhe trug, seine Fehler, seine Schwächen, seine Irrungen und Irrthümer. Daß unsere Zeit politische, sociale und religiöse Probleme, in welchen Lacordaire irrte, anders ansieht und beurtheilt, liegt in den Erfahrungen der Zeit, in den Fortschritten der theologischen Wissenschaften, vor Allem in den unablässigen Bemühungen des kirchlichen Lehramtes. Das politische Ideal Lacordaire's ist eine Chimäre geworden, sein oft naives Urtheil über Personen und Dinge erklärt sich aus den Vorurtheilen seiner Erziehung und Umgebung, aus der Geradheit und Güte seines Herzens, seiner arglosen, aber zu hochherzigen Illusionen geneigten Einbildungskraft. Was er von griechischer und römischer Freiheit vorträgt, ist ebenso die Frucht des ungeläuterten Classicismus seiner Jugend, wie seine geschichtlichen Reminiscenzen, seine Erinnerungen an Napoleon I. und dergleichen, ein Ergebniß seiner wenig durchgebildeten Geschichtsanschauungen. Wenn wir von den in seinen politischen Schriften, zumal in den Artikeln des Avenir und der Ère nouvelle immer wiederkehrenden Illusionen und Irrthümern hier absehen, so geschieht dieß, weil diese secundären Arbeiten in der von ihm selbst vorgenommenen Revision seiner Werke, die allein als der letzte und authentische Ausdruck seines Geistes anzusehen sind, weggelassen wurden. Auch in den ausgewählten Werken finden sich Tendenzen und Darlegungen, welche man nicht theilen kann; aber was die Grundlinien seiner theologischen Lehren anlangt, so sind dieselben von vollendeter Orthodoxie, und den Vorwurf des Naturalismus muß man von ihm zurückweisen.

Man hat bei der Beurtheilung Lacordaire's den Mann der großen Oeffentlichkeit und den Mann des stillen Priester- und Ordenslebens nicht zu unterscheiden verstanden. Was P. Chocarne über das Ringen Lacordaire's nach der christlichen Vollkommenheit mittheilt, ist so erschütternd, so übernatürlich, daß man an den Naturalismus, der seinen falschen Nachahmern mit Recht zur Last gelegt wird, bei ihm nicht denken darf. Der Gedanke an die ewigen Dinge und an die sociale Wiedergeburt seines Landes, seine Begeisterung für Christi und der Kirche Verherrlichung erfüllen beständig und so vollständig seine Seele, daß man seine Redegewalt nur als eine Wirkung übernatürlicher Kräfte auf seine Seele fassen kann. Schon Foisset glaubte schreiben zu müssen: „Lacordaire war nicht Theologe genug; seinen Studien fehlte die Leitung, und es fehlte ihm die Zeit, aus seinem (theologischen) Wissen die Synthese zu machen.“ Allein die lange Einsamkeit, zu welcher ihn 1836 die Vorwürfe der alten gallicanischen Schule bewogen, hatte er vornehmlich dem Studium des Petavius gewidmet. Konnte er besser in den Geist der Patristik und der Scholastik sich vertiefen, als mit diesem Führer? Will man ihm die Zier der specifisch theologischen Gelehrsamkeit streitig machen, so mag man ihm das theologische Wissen, d. h. die klare, geordnete und vollständige Beherrschung der Dogmen, absprechen. Wenn aber Metaphysiker um die Geheimnißlehren des Glaubens ihre Systeme bauten und Lacordaire für seine Predigt an ihnen vorüberging, so that er Recht daran. Schul- und Systemfragen sind auch nicht der wichtigste Theil der Theologie. Wenn er in der Ordnung seiner apologetischen Predigten abweichend von der hergebrachten Ordnung alsbald von der Kirche ausging, so dürfte der hieraus entlehnte Vorwurf weder mit der Entscheidung des vaticanischen Concils in der ersten dogmatischen Constitution „vom Glauben“ alin. 5 (Ausg. von Schneemann 1871, S. 15), noch mit den Worten des hl. Augustinus (Serm. 238, in dieb. Pasch. 9, 3) stimmen: Videmus ecclesiam, credamus in Christum, quem non videmus; et tenentes, quod videmus, perveniemus ad eum, quem nondum videmus. Der weitere Vorwurf, Lacordaire habe die Moral vernachlässigt, trifft für seine früheren Conferenzen — man lese nur die von 1844 über die dem Katholicismus ausschließlich eigenen Tugenden — nicht zu; für seine Toulouser Conferenzen von 1856 ist er geradezu unstatthaft. Oder war es Schuld Lacordaire's, daß er sie abbrechen mußte? Endlich soll die oratorische Methode den übernatürlichen Charakter der Predigt beeinträchtigt haben. Lacordaire benutzt die für die Predigt traditionelle Methode der Deduction, d. h. die Ableitung der Beweise und Lehrentwicklung aus der feststehenden Definition, für seine christlichen Zuhörer durchweg; wenn er, um die ungläubigen Hörer zu gewinnen, damit in der weitgehendsten Weise die inductive oder besser inquisitive Methode, d. h. die Heranziehung der Beweise aus der Vernunft, der Geschichte, der politischen Oeconomie, der Philosophie, also Beweise der natürlichen Ordnung verbindet, so bleibt sein Ziel doch das nämliche, und wer wollte ihm hieraus den Vorwurf naturalistischer Schwächung der katholischen Lehre herleiten? Wenn seine Nachahmer hierin unverantwortlich schwer fehlen, so gibt das kein Recht, ihm den gleichen Vorwurf zuzumessen. Die kirchliche Theologie bildet für Lacordaire's Predigt in allen ihren Grundlinien und zu allen Zeiten derselben das Grundelement, und aus

diesem Gesichtspunkte wird seine apologetische Conferenzrede in der Geschichte der Homiletik stets eine hohe Bedeutung behalten.

Literatur. Die oben erwähnte revidirte Ausgabe der Schriften Lacordaire's ist die bei Poussielgue Frères, Paris 1873 ss., öfter in der Bibliothèque Dominicaine erschienene in 9 vols. unter dem Titel Oeuvres du R. P. H.-D. Lacordaire des Frères Prêcheurs, Membre de l'Académie française. Sie enthält sämmtliche oben angezeigte Schriften; seine Conferenzen füllen 5 vols. (II—VI). Band I enthält die Vie de Saint Dominique, Band VII außer den Considérations sur le système philosophique de M. de Lamennais eine Reihe von philosophischen Aufsätzen und Schulreden und die Schrift De la liberté de l'Italie et de l'Eglise, Band VIII den Nachruf auf Montalembert, die Leichenreden auf den sel. Fourier, Msgr. de Forbin-Janson, den General Drouot und O'Connell, eine Notiz über Fréderic Ozanam, die Rede bei Uebertragung des Hauptes des hl. Thomas von Aquin und die Rede bei Aufnahme in die Akademie; der Band IX Mélanges und Lettre sur le Saint-Siège, Mémoire pour le rétablissement des Frères Prêcheurs en France, die Rede über den Beruf der französischen Nation, die drei Briefe über das christliche Leben und die Schrift über Maria Magdalena. Außerdem wurden bis jetzt veröffentlicht 3 Bde. Sermons, Allocutions et Instructions, Paris 1884 ss.; Lettres inédites du Rev. P. L., Paris 1881. Die mit Frau Swetchine gewechselten, höchst wichtigen Briefe finden sich in Falloux's Biographie Madame Swetchine, sa vie et ses oeuvres (5. Aufl.), Paris 1861. Neben der schon erwähnten Biographie von Foisset ist auf die des P. Chocarne, Le R. P. Lacordaire, sa vie intime et religieuse, 2 vols., Paris 1882 (5. Ausg.), sowie desselben Pensées choisies du R. P. Lacordaire, 2 vols. (3 Ausg. das.), hinzuweisen und neben den kleineren Arbeiten von Lorain, Montalembert, de Falloux, de Riancey, Abbé Pereyve, Villard auf das leider nicht immer zuverlässige Buch von Ricard (Paris 1883, 2. Aufl.) und die zur Charakteristik wichtigere Schrift von Auguste Nicolas, Le R. P. Lacordaire et le Libéralisme, Toulouse 1886. Von deutschen Uebersetzungen sind zu nennen: Das Leben des hl. Dominicus, Landshut 1841, Regensb. 1871; Die hl. Maria Magdalena, Regensb. 1861, Trier 1862; Die geistlichen Orden und unsere Zeit, Augsb. 1839; Die Kanzelvorträge in der Notre-Dame-Kirche, von Lutz, 4 Bde., Tübingen 1846—1852; desgl. von Smets und Schröteler, 3 Bde., Neuß 1846—1850; Die Conferenzen in St. Paul zu Lüttich, von Beißel, Aachen 1847; Das Testament L.'s, von Jocham, Freib. 1872. (Vgl. noch M. Bleibtreu, L.'s Leben u. Wirken, Freib. 1873, und die Liter. der Artt. La Mennais u. Montalembert.) [Weinand.]

Lacroix, Claudius, S. J., berühmter Moraltheolog (Probabilist), wurde 1652 zu Dahlem im ehemaligen Herzogthum Limburg geboren, studirte am Jesuitengymnasium Trium coronatorum zu Köln und ward 1673 durch P. Ignaz Wassenhoven S. J. zum Magister der Philosophie creirt. Noch in demselben Jahre trat Lacroix zu Trier in das Noviciat der niederrheinischen Ordensprovinz der Gesellschaft Jesu. Nach beendeter Probezeit docirte der 22jährige Scholastiker in den Collegien zu Jülich und Münster in Westfalen die schönen Wissenschaften. Mit großem Erfolg widmete er sich hierauf den theologischen Studien, empfing 1684 die heilige Priesterweihe und legte 1687 die Profeßgelübde ab. Sofort wurde der talentvolle Pater zum Professor der aristotelischen Philosophie an der Kölner Universität ernannt, aber bereits nach dreijähriger Lehrthätigkeit in Köln auf den Lehrstuhl der Moraltheologie zu Münster in Westfalen befördert. Von hier kam er bald wieder nach Köln zurück, um daselbst vor einer zahlreichen Zuhörerschaft dasselbe Lehrfach bis zu seinem Tode wahrzunehmen. Im J. 1698 erhielt Lacroix von der Universität Köln den theologischen Doctorhut. Er starb 52 Jahre alt am 2. Juni 1714 in Köln. Hartzheim (Bibliotheca Coloniensis 61) rühmt an Lacroix reiches Gedächtniß, klaren und scharfen Verstand, nicht minder Tugend und Frömmigkeit. Das umfangreiche Werk, durch welches Lacroix seinen Ruhm als Moraltheolog begründet hat, und über welches der hl. Alfons von Liguori wie Papst Benedict XIV. sich anerkennend aussprechen, ist die bekannte Theologia moralis antehac ex probatis auctoribus breviter concinnata a R. P. Busembaum Societatis Jesu, SS. Theologiae Licentiato; nunc pluribus partibus aucta a R. P. Claudio Lacroix ejusd. Societatis Jesu, SS. Theologiae in Universitate Coloniensi Doctore et Professore publico. Das Werk ist ein Commentar zu dem Texte von Busembaums Moraltheologie. De Backer zählt 25 verschiedene Ausgaben desselben auf (Bibliothèque des écrivains de la Compagnie de Jésus, 2e éd., II, 568—572). [G. Fell S. J.]

Lactantius, lateinischer Kirchenschriftsteller zu Beginn des 4. Jahrhunderts. 1. Sein Leben. Sein voller Name lautete wahrscheinlich Lucius Cälius Firmianus Lactantius. Nach Hieronymus (De virr. ill. c. 80 u. Ep. 70 ad Magnum, c. 5, Migne, PP. lat. XXIII, 687 u. XXII, 668) war er ein Schüler des Rhetors Arnobius (s. d. Art.) zu Sicca in Numidien. Vermuthlich stammte er auch selbst aus Afrika, nicht, wie aus verschiedenen Gründen mehrfach angenommen wurde, aus Italien. Durch Diocletian ward er als Lehrer der lateinischen Beredsamkeit aus Afrika in die neue Reichshauptstadt Nikomedien berufen. Hier fand er indessen wenig Schüler (ob graecam videlicet civitatem, Hier. De virr. ill. c. 80) und widmete sich nun der Schriftstellerei. Es fehlte ihm, wie er selbst gesteht (Div. Instit. 3, 13, 12, ed. Brandt), an Begabung und Ausbildung für die

praktiſche Beredſamkeit; dagegen war er früher bereits, wie es wenigſtens ſcheint, mit großem Erfolge, ſchriftſtelleriſch thätig geweſen. Nicht befriedigt von dem Studium der heidniſchen Philoſophie, trat Lactantius noch vor Ausbruch der diocletianiſchen Verfolgung (303) zum Chriſtenthume über, und der Darſtellung und Vertheidigung der wahren Philoſophie, welche das Chriſtenthum ihm bot, blieb für die Folge auch ſeine Feder geweiht. Bald nachher, wohl bei Beginn der Verfolgung, gab er ſeine Profeſſur auf, und von ſeinem fernern Aufenthalte in Nikomedien mag die Angabe bei Hieronymus (Chron. ad a. Abr. 2333 = 317; Eus. Chron. ed. Schoene II, 191) gelten: adeo in hac vita pauper, ut plerumque etiam necessariis indiguerit. Als hochbetagter Greis (extrema senectute) war Lactantius in Gallien Lehrer des Cäſars Criſpus, welchen deſſen Vater Conſtantin d. Gr. (326) umbringen ließ (Hier. De virr. ill. c. 80). Es wird vermuthet, daß Lactantius erſt um 340 zu Trier aus dem Leben geſchieden iſt.

2. Proſaſchriften. Hieronymus (De virr. ill. c. 80) nennt viele von Lactantius verfaßte Werke, welche nicht auf uns gekommen ſind: Habemus ejus Symposium, quod adolescentulus scripsit, Ὁδοιπορικόν de Africa usque Nicomediam, hexametris scriptum versibus, et alium librum qui inscribitur Grammaticus ... et ad Asclepiadem libros duos ... ad Probum epistolarum libros quatuor, ad Severum epistolarum libros duos, ad Demetrianum auditorem suum epistolarum libros duos. Die größere Mehrzahl dieſer Schriften ſtammt ohne Zweifel aus der vorchriſtlichen Lebensperiode des Verfaſſers. Die Briefe an Demetrianus aber behandelten auch Gegenſtände der chriſtlichen Glaubenslehre (ſ. Hier. Ep. 84 ad Pammach. et Oc., c. 7 u. Comm. in Gal. 4, 6; PP. lat. XXII, 748 u. XXVI, 373). Papſt Damaſus (Ep. ad Hieron., PP. lat. XXII, 451) kennt ferner von Lactantius Briefe, welche ſich nur ſelten auf das Gebiet der chriſtlichen Theologie begeben (raro de nostro dogmate disputant) und hauptſächlich profanwiſſenſchaftliche Fragen (Metrik, Geographie, Philoſophie) erörtern. Die uns erhaltenen Schriften hat Lactantius wohl ſämmtlich als Chriſt verfaßt. Die älteſte derſelben wird das Werkchen De opificio Dei ſein, etwa 304 geſchrieben und gleichfalls an den frühern Zuhörer Demetrianus gerichtet. Es iſt eine populäre Anthropologie, welche ſich die Aufgabe ſetzt, den Menſchen als „Werk Gottes“ in der Schönheit und Zweckmäßigkeit ſeiner Bildung zu ſchildern (tentabo, ſagt der Verfaſſer c. 1, corporis et animi ... rationem ... explicare). Die zum Schluſſe (c. 20) angekündigte größere theologiſche Schrift iſt ohne Zweifel in ſeinem Hauptwerke, den Divinarum Institutionum Libri VII, wiederzuerkennen. In den Jahren 307—310 verfaßt, ſoll dieſes Werk in erſter Linie das Chriſtenthum vertheidigen, bezw. ſeine Gegner widerlegen, zugleich aber auch, von der Negation zur Poſition fortſchreitend, „die Subſtanz der ganzen chriſtlichen Lehre“ (doctrinae totius substantiam 5, 4, 3) mittheilen. Es entlehnt deßhalb ſeinen Titel von den umlaufenden Lehrbüchern der Rechtswiſſenſchaft (institutiones civilis juris 1, 1, 12). Die beiden erſten Bücher, De falsa religione und De origine erroris überſchrieben, wenden ſich gegen den heidniſchen Polytheismus; als Urheber „des Irrthums“ werden die unreinen Geiſter bezeichnet. Das dritte Buch, De falsa sapientia, bekämpft die heidniſche Philoſophie. Wie nichtig dieſelbe ſei, erhelle aus dem Widerſpruche der verſchiedenen Philoſophenſchulen unter einander. Es bleibe nichts Anderes übrig, als die Zuflucht zu Gott, dem Geber wahrer Weisheit. Damit iſt das vierte Buch, De vera sapientia et religione, eingeleitet. Weisheit und Religion ſind unzertrennlich mit einander verbunden: Weisheit iſt Erkenntniß Gottes, Religion iſt Verehrung Gottes (4, 4, 2—3). Gott kennen zu lehren, handelt nun Lactantius vom Vater und vom Sohne. Letzterer ſtieg beim Herannahen des Weltendes (adpropinquante saeculi termino) auf die Erde herab, um Gott einen Tempel zu erbauen und die Menſchen in der Gerechtigkeit zu unterweiſen (4, 10, 1). Als Gottesſohn beglaubigen ihn namentlich die Zeugniſſe der Propheten (vgl. 5, 3, 18: Disce igitur ... non idcirco a nobis Deum creditum, quia mirabilia fecit, sed quia vidimus in eo facta esse omnia, quae nobis annuntiata sunt vaticinio prophetarum). Die Gerechtigkeit, zu welcher Chriſtus die Menſchen zurückführen ſollte, bildet den Gegenſtand des fünften Buches: De justitia. Ihre Quelle (caput ejus et origo) iſt die Frömmigkeit (pietas), welche in der Kenntniß Gottes beſteht; ihr eigentliches Weſen (vis omnis ac ratio) aber iſt die Billigkeit (aequitas), welche auf Anerkennung der weſentlichen Gleichheit der Menſchen als Kinder Gottes beruht (5, 14). Eine eingehendere Darlegung der Aufgaben und Pflichten der Gerechtigkeit oder der wahren Gottesverehrung bringt das ſechſte Buch, De vero cultu, und das ſiebente Buch, De vita beata, krönt den Bau durch eine Ausführung über den jenſeitigen Lohn des dieſſeitigen Gottesdienſtes. Lactantius iſt im Abendlande der erſte, welcher es verſuchte, die chriſtliche Weltanſchauung in einem umfaſſenden Syſteme darzuſtellen. Das Hauptgewicht legt er offenbar auf die Sittenlehre, und die beiden der Gerechtigkeit und der wahren Gottesverehrung gewidmeten Bücher zeichnen ſich vor den anderen Büchern aus durch Eigenthümlichkeit der Gedanken und Schönheit des Ausdrucks. Freilich mangelt es auch hier nicht ſelten an Gründlichkeit und Tiefe. Von den Leiſtungen ſeiner Vorgänger macht Lactantius fleißigen Gebrauch (5, 1 werden Minucius Felix, Tertullian und Cyprian kurz charakteriſirt). Cyprians Testimonia gewähren ihm reiche Ausbeute an

Bibelcitaten. Er citirt aber auch sehr häufig classische Schriftsteller, namentlich Cicero und Virgil. Die in den Institutionen 2, 17, 5 bereits angekündigte Schrift De ira Dei will (vornehmlich den Epikuräern gegenüber) darthun, daß Gott allerdings zürne, unterläßt es jedoch, den Begriff des Zornes Gottes genauer zu erörtern. Die ebenda 7, 1, 26 geäußerte Absicht, eine eigene Schrift gegen die Juden zu verfassen, scheint Lactantius nicht ausgeführt zu haben. Dagegen hat er auf Ersuchen eines gewissen Pentadius, welchen er Eingangs Pentadi frater anredet, selbst noch einen Auszug aus den Institutionen, Epitome divinarum institutionum, gefertigt. Die von einzelnen Forschern gegen die Aechtheit dieses Auszuges erhobenen Bedenken dürften unbegründet sein. Auch das vielumstrittene Buch De mortibus persecutorum wird wohl ihm angehören. Diese älteste historische Schrift der christlich-lateinischen Literatur berichtet über das traurige Ende oder die göttliche Strafe aller Verfolger des Christenthums; sie beginnt aber erst bei Diocletian ausführlicher zu werden und geht bis zu Galerius und Maximinus Daza. Nach inneren Gründen ist dieselbe zu Ende des Jahres 313 oder zu Anfang des Jahres 314, sehr wahrscheinlich zu Nikomedien, verfaßt und bildet eine Hauptquelle für die Geschichte der sogen. diocletianischen Verfolgung. In der einzigen Handschrift, durch welche das Buch überliefert ist, lautet die Aufschrift: Lucii Caecilii Liber ad Donatum confessorem de mortibus persecutorum. Lactantius führt in manchen Handschriften anderer Werke die Namen Lucius Cälius oder auch Cäcilius, er richtete die Schrift De ira Dei an einen gewissen Donatus, und er schrieb laut Hieronymus (De virr. ill. c. 80) auch De persecutione librum unum; die dem ganzen Buche zu Grunde liegende Idee kommt auch in den Institutionen zum Ausdruck (s. nur 5, 23); der Wortschatz zeigt die engste Verwandtschaft mit demjenigen der Institutionen: die Verschiedenheit des Stiles, die knappe Kürze und der leidenschaftliche Ton lassen sich aus der Natur des Gegenstandes erklären.

3. Gedichte. Nach Hieronymus (De virr. ill. c. 80) hat Lactantius seine Fahrt von Afrika nach Nikomedien in Hexametern beschrieben. Ein Gedicht De ave phoenice (85 Distichen) unter seinem Namen pflegte die frühere Kritik als unterschoben zu bezeichnen, während die neuere Forschung für die Aechtheit eintritt. Die Sage von dem Wundervogel erscheint hier in der bekannten spätern Gestalt, nach welcher der Vogel im höchsten Alter sich selbst verbrennt, um aus der Asche von Neuem zu erstehen. Die Anwendung des Sinnbildes auf die Unsterblichkeit (im Gefolge der Frömmigkeit) bleibt dem Leser überlassen. Andere Dichtungen, De passione Domini (80 Hexameter), De resurrectione Domini (55 Distichen), Aenigmata (100 Räthselgedichte), sind ihm mit Unrecht beigelegt worden.

4. Was Lactantius als Schriftsteller und als Theologen betrifft, so hat die Reinheit, Leichtigkeit und Gefälligkeit seiner Sprache von jeher allgemeine Anerkennung gefunden. Er hatte sich Cicero zum Muster und Vorbild genommen (vgl. De opif. Dei c. 1. 20. Div. Instit. 1, 15, 16; 3, 13, 10), und die Nachwelt hat ihm den Namen eines christlichen Cicero gegeben. Schon bei Hieronymus (Ep. 58 ad Paulinum, c. 10 [XXII, 585]) heißt Lactantius quasi quidam fluvius eloquentiae Tullianae. Weniger Beifall als der Form ward dem Inhalte seiner Schriften. Hieronymus gibt (l. c.) dem durchaus begründeten Wunsche Ausdruck, utinam tam nostra affirmare potuisset, quam facile aliena destruxit! Vielleicht diese Aeußerung selbst, jedenfalls aber derselbe Gedanke schwebt Apollinaris Sidonius vor, wenn er (Epist. 4, 3, PP. lat. LIII, 782) von einer Schrift des Claudianus Mamertus sagt: Instruit ut Hieronymus, destruit ut Lactantius, adstruit ut Augustinus. Im Einzelnen rügt Hieronymus, daß Lactantius eine dritte Person in der Gottheit oder die persönliche Verschiedenheit des heiligen Geistes vom Vater und Sohne nicht anerkenne; s. Hier., Ep. 84, 7 (XXII, 748): Lactantius in libris suis, et maxime in epistolis ad Demetrianum, Spiritus Sancti omnino negat substantiam, et errore Judaico dicit eum vel ad Patrem referri vel Filium et sanctificationem utriusque personae sub ejus nomine demonstrari; vgl. Comm. in Gal. 4, 6 (XXVI, 373): Multi per imperitiam scripturarum, quod et Firmianus in octavo [Vallarsi vermuthet altero] ad Demetrianum epistolarum libro facit, asserunt Spiritum Sanctum saepe Patrem, saepe Filium nominari, et cum perspicue in Trinitate credamus, tertiam personam auferentes non substantiam ejus volunt esse, sed nomen. Die sogen. dualistischen Zusätze, in welchen die Anschauung vertreten wird, Gott habe das Böse gewollt und geschaffen (Instit. 2, 8; 7, 5; De opif. c. 19), dürfen nicht auf Lactantius' Rechnung gesetzt werden. Dieselben sind aller Wahrscheinlichkeit nach (ebenso wie die in den nämlichen Handschriften begegnenden Kaiseranreden Instit. 1, 1; 7, 27 u. a.) nicht Nachträge von der Hand des Verfassers, sondern tendenziöse Fälschungen eines unbekannten, wohl noch dem 4. Jahrhunderte angehörigen Rhetors. Reich an Sonderbarkeiten ist die Schilderung der letzten Dinge (Instit. 7, 14 sqq.). Nach Ablauf der sechs Jahrtausende der Weltdauer (es fehlen höchstens noch 200 Jahre 7, 25, 5) nimmt das tausendjährige Reich Christi seinen Anfang, dem Ruhetage Gottes nach der Schöpfung entsprechend. Der Gottessohn überwindet und fesselt den Antichrist und herrscht nun im Mittelpunkte der Erde (in medio terrae) mitsammt den Gerechten, welche „auferstehen und von Gott mit Körpern umkleidet" und fürderhin nicht mehr sterben werden (7, 23 bis 24). Gegen Ende des 7. Jahrtausends wird

der Teufel wieder in Freiheit gesetzt und bekriegt und belagert mit den Heidenvölkern die heilige Gottesstadt (7, 26, 1). Nunmehr entbrennt der letzte Zorn Gottes (novissima ira Dei) gegen das Geschlecht der Gottlosen, die Welt wird erneuert, und die Gerechten werden den Engeln ähnlich (in similitudinem angelorum) umgestaltet; es erfolgt die zweite allgemeine Auferstehung (secunda illa et publica omnium resurrectio), „in welcher die Ungerechten zu ewigen Qualen erweckt werden" (7, 26).

Literatur. Die Handschriften wie die Ausgaben der Werke (mit Ausnahme der Schrift De mortibus persecutorum) sind überaus zahlreich. Die editio princeps erschien 1465 zu Subiaco (in venerabili monasterio Sublacensi) und ist das erste datirte in Italien gedruckte Buch. Näheres über diese und die folgenden Ausgaben bei Schoenemann, Bibl. hist.-lit. Patr. lat. I, 180 ad 248. Eine neuere Ausgabe besorgte O. F. Fritzsche in Gersdorfs Bibl. Patr. eccles. lat. sel. vol. X—XI, Lips. 1842—1844. Migne (PP. lat. VI—VII [1844]) gibt einen um manche Nachträge bereicherten Abdruck der Ausgabe von J. B. Le Brun und L. Lenglet du Fresnoy, Paris 1748. Eine methodische und umfassende Ausnutzung des handschriftlichen Materials unternahm erst S. Brandt: L. C. F. Lactanti opera omnia. Accedunt carmina ejus quae feruntur et L. Caecilii qui inscriptus est de mortibus persecutorum liber. Recensuerunt S. Brandt et G. Laubmann. Pars I. Div. Instit. et Epit. div. instit. Rec. S. Brandt (Corpus Script. eccles. lat. XIX.), Vindob. 1890. Vgl. Brandt, Der St. Galler Palimpsest der Div. Instit. des Lactantius (mit einer Tafel), in den Sitzungsberichten der phil.-hist. Kl. der k. Akademie d. Wissensch. zu Wien CVIII, 1884, 231—338; Brandt, Ueber die dualistischen Zusätze und die Kaiserreden bei Lactantius. Nebst einer Untersuchung über das Leben des Lactantius und die Entstehungsverhältnisse seiner Prosaschriften, ebenda CXVIII—CXX, 1889—1890; die Untersuchung über die Entstehungsverhältnisse der Prosaschriften steht noch aus. Eine neue Ausgabe der Schrift De mortt. persec. gab F. Dübner, Paris 1879. Ueber diese Schrift handeln J. Rothfuchs, Qua historiae fide Lactantius usus sit in libro de mortt. persec. (Progr.), Marburgi 1862; Ad. Ebert, Ueber den Verfasser des Buches De mortt. persec., in den Berichten über die Verhandlungen der kön. sächs. Ges. der Wiss. zu Leipzig XXII, 1870, 113—138; V. Kehrein, Quis scripserit libellum qui est L. Caecilii de mortt. persec. (Diss. inaug.), Monast. 1877; Fr. Görres, Zur Kritik des Eusebius und des Lactantius, im Philologus XXXVI, Gött. 1876—1877, 597—614; E. Wehner, In welchen Punkten zeigen sich bei Lactantius De mortt. persec. die durch den localen Standort des Verfassers bedingten Vorzüge in den Berichten über die letzten drei Regierungsjahre Diocletians? (Progr.) Saalfeld 1885; J. Beiser, Grammatisch-kritische Erklärung von Lactantius De mortt. persec., c. 34 Toleranzedict des Galerius (Progr.), Ellwangen 1889. Ueber das Gedicht De ave phoenice s. Ebert, Allg. Gesch. der Lit. d. Mittelalters, 2. Aufl., I, 97—101. Die Ausgaben des Gedichtes verzeichnet Teuffel, Gesch. der röm. Lit., 5. Aufl. 1000 f. Vgl. H. Dechent, Ueber die Aechtheit des Phönix von Lactantius, im Rhein. Mus. f. Philologie, N. F. XXXV, Frankf. a. M. 1880, 39—55. In Betreff der ihm mit Unrecht beigelegten Dichtungen s. Bähr, Gesch. der röm. Lit., 2. Aufl., IV, 1, 35; Teuffel a. a. O. 1001. — Eine deutsche Uebersetzung ausgewählter Schriften (De mortt. persec., Epitome, De ira Dei) von P. H. Jansen und R. Storf, Kempten 1875—1876 (Bibl. der Kirchenväter). Eine englische Uebersetzung sämmtlicher Werke von W. Fletcher, Edinburgh 1871 (The Ante-Nic. Christ. Libr. XXI, XXXI). — H. J. Alt, De dualismo Lactantiano (Diss. inaug.), Vratisl. 1839; Ch. Leuillier, Études sur Lactance, apologiste de la religion chrétienne (Thèse), Caen 1846; Idem, De variis Lactantii Firmiani contra philosophiam aggressionibus, Bellovaci 1846; Ch. Fr. Jacob, Lactance considéré comme apologiste (Thèse), Strasb. 1848; E. Overlach, Die Theologie des Lactantius (Progr.), Schwerin 1858; J. J. Kotzé, Specimen hist.-theol. de Lactantio (Diss. inaug.), Traj. ad Rh. 1861; P. Bertold O. S. B., Prolegomena zu Lactantius (Progr.), Metten 1861; J. G. Th. Muller, Quaestiones Lactantianae (Diss. inaug.), Gott. 1875; T. E. Mecchi, Lattanzio e la sua patria, Fermo 1875; P. Meyer, Quaestionum Lactantianarum partic. I (Progr.), Juliac. 1878; M. E. Heinig, Die Ethik des Lactantius (Inaug.-Diss.), Grimma 1887; Fr. Marbach, Die Psychologie des Firmianus Lactantius. Ein Beitrag zur Geschichte der Psychologie (Inaug.-Diss.), Halle a. S. 1889. [Bardenhewer.]

Lacticinien, s. Fastenspeisen.

Laderchi, Jacobus, ein italienischer Oratorianer, welcher sich durch kirchengeschichtliche Arbeiten einen Namen erwarb, wurde um 1678 zu Faenza geboren. Er ist besonders bekannt als Fortsetzer der Annalen von Baronius und Raynaldus. Nach 60jähriger Unterbrechung dieser Arbeit nahm er dieselbe wieder auf und veröffentlichte zu Rom von 1728—1737 als Fortsetzung drei Bände (in der neuesten Pariser Quartausgabe der Annalen XXXV—XXXVII), die sich vom Jahre 1566 bis zum Jahre 1571 erstrecken. Laderchi's Arbeit ist nicht ohne Werth, obgleich sie der seiner Vorgänger Baronius und Raynaldus nicht gleichkommt, da die Ausführung zu weitschweifig ist und zu viele minder wichtige Documente vorgeführt werden. — Außerdem veröffentlichte Laderchi noch manche kirchengeschichtliche und archäologische Werke. Dahin gehört seine Vita sancti Petri Damiani S. R. E. Cardinalis etc. in sex

libros distributa, Romae 1702. Dieſes in drei Quartbänden geſchriebene Leben rief eine ſcharfe Kritik hervor in der anonymen Schrift: Sejani et Rufini dialogus de Laderchiana historia s. Petri Damiani, Parisiis 1705; der vernachläſſigte Stil, die geſchmackloſe und übertriebene Verwendung von Schrifttexten nebſt einigen hiſtoriſchen Verſtößen wurden dem Verfaſſer zum bittern Vorwurf gemacht. Indeß überſchritt dieſe Kritik voll beißenden Spottes die Grenzen der Billigkeit, zumal da der Fleiß Laderchi's im Sammeln, Erläutern und Einrücken hiſtoriſcher Belege Anerkennung verdient. Eine literariſche Fehde rief auch ein anderes Werk Laderchi's hervor, nämlich die Acta passionis ss. Crescii et sociorum martyrum ex ms. codd. Bibliothecae Mediceo-Laurentianae metropolitanae ecclesiae Florentinae et Sapientiae Romanae asserta et illustrata, Florentiae 1707 in fol. Der Florentiner G. Capaſſi aus dem Servitenorden griff in einem Briefe an den römiſchen Gelehrten Fontanini die Zuverläſſigkeit und Aechtheit jener Acten an. Der Brief kam in Laderchi's Hände, und dieſer veröffentlichte ihn mit einer Entgegnung. Darauf erſchienen die Nugae Laderchianae, Centuria prima, accurante M. Antonio Gatto J. C., Genuae 1709, in denen Laderchi's Schriften und ſeine Perſon in maßloſer Weiſe angegriffen werden. Eine weitere Fortſetzung des Streites ſcheinen die kirchlichen Behörden verhindert zu haben; beide Schriften wurden durch Decret der Indexcongregation vom 22. Juni 1712 verboten. Doch dürften dieſe Controverſen Veranlaſſung geweſen ſein zu der Schrift Laderchi's La Critica d'oggidi ossia l'abuso della Critica odierna, Roma 1726. — Zu erwähnen ſind noch Laderchi's Abhandlung: De sacris basilicis sanctorum martyrum Petri et Marcellini dissertatio historica, Romae 1705; die Acta s. Caeciliae et transtiberina basilica illustrata, 2 voll., Romae 1722; Acta ss. Christi martyrum vindicata, 2 voll., ib. 1723; Sanctorum patriarcharum et prophetarum, confessorum pontificum et non pontificum, virginum et non virginum cultus perpetuus in Ecclesia catholica assertus et illustratus, ib. 1730. — Nach einem arbeitſamen und ſehr erbaulichen Leben ſtarb Laderchi zu Rom am 25. April 1738. (Vgl. Hurter, Nomencl. litt. II, 1075; Journal des Savants 1704, 428; 1710, 607; Reuſch, Der Index II, 430. 588.) [B. Jungmann.]

Ladislaus, der hl., König von Ungarn 1077—1095, darf mit Recht zu jenen ſeltenen Staatsoberhäuptern gerechnet werden, welche in einer neu ſich geſtaltenden Zeit die ihnen gewordene Sendung richtig erkennen und ganz erfüllen und ſo auf ihr Volk tief und dauernd einwirken. Als König Geiza I. unvermuthet ſtarb, dachte niemand daran, auf Salomon I., den gekrönten, aber entthronten Sohn des Königs Andreas I., die Regierung zu übertragen. Die Großen und Edelinge wählten Ladislaus, den Bruder Geiza's, zum Könige; unbedenklich nahm dieſer die Wahl an und ließ ſich vom Graner Erzbiſchof Neämias zum König ſalben. Gregor VII. richtete bald darauf (am 9. Juni 1077) an den Erzbiſchof ein Schreiben (G. Fejér, Cod. dipl. Hung., Budae 1829, I, 442; Ph. Jaffé, Regesta Pont. Rom., ed. 2, n. 5036), in welchem er dieſen aufforderte, den König davon in Kenntniß zu ſetzen, daß der Papſt eine unzweifelhafte Erklärung über ſeine Ergebenheit gegen den heiligen Stuhl wünſche; er ſei bereit, ihn zum Frommen des ungariſchen Reiches mit ſeinem apoſtoliſchen Anſehen zu unterſtützen. Aus einem weitern Schreiben Gregors VII. vom 21. März 1079 (Fejér l. c. 445; Jaffé n. 5120) erhellt, daß der große Papſt mit ſeinem ſcharfen Blicke in Ladislaus den ächt katholiſchen König erkannte und hochſchätzte, welcher Macht und Kraft mit ächtem religiöſen Sinn vereinige. Nach dem Hinſcheiden Papſt Gregors VII. blieb Ladislaus auch deſſen geſetzlichem Nachfolger Papſt Victor III. treu. — Um den inneren Wirren zu begegnen, ſchloß Ladislaus mit Salomon einen Vertrag, und Salomon entſagte jedem Anſpruch auf den ungariſchen Thron. Allein der ränkevolle Mann hielt ſein Verſprechen nicht, ſondern mißbrauchte ſeine Muße zu Anſchlägen gegen das Leben des Königs. Unter dieſen Umſtänden nahm Ladislaus ihn gefangen und ließ ihn in der Feſte Viſegrád einſperren. Gregor VII. gab einen erneuten Beweis ſeines Wohlwollens dadurch, daß er König Ladislaus geſtattete, die leiblichen Ueberreſte jener Männer, die das Chriſtenthum in Ungarn begründet und ausgebreitet hatten, aus dem Grabe zu heben und zur öffentlichen Verehrung in den Kirchen auszuſtellen. Als die Leiber erhoben wurden, fand ſich unter den Ueberreſten die unverſehrte Rechte des erſten apoſtoliſchen Königs Stephan, die noch heute in der Ofener königlichen Kapelle feierlichſt verehrt wird. Dieß geſchah 1083 (vgl. Hartvicus, Vita S. Stephani c. 13 sq., ed. M. Florianus, Hist. h. font. dom., Quinque-eccl. 1881, I, 66 sq.). König Ladislaus ließ die heilige Hand in ein Reliquiar faſſen und errichtete ihr zu Ehren und Schutz am rechten Ufer des Berettjó, nördlich von Großwardein, die Abtei Sz. Jobb (J. Kolarits, Hist. monast. Sz. J., Vacii 1797). Bei dieſer Gelegenheit erhielt auch der gefangene Salomon wieder ſeine Freiheit. Kaum war er aber aus dem Gefängniß entlaſſen, als er nicht ſäumte, als Thronprätendent neue Umtriebe in's Werk zu ſetzen. Nach vergeblichen Verſuchen, die deutſche Hilfe zu erlangen, wandte er ſich 1086 an die Kumanier und Beſenyöer. Der nunmehr unvermeidliche Krieg endete mit dem Siege des rechtmäßigen Herrſchers. Salomon verſchwindet ſeitdem vom geſchichtlichen Schauplatz. Nach den einheimiſchen Chroniſten (vgl. G. Pray, Diss. de SS. Salomone r. et Emerico d., Pos. 1774) beſchloß er ſein unſtätes Leben als büßender Einſiedler in der

von Pola in Dalmatien. Der siegreiche Feldherr Ladislaus sorgte als Muster der Frömmigkeit für die Ausrottung der noch vorfindlichen heidnischen Ueberreste durch Stiftung von Kirchen, Bisthümern, Klöstern, durch Anordnungen zur Besserung der Sitten des Clerus und des Volkes. Seine wichtigste Schöpfung bleibt das Bisthum zu Großwardein, das er gegen 1092 errichtete, nachdem er schon vor einem Jahrzehnt zur Ehre der allerseligsten Jungfrau Maria den Dom gebaut und ein Collegiatcapitel gestiftet hatte (vgl. die Monographien von Gánoczy, Podhraczky, Kereszturi, Bunyitay, Balics; während Pray, Katona, Cornides, Fejér, Szalay, Horváth die Stiftung dem hl. Stephan vindiciren). Auf die Bitte seiner Schwester Helena, der verwittweten Fürstin von Croatien, führte Ladislaus sein sieggewohntes Heer in das croatische Land, stellte die Ordnung her und brachte dasselbe zum Besitze der ungarischen Krone. Als weiser Staatsmann faßte er den Vorsatz, das Land kirchlich und bürgerlich zu ordnen, und begann sein Werk 1092 durch die Errichtung eines Bisthums zu Agram (Tkalčič, Mon. h. Ep. Zagrab., Agram. 1873—1874, I, 1. II, 1). Diese Bestrebungen wurden durch einen neuen Angriff der Kumanier gestört. Entrüstet über den verrätherischen Einfall, ging Ladislaus den Feinden in raschem Zuge entgegen, schlug sie am Flusse Temes auf's Haupt und wies ihnen dann zwischen der Theiß und Zagyva neue Wohnsitze an. Nun sorgte der weise König für die Reform und Befestigung der inneren Zustände des Landes. Zu diesem Zwecke berief er die Bischöfe, Aebte, Großen und Adeligen nach Szabolcs zu einem Landtag, welcher wegen der großen Anzahl der hier gegebenen kirchlichen Gesetze nicht unrichtig als Synode bezeichnet wurde (Péterffy, S. Concilia Hung., Vindob. 1742, I, 13). Die Versammlung befaßte sich eingehend mit den kirchlichen Dingen, erließ kräftige Verordnungen zur Kirchenregierung, sowie zur gänzlichen Tilgung des noch übrigen heidnischen Wesens, beschäftigte sich mit der Herstellung der kirchlichen Disciplin, insbesondere der Ehelosigkeit der Geistlichen und der würdigen Feier des Gottesdienstes, bestimmte die Anzahl der Feiertage, zu welchen auch das Fest des hl. Stephan gezählt wurde (S. Endlicher, Rer. ung. mon. Arpad., S. Gall. 1849, 332), und stellte Normen zur Behandlung der Juden und Mohammedaner fest. Nicht lange nachher wurde der weit über die Grenzen seines Landes bekannte König zur Theilnahme an dem bevorstehenden ersten Kreuzzuge aufgefordert. Bevor er den Zug antreten konnte, wollte er noch seinen bedrängten Verwandten, den Fürsten von Mähren, Hilfe bringen. Da überfiel ihn zu Neutra eine gefährliche Krankheit. Als er sein Ende herannahen sah, berief er die Magnaten des Reiches, empfahl nach erbaulichem Empfang der Sterbsacramente seine Seele Gott und starb am 29. Juli 1095 eines seligen Todes. Cadit ergo, sagt die Legende (Endlicher, Mon. árp. 241), in solo rege Ladislao militum ejus in Christi sacrata juratorum exspectatio. Die irdische Hülle des innig geliebten Herrschers (deliciae orbis) wurde von einem schier unabsehbaren Trauergefolge in die von ihm erbaute Marienkirche nach Großwardein übertragen und daselbst beigesetzt. Papst Cölestin III. reihte den frommen König 1192 in die Zahl der Heiligen (Acta Sanctorum Ungariae, Tyrn. 1743, I, 337). Er war ein Mann aus Erz, wie die Vorsehung immer einen solchen zu ihrem Rüstzeug wählt, so oft große Dinge in Kirche und Staat zu vollführen sind. Nicht ohne einen langen Kampf erhob sich in Ungarn die Kirche Gottes, mühsam hat St. Ladislaus das Ende antichristlicher Strömung herbeigeführt. Seine äußere, durch eine kräftige Gestalt (manu fortis et visu desiderabilis ... statura procerus, ceterisque hominibus ab humero supra preeminens. Legend. S. Lad., Endlicher 237) gehobene männlich schöne Erscheinung machte einen majestätischen Eindruck und verkündete seinen angebornen Beruf zur Herrschaft. Ita quod exuberante, schreibt der Hagiograph a. a. O., in ipso donorum plenitudine, ipsa quoque corporis species regio diademate dignum ipsum declaravit. Dieß bezeugt der heute noch erhaltene, in der Raaber Cathedrale in einer prachtvollen Herma rheinischer Arbeit (14. Jahrhundert) aufbewahrte und viel verehrte Schädel des Heiligen (vgl. Cl. Ipolyi, Magy. ereklyék, Pest 1863). Als Muster eines ritterlichen Königs erfreute sich der hl. Ladislaus stets einer großen Beliebtheit seines Volkes. Sage und Dichtung bemächtigten sich seiner Persönlichkeit, und noch in unseren Tagen wurde er von epischen Dichtern (Arany, Garay) gefeiert. Erwähnenswerth ist noch das Denkmal, welches der Großwardeiner Bischof Johann Zudar 1390 dem Gründer des Bisthums durch die Gebrüder Georg und Martin, Erzgießer aus Klausenburg, errichten ließ (vgl. Schnaase, Gesch. der bildenden Künste im Mittelalter, Düsseld. 1874, VI, 500). Augenzeugen berichten, daß das in Bronze ausgeführte Bildniß des hl. Ladislaus sich durch besondere Feinheit und Naturwahrheit auszeichnete. Leider wurde es 1660 bei der Eroberung Großwardeins eine Beute der Türken, die daraus ebenso wie aus den gleichfalls dort befindlichen Erzstatuen der hll. Stephan und Emerich (vgl. Schedius, Zeitschr. v. u. f. Ung., Pest 1804, V, 1, 85) Kanonen verfertigten. Außer den schon angeführten Quellen sind für die Geschichte S. Ladislai noch zu vergleichen: die Kirchengeschichtschreiber Ungarns Lányi-Knauz (1866) und Balics (1885); ferner die älteren und neueren Geschichtschreiber des ungarischen Reiches: Katona (1779), Engel (1813), Feßler (1815), Májlath (1852), Szalay (1852), Fraknói (1865) und Horváth (1871). [Danló.]

Ladislaus von Polen, s. Jagello.

Ladvocat, Johann Baptist, Lehrer an der Sorbonne, wurde am 3. Januar 1709 zu Vaucouleurs geboren, studirte zuerst bei den Je-

suiten zu Pont-à-Mousson, dann zu Paris Theologie und wurde, nachdem er einige Jahre als Pfarrer zu Dom-Remy gewirkt hatte, 1740 an eine der königlichen Professuren der Sorbonne berufen. Die Sorbonne übertrug ihm 1742 die Stelle ihres Bibliothekars und 1751 die vom Herzog von Orleans neugegründete Kanzel für das Hebräische. Er starb zu Paris am 29. December 1765. Unter den Schriften des vielseitigen Gelehrten sind besonders zu nennen: Dictionnaire historique portatif des grands hommes, 2 vols., Par. 1752, ein Werk, das ungeachtet seiner Kürze und Mängel doch wegen der Unparteilichkeit und der entschieden katholischen Gesinnung viel Beifall erlangte und oft aufgelegt wurde (vermehrt 3 Bde., Paris 1777, Supplement 1789; 5 Bde., ebd. 1821—1822; deutsch 4 Bde., Ulm 1760—1763; auch in's Englische, Italienische und Ungarische übersetzt); ferner eine Grammaire hébraïque, Par. 1755 u. ö., und viele Untersuchungen über den hebräischen Bibeltext (Lettre dans laquelle l'auteur examine, si les textes originaux de l'Ecriture sont corrompus, et si la Vulgate leur est préférable, Amsterd. et Caen 1766; Interprétation historique et critique du Psaume 68, Par. 1767; Notice d'un manuscrit original apporté à Paris en 1764, im Journal des Savants, Août 1765, eine Untersuchung über einen Pentateuch-Codex des 8. Jahrhunderts; Jugement et Observations sur les traductions des Psaumes de M. Pluche et de M. Gratien etc., Par. 1763); eine Dissertation (Luxemb. 1752), in welcher er die schon vom Benedictiner Giorgi (Venedig 1730) vorgetragene Ansicht, daß der Apostel Paulus nicht zu Malta, sondern an der Insel Meleda (Melita) bei Ragusa an der dalmatinischen Küste Schiffbruch gelitten habe, wieder aufnahm. (Vgl. Biogr. univers. XXIII, 99 ss.; Biogr. génér. XXVIII, 648 ss.) [Streber.]

Laetare nennt man häufig den vierten Sonntag in der Fasten. Es kommt dieß davon her, daß der Introitus in der heiligen Messe dieses Tages, oder vielmehr die aus Isaias (66, 10. 11) genommene Antiphon dieses Introitus, mit dem Worte Laetare beginnt. Da der Introitus jederzeit mehr oder weniger eine Aufschrift ist, welche die Idee andeutet, die bei der Feier der einzelnen heiligen Messe besonders hervortritt, so folgt schon daraus, daß der vierte Sonntag in der Fasten in seiner Feier viel Freudiges hat. [F. X. Schmid.]

Lahaye, Jean de, ein gelehrter Franciscaner des 17. Jahrhunderts, wurde am 20. März 1593 zu Paris geboren. Von seinen Eltern ward er frühzeitig nach Spanien geschickt, trat dort in den Orden der Franciscaner von der strengern Observanz (Alcantariner) und legte am 10. Januar 1611 im Kloster des hl. Didacus zu Sevilla Profeß ab. In Spanien lehrte er einige Jahre, wie später auch noch zu Paris, Theologie und Philosophie und zeichnete sich zugleich durch seine Beredsamkeit im Predigtamte aus. Im J. 1620 wurde er nach Paris berufen, wie es scheint, auf den Wunsch der Königin Anna von Oesterreich, um vor ihr als ordentlicher Prediger in spanischer und in französischer Sprache zu predigen. Auch König Ludwig XIII. bestätigte ihn als königlichen Prediger und Rath, und im Laufe der Zeit bekleidete de Lahaye im Orden ebenfalls verschiedene höhere Würden. Mehr aber als durch diese Stellungen wurde er durch seine literarische Thätigkeit für die heilige Schrift bekannt und berühmt. Im J. 1645 erschien sein großes Sammelwerk Biblia magna Commentariorum litteralium Joannis Gagnei Doct. Paris., Gulielmi Estii, Em. Sa, Joann. Menochii, et Jac. Tirini, 5 voll. in fol. Das Werk ist vom Verfasser so geordnet, daß auf jedes Kapitel der Bibel nach dem Text der Vulgata die Erklärung der erwähnten Exegeten ohne irgend eine Aenderung gegeben wird. Es ist mithin ein sehr brauchbares Sammelwerk; nur ist mit Recht beanstandet worden, daß bei denjenigen Stellen, an welchen verschiedene Commentatoren in ihren Erklärungen übereinstimmen, viele Wiederholungen stattfinden. De Lahaye gab dann um 1660 ein noch viel umfangreicheres Bibelwerk heraus, nämlich die Biblia maxima in 19 Foliobänden. Die Einrichtung dieses Werkes, welches die ganze Bibel umfaßt, ist folgende. Zuerst wird jeder einzelne Vers nach der Vulgata gegeben, dann die Worte oder Stellen, in denen die alten Uebersetzungen von der Vulgata abweichen; diese sucht der Verfasser in Einklang zu bringen und das Ansehen der Vulgata aufrecht zu halten. Hieran schließt sich eine kurze Erklärung des Wortsinnes, und den Beschluß machen Scholien, welche früheren Commentatoren entnommen sind. Außer den in der Biblia magna benutzten wird auch Nicolaus von Lyra hier angeführt. Dem Ganzen vorausgeschickt sind ausführliche Prolegomena über die hier in Frage kommenden Gegenstände, De scriptura, Chronicon sacrum, De ponderibus, mensuris, monetis, De linguis praecipuis orientalibus. Richard Simon bemerkt, daß die Methode des Verfassers ausgezeichnet sei; auch verdient sein staunenswerther Fleiß alle Anerkennung. Bei der Vergleichung der verschiedenen Uebersetzungen mit der Vulgata bringt er für die einzelnen Verse oft zwanzig und mehrere Uebersetzungen, sowohl lateinische und griechische als orientalische. Allein die fremdsprachigen Texte sind nicht in der orientalischen Originalsprache gegeben, sondern in lateinischer Uebertragung, wie er sie vorgefunden, und dieser Umstand beeinträchtigt natürlich sehr die Verwerthung derselben. In den Prolegomenen läßt die Kritik und das Urtheil des Verfassers viel zu wünschen übrig, und seine eigenen Erörterungen und Erklärungen der heiligen Schrift, welche einen beträchtlichen Theil des Werkes ausmachen, sind vielfach nicht gediegen. Den großen früheren Commentatoren kommt Lahaye in diesem Werke nicht gleich; deßwegen wird auch die Biblia magna, die ausschließlich auf jene Commentatoren sich stützt, dieser Biblia maxima vor-

Feller unternahm eine neue Ausgabe in Holland, wurde aber an der Vollendung gehindert. Endlich glückte es ihm, 1792 zu Lüttich bei Bessampierre eine solche zu veranstalten, die er dem Cardinal Frankenberg widmete. Sehr viele Schriften voll bittern Hohns gegen die Bulle Unigenitus erschienen damals Tag für Tag. Das meiste Aufsehen erregte jedoch die anonyme Schrift (gegen Ende 1714) Les Hexaples ou les six colonnes sur la constitution Unigenitus (Verfasser war unter anderen Jacob Fouillon [gestorben 1736], Licentiat an der Sorbonne). Lallemant erließ zu Paris 1714 ein öffentliches Sendschreiben an den anonymen Verfasser der verderblichen Schrift und wies darin nach, daß derselbe nur protestantische Auctoren abgeschrieben habe. Der anonyme Verfasser antwortete und klagte Lallemant einer Fälschung in dessen Réflexions morales an (Réponse de l'auteur des Hexaples à la Lettre du P. Lallemant de la Compagnie de Jésus, 1715), worauf Lallemant sich in einem zweiten Sendschreiben rechtfertigte und die Entstellungen der Hexaples scharf geißelte. Vieles Licht über die damaligen kirchlichen Wirren in Frankreich verbreiten auch die von Lallemant anonym (1734—1743) herausgegebenen Entretiens au sujet des affaires présentes, eine Reihe von Gesprächen ungenannter oder pseudonymer Interlocutoren, welche mehr als zwölf Bände umfassen. Den größten Beifall fand indessen das Werk Lallemants Les Psaumes de David, Paris 1708, welches der Verfasser im Alter von 40 Jahren ausgearbeitet hat. Der Inhalt desselben ist durch den Titel der deutschen Uebersetzung des P. Ignaz Steyr also gegeben: „Kurze Auslegung des eigentlichen und buchstäblichen Verstands der Psalme Davids in einer zusammenhangenden Dolmetschung sammt dem Inhalt eines jeden Psalms. Ein Werk, das in Frankreich von 16 Bischöfen nicht nur gutgeheißen, sondern auch mit den größten Lobsprüchen erhoben und auf's Nachdrücklichste ist empfohlen worden, und allen jenen, welche entweder Standeshalber oder aus Andachtstriebe die Priesterlichen Tagzeiten oder die Tagzeiten der Mutter Gottes bethen, zu großen Troste und Behufe seyn kann" (Augsburg 1778, 2. Aufl. 1783, 3. Aufl. 1786). Auch P. Goldhagen übersetzte dieses Werk unter dem Titel „Psalmenbuch", Maynz 1780. In Frankreich erschien das treffliche Buch in mehr als 20 Auflagen; es wurde öfters in's Italienische, siebenmal in's Spanische übersetzt. Am Abende seines Lebens übersetzte Lallemant die Imitatio Christi in's Französische, und diese Uebertragung ist seitdem in fast 30 Ausgaben erschienen. In den Werken Fenelons (Lille 1854, 10 Bde.) finden sich 41 Briefe Lallemants (Bd. 7 und 8), in denen er sich über seine Kämpfe gegen den Jansenismus ausspricht (vom 7. März 1711 bis 21. Februar 1714). Ein vollständiges Verzeichniß der Werke Lallemants s. bei de Backer, Bibliothèque des écrivains de la Comp. de Jésus, nouv. éd. 1890 s. v. [G. Fell S. J.]

2. Louis, S. J., genoß zu seiner Zeit einen bedeutenden Ruf als tüchtiger Führer im geistlichen Leben. Er war zu Châlons-sur-Marne um 1578 geboren, trat am 10. December 1605 zu Verdun in die Gesellschaft Jesu ein, lehrte später die Philosophie zu La Flèche, war Rector und Novizenmeister zu Rouen und starb als Rector zu Bourges am 5. April 1635. Seine Grundsätze und Lehren hinsichtlich des geistlichen Lebens wurden nach den Instructionen, die er den Novizen gab, und aus persönlichem Umgange von P. Rigoleuc und von dem auch in der Ascese wohl bewanderten P. Surin gesammelt und später nebst seinem Leben veröffentlicht unter dem Titel La Vie et la Doctrine spirituelle du P. L. Lallemant de la Compagnie de Jésus, Paris 1694. Das treffliche Buch wurde öfter von Neuem aufgelegt, auch 1863 in's Italienische übersetzt, sowie von Reiching in's Deutsche als: Unterricht im geistlichen Leben nach Ludwig Lallemant aus der Gesellschaft Jesu, Regensburg 1859. (Vgl. La vie du P. Lallemant in der genannten Schrift; de Backer s. v.) [B. Jungmann.]

La Luzerne, Wilhelm, Bischof von Langres und Cardinal, war der Sprößling einer Adelsfamilie aus der Normandie und wurde zu Paris am 17. Juli 1738 geboren. Schon während seiner Studien mit den Würden eines Canonicus und dann eines Abtes geschmückt, wurde er wegen seiner wissenschaftlichen Gediegenheit und seiner hervorragenden Tugend bald nach dem Empfang der Priesterweihe vom Erzbischof von Narbonne zum Generalvicar bestellt. Bei der Führung dieses Amtes bewährte er eine seltene Klugheit und Gewandtheit in Erledigung der verwickeltsten Angelegenheiten; deßwegen ward ihm 1770 der erledigte bischöfliche Stuhl von Langres übertragen. Als Bischof trat er mit apostolischem Muthe und Eifer in Wort und Schrift gegenüber jeder widerrechtlichen Gewalt für die Rechte und Freiheiten der Kirche ein. So veröffentlichte er im J. 1791 die Schriften Examen de l'instruction de l'Assemblée nationale sur l'organisation prétendue civile du clergé und Instruction aux curés et aux autres prêtres, qui n'avaient pas prêté le serment, welche auch andere 33 Bischöfe für ihren Diöcesanclerus adoptirten. Gegenüber den unter dem Clerus selbst zu Tage getretenen schismatischen Bestrebungen schrieb er seine Instruction pastorale sur le schisme de France. Bald nach dem Siege der Revolution mußte er Frankreich verlassen und nahm seinen Aufenthalt zuerst in Konstanz, wo er als wahrer Vater für die emigrirten Priester in opferwilligster Weise Sorge trug, später in Oesterreich, dann in Italien. In Venedig zog er sich in seiner eifrigen und opfervollen Pflege der typhuskranken Franzosen in den Lazarethen Ansteckung und schwere Erkrankung zu. Erst nach dem Sturze Napoleons I. konnte er nach

Frankreich heimkehren, wurde von Ludwig XVIII. in den engern Rath für die geistlichen Angelegenheiten berufen, von Pius VII. im J. 1817 zum Cardinal erhoben und auf seine Bitte wieder mit seiner frühern Diöcese betraut, auf welche er im J. 1801 nach dem Willen des Papstes aus Anlaß der Concordatsverhandlungen verzichtet hatte; der König ernannte ihn zu seinem Minister. Nach einem nur der Tugend, der Wissenschaft und der Vertheidigung der Religion und der legitimen Monarchie geweihten Leben starb er am 27. Juni 1821, 83 Jahre alt. Von seinen vielen wissenschaftlichen Werken seien noch erwähnt: Instruction pastorale sur l'excellence de la religion, Langres 1786; Sur les droits et devoirs respectifs des évêques et des prêtres dans l'église, eines seiner bedeutenderen Werke, welchem die Bulle Auctorem fidei von Pius VI. zu Grunde gelegt ist, zuletzt 1844 und 1845 von Migne in Quartausgabe edirt; Considérations sur divers points de la morale chrétienne, 5 vols., Venise 1799; Dissertations sur les églises catholique et protestante, 2 vols., Par. 1816; Considération sur l'état ecclésiastique, Par. 1810; verschiedene Dissertationen: Sur l'amour pur de Dieu; La loi naturelle et les révélations en général; L'existence et les attributs de Dieu; La spiritualité de l'âme et la liberté de l'homme. Von gallicanischen Anklängen konnte er sich nicht frei erhalten in seiner Dissertation sur la déclaration de l'assemblée du Clergé de France de 1682, welche auch von den römischen Professoren Palma (1838) und Ph. Anfossi bekämpft wurde. Seine Schriften werden wegen Gründlichkeit der Beweisführung und Eleganz und Wärme der Darstellung stets eine Perle der französischen apologetischen Literatur bleiben. Eine Gesammtausgabe seiner Werke erschien in 10 Octavbänden im J. 1842 in Paris und Lyon, nachdem Sammlungen seiner Dissertationen schon früher in Langres (1802 bis 1808) und a. a. O. edirt worden waren. (Vgl. Biogr. univers. XXII, 661; Quérard, La France littéraire IV, 469; La Littérat. franç. contemp. IV, 561; Hurter, Nomencl. lit. III, 752.) [Pruner.]

Lamaismus (vom tibet. Lāma, d. i. Lehrer) heißt diejenige Form des Buddhismus, welche bei den Tibetanern, Mongolen und Kalmücken einheimisch geworden ist. Insonderheit wird die hierarchische Organisation dieses Religionssystems mit jenem Namen bezeichnet. Der Lamaismus entstand aus der Verschmelzung gewisser in Nordindien (Nepal) heimischen spätbuddhistischen Glaubens- und Cultusformen mit dem in Tibet, wir wissen nicht seit wie lange, herrschenden Schamanismus (s. d. Art.). 1. Geschichte. In Tibet ward der Buddhismus (s. d. Art.) unter König Srong-Tsan Gampo 632 eingeführt und erhielt sich daselbst in seiner alten Gestalt bis zur Mongolenherrschaft. Während derselben wurde der Abt eines buddhistischen Klosters, der seitdem unter dem Namen Phaspa bekannt ist, tributärer Herrscher von Tibet und zugleich Haupt der tibetanischen Hierarchie. Hiermit entstand die Verbindung der höchsten geistlichen mit der höchsten weltlichen Macht, welche Tibet eigenthümlich geblieben ist. Um Phaspa's mächtigen Einfluß zu brechen, ertheilten die mongolischen Herrscher von China die Königswürde noch an andere Klostervorsteher, welche nunmehr als Patriarchen in Tibet auftraten. Ihre Hauptanhänger waren die Shamār, eine angesehene Verbrüderung von Mönchen. Dieser erblichen Hierarchie gegenüber begründeten die Schüler eines gewissen Tsong Khapa (1357—1417 [1429]) ein neues, dem ursprünglichen Buddhismus fremdes System und führten als Kennzeichen seiner Anhänger eine gelbe Mütze zum Unterschied von der allmälig üblich gewordenen rothen der Shamār ein. Die Gelbmützen nannten sich Gelup pa, d. h. Tugendfreunde, oder auch nach ihrem ersten Mittelpunkt Galdan pa, d. h. zu Galdan Gehörige. Letzteres war ein weit ausgedehntes, von Tsong Khapa nicht weit von Lhassa im J. 1409 gestiftetes Kloster. In der nächsten Umgebung von Lhassa erhoben sich bald noch zwei andere Klöster derselben Richtung, Brepung und Sera. In den drei genannten Klöstern sollen zeitweilig 30 000 Mönche Aufnahme gefunden haben; gegenwärtig beläuft sich die Zahl ihrer Bewohner auf 16 500. Tsong Khapa nun begünstigte die Lehre von den Avatāras, d. i. Herabkünften (überirdischer Wesen auf die Erde), und aus dieser hat der tibetanische Buddhismus das eigenthümliche Gepräge, welches ihn zum Lamaismus stempelt, empfangen. Die Hauptbedeutung erhielt nach dieser Lehre der Dalai Lama (Ocean-Lama), der oberste Priester oder Bischof aller Buddhisten in Tibet, der Mongolei und den russischen Territorien, und dem Scheine nach der weltliche Beherrscher Tibets; denn nach Tsong Khapa's Lehre setzt in ihm Buddha sein Erlöserwerk fort und wird stets in ihm wieder geboren. Bei Tsong Khapa's Tode hatte bereits der unter den Dalai Lamas an erster Stelle aufgeführte Gedun grub pa entweder sein Mannesalter erreicht oder doch seinen Lebenslauf angetreten. Dieser gründete 1445 südwestlich von Lhassa, unweit der indischen Grenze, das Kloster Tashi Lunpo, welches bald zur zweiten Metropole des Lamathums wurde, und dessen Vorsteher, der ebenfalls als Incarnation Buddha's angesehen wird, Panchen Lama heißt. Von Gedun grub pa's zweitem Nachfolger Sod nam Gyam Thso wird erwähnt, daß er zuerst sich den halbmongolischen Titel Dalai Lama beilegte und den Lamaismus in die Mongolei verpflanzte. Die höchste Machtentfaltung indeß erlangte der Lamaismus unter Nawang Lobsang, dem zweiten Nachfolger des Letztgenannten, als dessen Todesjahr 1682 angegeben wird. Er erbaute seine Residenz für sich und seine Nachfolger auf demselben Hügel Potala bei Lhassa, wo einst die Königsburg gestanden. Die heilige Stadt Lhassa ward nun das Ziel für zahlreiche

mongolische Pilger. Junge Mongolen kamen herüber und kehrten zurück als schriftkundige Leute, die ihrerseits mit Eifer an der Uebertragung der buddhistischen Literatur in ihre Muttersprache arbeiteten. Auf dieser Höhe erhielt sich der Lamaismus nicht lange. Immer mehr kam die Sitte auf, zur Würde des höchsten Lama Kinder zu befördern, denen dann als factisches Oberhaupt jedesmal ein älterer Lama beigegeben wurde. Dieser regierte, soweit seine Mitbrüder, die ihn gewählt hatten, sich dieß gefallen ließen. Unter diesen Verhältnissen ergab es sich von selbst, daß die chinesische Regierung mehr und mehr einen überwiegenden Einfluß auf die Wahl des Dalai und Panchen Lama ausübte. Selbst der früher bestehende Gebrauch, daß der Dalai Lama den Panchen Lama und umgekehrt dieser jenen in sein Amt einführte, ist jetzt beseitigt. Außerhalb Tibets genießt der höchste Lama des Klosters Kurun oder Urga im Lande der Khalkhas in der Mongolei, sowie der zu Peking in China großes Ansehen, wie denn überhaupt in der Mongolei der Lamaismus fast noch tiefere Wurzeln gefaßt hat als in Tibet. Auch in Kuku Khotun in der Tatarei residirt ein Avatāra Lama, der für die Personification eines der großen Wesen, wie sie der jüngere Buddhismus kennt, gehalten wird, deßgleichen in Bhūtan, wo er Lama Rinpoche heißt. Hingegen gibt es in Sikkhim zwischen Bhūtan und Nepal zwar Lamas genug, deren Hauptbeschäftigung die Geisterbeschwörung bildet, allein die Avatāra-Lehre hat daselbst keine Aufnahme gefunden.

2. Das Lehrsystem des Lamaismus muß hauptsächlich aus dem Kandschur (Tandschur), dem tibetanischen Canon, in 108 Foliobänden, sowie aus dessen Commentar in 225 Foliobänden geschöpft werden. Eine Inhaltsübersicht hat Czoma de Körös (gest. 1842) geliefert; Ausgaben und Uebersetzungen einzelner Partien gibt es von Foucaux, v. Schiefner, Jäschke, L. Feer, Rockhill, Hyde, Babu Pratāpa Chandra Gosha, Sarta Chandra Dās u. A. Charakteristisch für diese Lehre ist neben dem Glauben an die Seelenwanderung 1. der Glaube an eine Trias welterhaltender Mächte (seit dem 4. Jahrhundert in der nördlichen oder Sanskrit-Tradition des Buddhismus nachweisbar): Mañjuśrī, d. i. der vom schönen Ruhme, die personificirte Weisheit; Avalokitesvara, d. i. der niederschauende Herr, die personificirte Liebe, auch Padmapāṇi, d. i. der Lotushändige, genannt; Vajrapāṇi oder Vajradhara, d. i. der Donnerkeil-Händige oder der Donnerkeil-Tragende, die personificirte Macht. Diese Wesen genießen nebst einigen weniger hervorragenden göttliche Verehrung. Insbesondere ist es der an zweiter Stelle Genannte, welcher in Tibet verehrt und für den Schutzgott des Landes gehalten wird. Fast alle Gebete werden an ihn gerichtet. Ueberall, namentlich auf Bergen, sieht man sein Bild (dargestellt mit vielen Gesichtern und Händen) und begegnet den ihm geweihten Tempeln. Charakteristisch ist 2. die Annahme von fünf Dhyāni-Buddhas, d. i. Buddhas der Betrachtung. Es sind die ewigen Repräsentanten der zeitlichen oder menschlichen (Mānushi) Buddhas. Diese im 7. Jahrhundert n. Chr. aufgekommene Vorstellung hat im Laufe der Zeit noch andere aus sich hervorgetrieben, wie die eines Adi oder Ur-Buddha, als dessen Emanationen die Dhyāni-Buddhas angesehen werden. Jedes Weltalter oder Kalpa soll seinen eigenen Dhyāni-Buddha haben, das jetzige den vierten, Amitābha, d. i. unendliches Licht. Indem man nun zwischen diesem und dem menschlichen Buddha unseres Weltalters, d. i. Gautama Buddha, ein Wesen einschob, welches den letztern im Stadium seiner Entwicklung zur Buddhawürde oder als Bodhisatva bezeichnet, jedoch selbständig und persönlich gedacht und gleichfalls Avalokitesvara genannt wird, gewann man eine neue Emanation, der dann als dritte sich die der gegenwärtigen Welt anschließt, deren Symbol der Lotus (padma) ist. 3. Eine weitere Ausgeburt des Lamaismus ist das Tantra oder das Zauberwesen mit seinen Siddhis, d. i. Zauberkräften, seinen Dhāranis, d. i. Zauberformeln, und seinen Mandalas, d. i. Zauberkreisen, eine Lehre, in welche alles, was es nur Läppisches und sinnlich Gemeines gibt, mitaufgenommen wurde. Heutigentags hat die Furcht vor bösen Geistern, deren Zauber zu bannen die Aufgabe der Lamas ist, nahezu alle religiösen Empfindungen überwunden, und es mag der in einzelnen Klöstern, wie beispielsweise im Kloster Galdan, betriebene Occultismus den widerwärtigsten Formen des religiösen Wahnes und Aberglaubens zuzurechnen sein. Das sittliche Ideal, welches der ältere Buddhismus kannte, ruht vergessen unter einer Menge hohler Gebräuche, aus denen nur da und dort noch, allerdings in verzerrter Gestalt, eine von den ehemaligen Anschauungen hervortritt.

3. Die Hierarchie kennt drei Grade von Klostervorstehern, welche, an Macht und Ansehen verschieden, sämmtlich als avatāra, d. h. als Verkörperung irgend eines buddhistischen Heiligen oder eines Buddha oder Bodhisatva oder eines sonstigen phantastischen Wesens gelten: den Khubilghan, den Khutuktu und den Dalai sowie den Panchen Lama. Auch weibliche Khutuktus gibt es. Bei der Unmasse von Klöstern mit ihren Tausenden von Insassen bietet diese Avatāra-Lehre eine werthvolle Handhabe zur Aufrechthaltung von Zucht und Ordnung dar. Uebrigens waren es immer nur Klöster von Bedeutung, in deren Vorstehern man etwas mehr als Gewöhnliches anwesend glaubte. Die meisten hatten bloß ihren Vorstand, Khanpo genannt, der ein Lama, aber kein Avatāra-Lama war. Mit dem Titel Lama ging man indeß da, wo es nicht darauf ankam, einen Unterschied zu machen, ziemlich verschwenderisch um. Jeder vollberechtigte Mönch durfte ihn führen. Unter den Lamas gab es selbstredend wieder mannigfache Rangstufen, vom Rabdschampa angefangen, der unserm „Doctor" entspricht, bis herab auf die Bildverfertiger und Zauberer. Ein Lama,

der einigermaßen unterrichtet ist, fungirt als Erzieher, Lehrer, Arzt, Bildhauer, Maler und Astrolog. Auch vagabundirende Lamas, deren Freude das Reisen ist, sind in Ostasien häufig anzutreffen. Nominell sind sie alle unverheiratet, doch nehmen viele, besonders die sogen. Shamärs von der laxern Richtung, es darin nicht sehr genau. Am besten nach außen bekannt ist der Dalai Lama, die Verkörperung des Avalokiteśvara. Die Verehrung, welche ihm erwiesen wird, geht über die einem menschlichen Wesen gegenüber zulässige hinaus. Der einzige Europäer, der ihn gesehen hat, war der Engländer Thomas Manning (am 17. December 1811), und seitdem ist dieß nur noch den Indiern Nain Singh und Sarat Chandra Däs, dem erstern im J. 1866 und dem letztern am 10. Juni 1882, gelungen. Manning schätzte das Alter des Dalai, welchen er gesehen, auf sieben Jahre, Nain Singh und Sarat Chandra Däs das des ihrigen auf 13 bezw. 10 Jahre. Das am Hofe des Dalai Lama übliche Cerimoniell schließt unter Anderm ein die Darbringung von Schärpen, wie solche von den tibetanischen Mönchen getragen werden, seitens der zur Audienz zugelassenen Personen, das dreimalige Serviren von Thee an die ganze Gesellschaft, den Dalai Lama miteingeschlossen, und die Vertheilung von Reiskörnern, welche der Dalai Lama berührt und damit geweiht hat, an die Anwesenden. Die Wahl eines Dalai Lama findet nicht immer in der nämlichen Weise statt. Es kommt vor, daß der Dalai vor seinem Hinscheiden mittheilt, wo und in welcher Familie er sich wieder verkörpern werde. Mitunter hört man dabei auf Wahrsager. In der Regel aber überläßt man es dem Panchen Lama (wie umgekehrt dem Dalai Lama nach dem Tode des Panchen Lama), die näheren Umstände der Wiederverkörperung des Dalai Lama anzugeben.

4. Cultus, Feste und Gebräuche. Dreimal im Tage, beim Sonnenaufgang, um Mittag und beim Sonnenuntergang, versammeln sich die Mönche. In langen Reihen treten sie in den Tempel und nehmen auf niedrigen Sitzen rechts und links vom Portale bis zum Altare Platz. In der Nähe des Altars, den ein Bild ziert, thront der Haupt-Lama. Der Vorsänger gibt ein Zeichen mit der Schelle und alsbald beginnt der Gesang, dessen Text irgend eine Gebetsformel oder Stellen aus den heiligen Büchern bilden, von lärmender Musik und Händeklatschen begleitet, ein wirres Durcheinander von Stimmen und Instrumenten aller Art. Zuweilen wird heiliges Wasser und Reis durch die Haupt-Lamas vertheilt, Weihrauch verbrannt oder in Rauchfässern geschwungen, auch Thee in kleinen Tassen genossen, welche die Lamas in ihren Brusttaschen mit sich führen. Besondere Cultushandlungen sind die Feier aus Anlaß der Versetzung der Seele eines Haupt-Lama (Khanpo) in eine der himmlischen Wohnungen und die sogen. Beicht- oder Fastenfeier. Der Name der erstgenannten Cerimonie ist Bardo. Bei dieser Gelegenheit werden auch Gaben zum Wohle der Seele des Dahingegangenen dargebracht. Die letztere Cerimonie nennt Schlagintweit Nyungne. Das Fasten wird auch von frommen Laien beobachtet; überhaupt dürfen diese an allen Cerimonien als Zuschauer theilnehmen, auch wohl bis zum Altar vortreten, Gaben darauf legen und den Segen des Haupt-Lama empfangen. Die meisten ziehen es jedoch vor, die Tempel, Klöster und die mit Gebetsformeln beschriebenen Mauern zu umschreiten, während sie den 108 Perlen haltenden Rosenkranz durch die Finger gleiten lassen und bei jeder Perle Om mani padme Hüm oder eine andere ähnliche Formel sagen. Sie glauben, daß diesen Formeln eine merkwürdige Kraft innewohne, und daß durch häufiges Wiederholen derselben ihre Verdienste in's Unendliche wachsen. Andacht ist kaum dabei und Verständniß noch weniger. Jene Worte, die man in Tibet allüberall hören kann, die auf Fahnenstangen im Winde wehen und in Mühlen auf Papierstreifen durch Räder oder den Wind in Bewegung gesetzt werden, sind Sanskrit und werden verschieden erklärt, haben aber nach keiner Erklärung einen tiefen Sinn und werden auch nicht verstanden, da die liturgische Sprache nicht das Sanskrit, sondern das Tibetanische ist. Oeffentliche Feste kennt man in Tibet vier: das Neujahrsfest im Januar/Februar, welches 14 Tage dauert, und wobei es sehr bunt hergeht; das Fest zur Erinnerung an Buddha's Nirvana am 1. Juni; das Fest der Wasserweihe im August/September und das Lichterfest im November/December zur Erinnerung an die Himmelfahrt Tsong Khapa's. Erwähnt sei noch, daß es in Tibet, wie auch in der Mongolei, eine Art Taufe nebst Namengebung gibt, Khrussol genannt. Hausgebräuche, welche einen religiösen Charakter haben, sind zahlreich. Fast in jedem Hause befindet sich ein Altar. Gebetet wird überall, auch öffentlich ohne Furcht und Scheu. Amulete, oft mehrere, tragen Alle, um die Geister unschädlich zu machen, die, wo immer ein Unglück, Krankheit u. dgl. vorkommt, ihre Hand im Spiele haben.

Aeußerlich zeigt der Lamaismus mannigfache Analogien mit Einrichtungen der katholischen Kirche; die inneren Verschiedenheiten sind freilich tiefgreifend genug. Nicht mit Unrecht aber hat Abel-Rémusat und haben nach ihm die beiden Lazaristen-Missionare Huc und Gabet (1846) die Meinung ausgesprochen, daß viele äußeren Formen des Lamaismus, z. B. die Kleidung der höheren Lamas, das antiphonirende Gebet, das Klosterleben, der Weihrauch, aus dem nestorianischen Christenthum, welches sich seit dem 6. Jahrhundert nach Ostasien verbreitete, abzuleiten sind. Zur Erklärung für die Ausbildung der hierarchischen Form kann, wie dieß Köppen gethan, auf die Abgeschlossenheit Tibets von den umgebenden Ländern hingewiesen werden. Anderes, wie die Beicht, das Fasten und der mönchische Cölibat, sind altbuddhistische oder altindische Einrichtungen.

... Schriften ... bis ... Ausgabe ... Chron. ... Ausgabe ... Ausgabe ... Ausgabe

Lambertus bessere Tage an. Faramond wurde abgesetzt, und Lambert konnte 682 seinen Bischofssitz wieder einnehmen. Er trat nun eine Missionsreise an und predigte den Heiden von Taxandria (in der heutigen Provinz Brabant) das Evangelium. Bei einer ähnlichen Gelegenheit kam er mehrmals mit Willibrord, dem Apostel der Friesen, zusammen, um sich mit demselben sowohl über das Bekehrungswerk wie über die Verwaltung der Bisthümer zu berathen. Nach mehreren Jahren angestrengter Thätigkeit wurde Lambert durch den Edelmann Dodo ermordet, angeblich weil dessen Verwandte durch Freunde des Bischofs den Tod erlitten hatten, nachdem sie zu wiederholten Malen sacrilegischer Weise Hand an das Kirchengut gelegt hatten. Dodo und seine Genossen überfielen den Bischof in der Morgenfrühe und zwar in seinem eigenen Hause zu Legia oder Leodium (Lüttich). Sein ältester Biograph theilt mit, Lambert habe zuerst nach dem Schwerte gegriffen, dann jedoch dasselbe fallen lassen und seiner Dienerschaft jeden Widerstand verboten; mit ausgestreckten Armen habe er hierauf den tödtlichen Pfeil empfangen, den ihm sein Mörder in die Brust trieb. Dodo war mit Alpais, der Concubine Pipins von Heristal, verwandt. Dieser Umstand bot die Veranlassung, den Mord mit dieser Frau in Verbindung zu bringen, weil Lambert Pipins Verhältniß zu Alpais manchmal mit großer Strenge verurtheilt und einmal beim Mahle Alpais' Becher zu segnen geweigert habe. Spätere Historiographen, Sigebert von Gembloux an der Spitze, erzählen geradezu, Alpais habe die Ermordung des Bischofs veranlaßt. Die Mittheilung hat sehr große Wahrscheinlichkeit. Lamberts Todestag war der 17. September. Er wurde zu Maastricht, dem damaligen Bischofssitze, in der St. Peterskirche beigesetzt. Man betrachtete ihn als Martyrer und erbaute eine Kirche an der Stelle, wo er gefallen war. Sein Nachfolger, der hl. Hubertus, verlegte 721 den Bischofssitz von Maastricht nach Lüttich. Hartmann Schedel fand im Jahre der Zerstörung Lüttichs durch Karl von Burgund, 1468, den Grabstein des hl. Lambert auf. (Vgl. die älteste, manchmal dem Lütticher Canonicus Godescalc zugeschriebene Vita bei Mabillon, Acta SS. O. S. Ben. III, 1, 69 sq.; Martène, Ampl. Collectio IV, 846 sq.; Foullon S. J., Hist. Leodiensis, Leod. 1735, I; Ghesquière, Acta SS. Belg. VI, 21 sq.; Alberdingk Thijm, Der hl. Willibrordus, Münster 1863, 87 ff. Ueber Alpais und über Lamberts ältesten Biographen vgl. G. Kurth, Étude critique sur S. Lambert et son premier biographe, in den Annales de l'Acad. d'Archéol. de Belgique XXXIII, 1876, 5 ss., und Dewez in den Nouveaux Mémoires de l'Acad. de Bruxelles, III, 518 ss. Ueber das Todesjahr s. P. de Smedt S. J. in den Précis historiques 1877, 676 ss.; 1878, 46 ss. Ueber die Reliquien s. de Marteau im Bulletin de l'Institut archéol. Liégeois XIII, 1877, 383 ss.) [Alberdingk Thijm.]

Lambert von Hersfeld, O. S. B., früher unrichtig von Aschaffenburg genannt, Chronist, wurde etwa im dritten Decennium des 11. Jahrhunderts und wahrscheinlich in Thüringen geboren. Ueber Familienverhältnisse, Zeit und Ort seiner Geburt, Jugend, Erziehung und Ausbildung fehlen nähere Nachrichten, und man ist bezüglich seiner Person auf die spärlichen Notizen angewiesen, die er selbst gibt. Hiernach trat er als bereits gereifter Mann am 15. März 1058 in das Kloster Hersfeld an der Fulda in Hessen, das unter seinem damaligen tüchtigen Abt Meginher (seit 1035) ob seiner Zucht und trefflichen Schule in großem Ansehen stand. Zur Zeit seines Eintrittes war Lambert in den Wissenschaften bereits wohl unterrichtet und scheint sich für den geistlichen Stand vorbereitet zu haben, denn schon am 15. September jenes Jahres wurde er zu Aschaffenburg durch Erzbischof Luitpold von Mainz zum Priester geweiht. Hieraus darf geschlossen werden, daß er damals bereits 30 Jahre, vielleicht auch schon mehr zählte. Bei dieser Gelegenheit traf er wahrscheinlich mit einer Pilgerschaar zusammen, welche nach dem heiligen Lande wallte, und schloß sich ihr sofort an, ohne zuvor die Erlaubniß seines Abtes einzuholen. Er unternahm somit die Reise auf eigene Kosten, woraus sich ergibt, daß er einer vermöglichen Familie entstammte, wie er denn selbst sagt: Rei familiaris curam, ne in via Dei praegravarer, abjeci. Von dieser ganzen Reise berichtet er nur, daß er das Weihnachtsfest in Marouwa (Nissa) an der Grenze zwischen Ungarn und Bulgarien feierte, oft in großer Noth und Gefahr war, aber doch wieder glücklich am 17. September 1059 in seinem Kloster anlangte; zu seiner großen Beruhigung habe er den Abt Meginher noch am Leben gefunden und von ihm Verzeihung seines Gelübdebruchs erhalten. Schon am 26. September jenes Jahres starb aber Meginher, und sein Nachfolger Rudhard (1059 bis 1072) sandte Lambert (1071) in die Klöster Saalfeld und Siegburg, um die Cluniacenser-Reform, welche italienische Mönche dort eingeführt hatten, genauer kennen zu lernen. Er weilte zu diesem Zwecke 14 Wochen daselbst, fand aber, daß die alte Gewohnheit besser mit der Regel des hl. Benedict übereinstimme, falls man letztere nur genau beobachten wolle. Ueber Lamberts weitere Lebensschicksale wie auch über das Jahr seines Todes sind keine bestimmten Nachrichten überliefert. Sein berühmtes Werk, die Annalen, bricht er mit dem Frühjahr 1077 ab, aber nicht etwa aus Kränklichkeit oder Altersschwäche, sondern „überwältigt von der Last des unermeßlichen Stoffes".

Aus der Zahl der von Lambert verfaßten Schriften, welche seinen Namen so berühmt gemacht, sind folgende bekannt: 1. Ein in heroischem Versmaß (heroico metro) verfaßtes Gedicht über die Geschichte seiner Zeit, das ihm bei Vielen den Vorwurf der Unwahrheit eingetragen hat (in versibus plura falsa pro veris scripsisse accusor).

Dieses Gedicht ist nach der Ansicht Einiger (Wattenbach, Lefarth u. A.) völlig verloren, Andere dagegen (Giesebrecht, Lindner) glauben es in dem Carmen de bello Saxonico (herausgg. von Waitz in den Abh. der Gött. k. Ges. d. Wissensch. 1870, 1 ff.) wieder zu erkennen. 2. Die Vita Lulli, nach den Erweisen von Holder-Egger (N. Archiv IX, 296 ff.) in einer Handschrift zu Maihingen als Autograph vorhanden und kurz vor 1074 verfaßt, edirt von demselben Gelehrten in M. G. SS. XV, 135—148. 3. Eine Historia Hersveldensis, um 1074 auf Andringen des Abtes Hartwig verfaßt, wovon aber nur der Prolog und einige Excerpte erhalten sind; gedruckt in M. G. SS. V, 136—141; in's Deutsche übersetzt von Wattenbach in Geschichtsschreiber d. deutsch. Vorzeit, Lief. 24, Leipzig 1883, XVIII ff. 4. Einige Jahre nach diesem begann Lambert sein berühmtestes Werk, die Annalen. Er wollte die Geschichte seiner Zeit schreiben, begann aber nach damaliger Sitte mit der Weltschöpfung und schrieb bis 1039 nur die alten Hersfelder Annalen aus (ed. Hesse M. G. SS. III, 22—29. 33—69. 90—102). Von 1040 an wird die Erzählung reichhaltiger, aber noch etwas aphoristisch; bis hierher mochte seine eigene Erinnerung zurückreichen. Mit Beginn der Regierung Heinrichs IV., namentlich aber von 1069 an, wird die Darstellung vollständiger, und von 1073 gestaltet sie sich so ziemlich zu einer ausführlichen Zeitgeschichte. Hier zeigt sich die ganze Kunst seiner Darstellung; die annalistische Form wird vielfach verlassen, und in die leicht hinfließende Erzählung werden nicht nur zahlreiche, seinem Gedächtnisse stets präsente Bibelstellen, sondern auch vielfach Stellen aus Werken heidnischer und christlicher Schriftsteller eingeflochten. (Ausgabe in M. G. SS. V, 152—263; separat 1843 und 1874; übersetzt von F. B. Buchholz, Frankfurt 1819; von Hesse, in Geschichtsschreiber d. deutsch. Vorz., Lief. 24, 1855, 2. Aufl. von Wattenbach 1883.) — 5. Adolf Holtzmann (in Fr. Pfeiffers Germania, 2. Jahrg. 1857, 22 ff.) glaubte erweisen zu können, daß der Verfasser der Annalen und der Dichter des Annoliedes ein und dieselbe Person seien, und daß letzteres von Lambert um 1080 gedichtet worden sei. Ja noch mehr, auch das Alexanderlied soll ihm zugesprochen werden (a. a. O. 29 ff.). Hiernach wäre der Pfaffe Lamprecht niemand anders als Lambert von Hersfeld, der dann wohl auch als der Verfasser der „jüngeren Judith" gelten dürfte. Dieser Vermuthung stimmte betreffs des Annoliedes Theodor Lindner bei (Anno II., der Heilige, Leipzig 1869, 2) und ebenso Gfrörer (Gregor VII. u. s. Zeit, VII, 473), aber ohne diese Zustimmung weiter zu begründen, während Andere ernste Zweifel hiergegen erheben (Städtechroniken XII, 57 Einl.).

Lamberts Annalenwerk gehört unstreitig zu dem Besten, was die Historiographie jener Zeit hervorgebracht. Die Schönheit der Sprache, die Eleganz der Form, die Mäßigung und Würde des Ausdrucks sprechen unwillkürlich an und stechen in ihrer epischen Ruhe vortheilhaft ab gegen die Leidenschaftlichkeit der sonstigen Schriftsteller aus jener Zeit. Diese Eigenschaften waren es auch, welche ein fast unbedingtes Ansehen des Werkes und seines Verfassers begründeten, so daß ihm bis in die neueste Zeit fast ausnahmsloses Vertrauen geschenkt wurde. Dieses Vertrauen in die Glaubwürdigkeit Lamberts hat erst Ranke erschüttert (Zur Kritik fränkisch-deutscher Reichsannalisten, in Abhandl. der Berl. Akademie 1854, 436 ff.), indem er darthat, daß Lamberts Angaben keineswegs immer so zuverlässig sind und der objectiven Wirklichkeit entsprechen, wie sie sich den Anschein geben. Seitdem scheiden sich die Urtheile über unsern Geschichtsschreiber nach zwei ziemlich schroff geschiedenen Richtungen; die Einen möchten ihn zu einem geflissentlichen, abgefeimten Lügner stempeln, während die Andern, namentlich Giesebrecht und Wattenbach, ihn gegen diesen schweren Vorwurf entschieden in Schutz nehmen. Im Allgemeinen wird sich sagen lassen, daß Lambert sich über außerdeutsche Ereignisse weniger gut unterrichtet zeigt, auch den ihm zugekommenen Berichten über deutsche Vorkommnisse manchmal zu leichtgläubig gegenübersteht und bei vorhandenen Lücken seiner Phantasie etwas zu freien Lauf läßt. Von dem welterschütternden Kampf zwischen imperium und sacerdotium blieb er, wie dieß übrigens selbstverständlich, nicht unberührt; vielmehr läßt sich seine Hinneigung zu Heinrichs Gegnern unschwer erkennen. Dagegen ist der Vorwurf absichtlicher Fälschung oder Unwahrhaftigkeit ganz entschieden unberechtigt. (Vgl. außer den bereits angeführten Werken Waitz in Schmidts Zeitschrift für Gesch. Wissensch. 1844, II, 105; Stenzel, Fränk. Kaiser I, 495; II, 27 u. 101 ff.; Giesebrecht, Gesch. der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl., III, 1030 und 1044; Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 5. Aufl. 1886, II, 87 ff.; Ders. in Allg. d. Biogr. XVII, 548; dann die Dissertationen und Programme: Lefarth, Lambert v. Hersfeld, 1871; H. Delbrück, Ueber die Glaubwürdigkeit Lamberts, Bonn 1873; Robert Dewitz, Würdigung von Bruno's Liber de bello Saxon. im Vergleich mit den Annalen Lamberts von Hersfeld, Offenburg 1881.) [Knöpfler.]

Lambert von St. Omer in Flandern ist nur durch sein compilatorisches, encyklopädisches Werk Lamberti Floridus bekannt. Aus der Vorrede ersieht man, daß Lambert der Sohn des Canonicus Onulfus zu St. Omer (S. Audomari) war. In dem chronologischen Verzeichniß (n. 23), welches von der Geburt Christi bis zum Jahre 1119 geht, ist bemerkt, daß der Canonicus Onulfus, der Vater Lamberts, am 26. Januar 1077 starb. Außerdem läßt sich aus den chronologischen Angaben entnehmen, daß Lambert das Buch im J. 1120 zu schreiben begonnen hat, denn alle Mittheilungen reichen nur bis zu diesem Jahre. Wenn

die von Taillar in Douai ausgesprochene Vermuthung richtig ist, so wäre Lambert identisch mit einer Person gleiches Namens, welche im 11. und 12. Jahrhundert nach einander Lehrer und Abt von St. Bertin in Omer war. Folquin und Hyperius bezeichnen diesen als einen der bedeutendsten Männer jener Zeit, ausgezeichnet als Gelehrter und als Prediger. Im J. 1095 wurde er zum Abt gewählt und führte als solcher eine Anzahl bedeutender Bauten auf. Auch wird berichtet, daß er ein kostbares Kreuz habe anfertigen lassen, das man bis 1790 im Kloster gezeigt habe. Er starb im J. 1123 und wurde in der Kapelle der Jungfrau Maria für die Kranken beerdigt. Uebrigens kann Lambert nach obiger eigener Angabe das Buch nicht in St. Bertin geschrieben haben, sondern in dem daneben liegenden Stift des hl. Audomarus, welches bis zum 9. Jahrhundert mit St. Bertin unter denselben Aebten gestanden, von da aber eigene Aebte erhalten hatte. Die Canoniker wohnten hier in einzelnen Häusern, welche um die Kirche des Heiligen, die jetzige Cathedrale, herumlagen. Der Floridus wurde im Mittelalter häufig benutzt, besonders werden Johann von Thielrode und der Historiker Custis aus Brügge im 13. Jahrhundert als Zeugen angeführt. Das Autograph, das größtentheils von Lamberts eigener Hand, zum Theil von Gehilfen, mitunter geradezu aus den benutzten Quellen entlehnt ist, wurde erhalten, kam aber bald nach Gent; denn schon 1278 nennt der genannte Johann von Thielrode, Mönch zu St. Bavon in Gent, die Handschrift librum nostrum Floridum. Man vermuthet, daß sie durch den Abt Simon von St. Bertin dahin gebracht wurde, als dieser im J. 1136, vom Papste seines Amtes entsetzt, nach Gent ging. Sie hat in der dortigen Universitätsbibliothek die Nummer 297. Von Abschriften haben sich erhalten: Wolfenbüttel Gudian. 1, membr. fol. max., saec. XIII, aber unvollständig und verändert. Haag n. 759, membr. fol. 1460. Es ist eine sorgfältig geschriebene, aber schlechte Copie der Wolfenbüttler Handschrift. Haag 759ª, chart. fol. 1512, ist eine französische Uebersetzung der vorigen Handschrift. Paris Suppl. Lat. 10, membr. fol. max., saec. XIII, ohne Titel. Leiden Voss. Latini n. 31, membr. fol., saec. XIV. Paris Suppl. Lat. 107, 1429. Außerdem ist noch ein Papiercodex von Douai zu nennen: 740, saec. XV, Abschrift der Genter Handschrift. — Das Werk wird von Lambert selbst Floridus genannt, weil er dasselbe de diversorum auctorum floribus Deo sanctoque Audomaro, pio patrono nostro, contexui, ut tanquam de caelesti prato flore diverso coadunato fideles apiculae ad hunc confluerent, saporisque caelestis inde dulcedinem haurirent. Die Auctoren sind in der Regel angegeben. Es sind: Isidor, Beda, Freculf, Hegesippus, Martianus Capella, Hieronymus, Macrobius, Josephus und verschiedene Kirchenväter. Ohne eigentlichen Plan, ist es eine der seit Isidor gebräuchlichen Compilationen, in welchen man im Mittelalter wie in unseren Encyklopädien alles Wissenswerthe zu vereinigen suchte: Theologisches, Geschichtliches, Geographisches, Naturgeschichtliches, Astronomisches. Mitunter sind auch colorirte Zeichnungen beigegeben. Das Werk zerfällt in 190 (192) Abschnitte, von denen einzelne Titel zur Einsicht beigefügt werden mögen: Prologus Odonis, episcopi Cameracensis. Ordo miraculorum Christi Jesu (concordia evangeliorum). Freculfus episcopus de Judeorum judicibus et regibus. Sphera mundi microcosmos. Egesippus historiographus de Judeorum judicibus. Caiphas qui et Josephus antiquitatum historiographus. De sapientia Salomonis. Apocalypsis depictus. Ordo ventorum Christi et natura ipsorum. Sphera Macrobii. Cursus solis, lunaris. Martyrologium. Chronicon Isidori. De VI mundi generationibus. Anni Domini Jesu Christi. Nomina regum et pontificum romanorum. De gentium vocabulis. De provinciis mundi. Marcianus Felix Capella de gentibus diversis et monstris. De paradiso et insulis. De mundi fluminibus. Christi nomina greca et latina et hebraica. Eucherius de nominum interpretationibus. De gradibus et ministris ecclesiasticis et officiis. De idolis gentium. Carmen Symmachie Sibylle de Christo. Isidorus ispalensis episcopus de naturis bestiarum. Physiologia avium. De Behemoth, Leviathan. De mirandis Britannie insule. De templo Domini Salomonis. De virtutibus XII lapidum. De nativitate Christi. Historia Anglorum regum. Genealogia comitum Normannorum. De miraculis in dialogo S. Gregorii Pape. De excidio gentis Judeorum. Hec est fides catholica de essentia divina. De generibus numerorum in ratiocinatione. Proverbia Salomonis. De quatuor elementis. Beda de astrologia. De naturis elementorum. Hieronimus de Samuele et Saul et Phetonissa. De Christo et Josepho. De libris recipiendis. De noticia librorum apocryphorum. De duobus paradysis. Symbolum apostolorum grece et latine. De montibus diluvio non opertis. De ecclesia S. Audomari. Genealogie arbor. Conflictus Henrici et Paschalis. Epistola Methodii de antechristo. Gesta Francorum Hierusalem expugnantium. Computus lune cum tabula. De quatuor Mariis (in evangeliis). Genealogia mundi. Nomina arborum et herbarum. Josephus historiographus de Christo. Flores libri Anselmi cur Deus homo. De Nectanabo, Egyptiorum mago. De excidio romani imperii versus. Chronica Orosii. Gesta pontificum romanorum. Gesta Octaviani Caesaris et Augusti. Gesta Danorum, Gothorum et Hunnorum. Somnium Scipionis excerptum ex libro sexto Tullii Ciceronis. Circuli VII planetarum VII. Exemplar epistole scripte

a rege Abgaro missa Hierosolymis Christo. De s. Audomaro episcopo. Rabbanus de Dei nominibus. De Judeorum heresibus. De philosophorum heresibus. Incipit historia Trojanorum quam Dares Frigius scripsit. Freculfus de Romanorum regibus. Die letzten Blätter scheinen weggenommen worden zu sein. — Literatur. Zacher, Serapeum 1842, 145 ff. 162 ff.; Bethmann, daſ. 1845, 59 ff. 79 f.; Migne, PP. lat. CLXIII, 1003 sq.; Pertz, Archiv für ältere deutsche Geſchichte VI, 5 f., VII, 131. 136. 540 ff., VIII, 306. 425. [Schanz.]

Lambert, Franz, der sogen. Reformator Heſſens, wurde um 1486 zu Avignon als Sohn eines päpſtlichen Beamten geboren. Mit 15 Jahren trat er in seiner Vaterſtadt in den Franciscanerorden, that ſich als Kanzelredner hervor und wurde mehrfach als Wanderprediger verwendet. Bei seinem Aufenthalt in der Schweiz kam er mit Berchtold Haller, Pellican u. A. in Berührung, verließ 1522 seinen Orden und die Kirche und flüchtete unter dem Namen Johann Serranus nach Eiſenach. Zur Rechtfertigung seines Schrittes ſchrieb er: Rationes, propter quas minoritarum conversationem rejecit; Evangelici in minoritarum regulam commentarii; und einen Commentar über die Ehe und gegen den Cölibat. Der Kurfürſt von Sachſen gewährte ihm eine kleine Unterſtützung, ſo daß er 1523 nach Wittenberg überſiedeln und ein Weib nehmen konnte. Von da ging er 1524 nach Metz, kam dann, von Luther empfohlen, nach Straßburg und verweilte daſelbſt über zwei Jahre, bis er, vom Landgrafen Philipp gerufen, Reformator Heſſens wurde (ſ. d. Art. Heſſen V, 1942). Er ſtarb als Profeſſor zu Marburg den 18. April 1530 an der Peſt. Lambert war kein ſtrenger Lutheraner, ſondern neigte zum Zwinglianismus hin; in seiner Schrift De symbolo foederis nunquam rumpendi, quam communionem vocant, confessio, s. l. 1530, ſagte er ſich förmlich von der lutheriſchen Abendmahlslehre los und äußerte, die Lehre von einer leiblichen Allgegenwart Chriſti ſei eine viel ärgere Lehre als das, was die Papiſten lehrten. Butzer bezeichnet Lambert in einem Brief an Zwingli als einen leeren, nichtigen, von Eigenliebe aufgeblaſenen Menſchen; auch anderen Reformatoren ſcheint er mißfallen zu haben, ſowohl wegen seines Verfahrens und des Tones, den er anſtimmte, als auch, weil er ohne Rückhalt aus den Principien der Reformation Conſequenzen zog, welche Melanchthon, Butzer und Andere der gemäßigteren Richtung theils verabſcheuten, theils verhüllten. So ſprach er es keck aus, daß ſchon ganz kurz nach der Zeit der Apoſtel die ganze Welt von dem reinen Evangelium abzufallen begonnen habe, erſt zu Wittenberg ſei das ganz verloren gegangene göttliche Wort wieder aus dem Grabe erſtanden. In ſpäteren Jahren ſtimmte aber auch Lambert herbe Klagen über die Früchte der Reformation an. „Ich lebe in Schmerzen und Wehklagen," ſchreibt er an Myconius, „denn ich ſehe nur äußerſt Wenige von der Freiheit des Evangeliums den rechten Gebrauch machen; ich ſehe, daß faſt gar keine Liebe mehr vorhanden, ſondern Alles voller Verleumdung, Lüge, Schmähſucht und Neid iſt." Düſtere Schilderungen des Zuſtandes, worin ſich das neue Kirchenweſen und die proteſtantiſchen Gemeinden befanden, kommen beſonders in der Schrift De symbolo foederis etc. vor. Uebrigens ſind Lamberts Schriften klar und präcis abgefaßt und gehen ohne Umſchweife auf ihr Ziel los. Außer den ſchon erwähnten Schriften und mehreren Briefen und bibliſchen Commentarien ſchrieb er noch De fidelium vocatione in regnum Christi; De regno, civitate et domo Dei ac D. N. J. Christi; Farrago omnium fere rerum theologicarum; Theses theologicae in synodo homburgensi pro ecclesiarum reformatione 1526 disputatae et propositae. (Vgl. Schelhorn, Amoenit. lit., Lips. 1725 sq., IV, 307 sq. X, 1731 sq.; J. W. Baum, Lambert von Avignon, Straßb. 1840; Döllinger, Reform. II, 17 ff.; J. W. Haſſenkamp, Lambert von Avignon, im Sammelwerk: Leben und Schriften der Väter der reform. Kirche, IX, Elberfeld 1860; F. Stieve, De Fr. Lamberto Avenionensi, Vratisl. 1867; Ruffet, Biogr. de Fr. Lambert d'Avignon, Par. 1873.) [Schrödl.]

Lambertazzi, ſ. Azo Nr. 2.

Lambillote. 1. Joſeph, S. J., aſcetiſcher Schriftſteller, wurde geboren zu Charleroi (Hennegau) am 5. Juli 1805 und ſchloß ſich am 18. September 1826 der Geſellſchaft Jeſu an. Er verbrachte faſt ſein ganzes Leben mit dem Unterrichte und der Erziehung der Jugend in den Collegien ſeines Ordens. Als er durch ein ſchleichendes Uebel allmälig für die äußere Wirkſamkeit untauglich ward, verfaßte er zum Troſte der Leidenden ein Werk Le Consolateur, ou lectures pieuses adressées aux malades et à toute personne affligée. Kaum war daſſelbe vollendet, ſo ſtarb der Verfaſſer zu St. Acheul am 14. Auguſt 1842. Die genannte Schrift erlebte während 28 Jahren neun Auflagen in franzöſiſcher Sprache, fünf in italieniſcher, eine in holländiſcher, eine in engliſcher und zwei in deutſcher Ueberſetzung. Der Titel der letztern lautet: P. J. Lambillote, der Tröſter, oder fromme Leſungen für Kranke und Leidende aller Art. Aus dem Franzöſiſchen überſetzt und mit einem Anhang der gewöhnlichen Gebete verſehen von einem Prieſter der Diöceſe Rottenburg, Mainz 1857; 2. Aufl. 1870.

2. Ludwig, S. J., fruchtbarer Kirchencomponiſt und Muſikſchriftſteller, Bruder des Vorigen. Der talentvolle Muſiker wurde am 27. März 1797 zu Charleroi geboren, ward zuerſt Organiſt zu Dinant und Charleroi, dann um 1822 Kapellmeiſter am Jeſuitencolleg zu St. Acheul, trat endlich nach eifrigem Studium der alten Sprachen am 15. Auguſt 1825 ſelbſt in den Jeſuitenorden und verwaltete fortan während 30 Jahren das Amt eines Muſikdirectors in den Collegien ſeines Ordens zu

St. Acheul, d'Aix, zu Brieg und Freiburg in der Schweiz, zuletzt zu Brugelette. Gegen Ende seines Lebens nahm er lebhaften Antheil an der Wiederherstellung des gregorianischen Gesanges und machte zu diesem Zwecke mehrere Reisen in's Ausland. Er starb unerwartet schnell zu Vaugirard am 22. Februar 1855. Er componirte u. a. vier große Messen, zahlreiche Motetten, Marienhymnen für größere und kleinere Feste (namentlich für den Maimonat), zweistimmige Cantica (für sacramentale Segensandachten) und gab außerdem ein Sammelwerk von Orgelstücken, Fugen u. s. w. heraus: Musée des organistes célèbres (1842—1844, 2 vols.). Seine eigenen Compositionen sind ganz im Geschmacke der Zeit und der Länder, worin er wirkte, gehalten, und lassen daher, im Lichte der heutigen Reformbestrebungen betrachtet, den Charakter der Kirchlichkeit vielfach vermissen. Seine bedeutendsten Schriften zur Reform des gregorianischen Gesanges sind: 1. Antiphonaire de Saint Grégoire, 1851. Facsimile des in Neumen notirten Antiphonars von St. Gallen, mit historisch-kritischen Abhandlungen. Die Akademie lobte dieses Werk, und die Société des antiquaires in Frankreich ernannte Lambillote zu ihrem correspondirenden Mitglied. Auch Pius IX. ehrte den Verfasser mit einem huldvollen Handschreiben. (Vgl. Archives historiques par M. Dinaux, 1852, 318.) 2. Quelques mots sur la restauration du chant liturgique. Etat de la question; Solution des difficultés, 1855. Dieses Werk rief eine lebhafte Discussion hervor. 3. Esthétique, théorie et pratique du chant grégorien restauré d'après la doctrine des anciens et les sources primitives, 1855. Der Herausgeber der beiden letzten Werke, P. Dufour, gab auch das Graduale und Vesperale nach Lambillote's Reformen in Choralnoten und Uebertragung in modernen Noten heraus (1856). Eine Lebensskizze des P. J. Lambillote von P. Claude André S. J. findet sich in L'Ami de la Religion CLXXV, 361—421; ferner: Louis Lambillote et ses frères, par Matthieu de Monter, Paris 1871. (Vgl. noch Fétis, Biographie des Musiciens, 2e éd., 1860 s. v.). Das genaue Verzeichniß der sämmtlichen Schriften Lambillote's s. bei De Backer, Écrivains de la Compagnie de Jésus s. v. [G. Fell S. J.]

Lambruschini, Luigi, Cardinal und Staatssecretär unter Papst Gregor XVI., wurde 6. Mai 1776 zu Genua geboren. In früher Jugend trat er in den Barnabitenorden ein und zeichnete sich durch Gelehrsamkeit, Frömmigkeit und strenge Beobachtung der regularen Observanz so sehr aus, daß ihm bald höhere Aemter des Ordens übertragen wurden. Auch zu Würden von allgemein kirchlicher Bedeutung wurde er nicht lange hierauf befördert. So erhielt er die Stelle eines Consultors in mehreren römischen Congregationen, wurde mit dem wichtigen Amte eines Secretärs der unter Pius VII. der verwickelten Zeitumstände wegen errichteten Congregation der außerordentlichen kirchlichen Angelegenheiten (degli affari straordinari) betraut und nahm in dieser Eigenschaft am Abschlusse der Concordate mit Bayern und Neapel theil. Im J. 1819 zum Erzbischof seiner Vaterstadt Genua ernannt, legte er in der Verwaltung seines Hirtenamtes jene kirchliche Gewissenhaftigkeit und Frömmigkeit an den Tag, die ihn sein ganzes Leben hindurch auszeichneten; seine Hirtenbriefe und die Predigten, die er an den Festtagen an das Volk hielt, wurden sehr gerühmt. Im J. 1827 kam er als Nuntius nach Paris und bekleidete diese Stellung zu großer Zufriedenheit des römischen Hofes bis zum Ausbruch der Julirevolution. Im J. 1831 den 30. September wurde er, der erste unter den von Gregor XVI. Ernannten, als Cardinal präconisirt und war sofort bei den wichtigsten Geschäften thätig. Im J. 1836, als Cardinal Bernetti in schwerer Krankheit endlich die längst erbetene Entlassung erhalten, trat Lambruschini an seine Stelle als Cardinal-Staatssecretär. In der schwierigsten, für den päpstlichen Stuhl, wenigstens nach der allgemeinen Ansicht der Welt, verhängnißvollen Zeit übernahm Lambruschini seinen Posten, den wichtigsten und einflußreichsten nach der obersten kirchlichen Würde. Derselbe ward ihm außerordentlich erschwert durch die Unzufriedenheit der Römer, welche, schon vorher ungehalten über die große Zahl der Piemontesen im heiligen Collegium (11 im Ganzen), die Beförderung eines Mannes aus diesem Stamme zu dem auch in der Staatsverwaltung dominirenden Staatssecretariat besonders ungern sahen. Allein Lambruschini's Geistesüberlegenheit wußte sich bald Geltung zu verschaffen. Bei Weitem die wichtigste Seite seiner Wirksamkeit erstreckte sich auf das kirchliche Gebiet. Schon daß er von einem so starken und entschlossenen Manne, wie Gregor XVI., an die Seite genommen wurde, ließ das entschiedenste kirchliche Handeln auch den weltlichen Mächten gegenüber erwarten. War überhaupt schon mit dem Anbruch des neuen Jahrhunderts die Zeit der Concessionen, die seit Benedict XIV. den Höfen gegenüber im Allgemeinen beobachtete Politik des Nachgebens, der Vermeidung offenen Kampfes für den heiligen Stuhl abgelaufen, so konnte vollends unter Gregor XVI. kein auch nur wenig Urtheilsfähiger mehr zweifeln, daß gerade die drohenden Gefahren der Zeit, die verzweifelten Anschläge des den letzten Angriff auf die Kirchenfreiheit versuchenden Territorialismus dem Kirchenoberhaupte durchaus keinen Stillstand, auch kein Zaudern mehr erlaubten im offenen, entschiedenen Vorwärtsgehen zur Wiedererkämpfung des zum freien Aufathmen der Kirche schlechterdings nothwendigen Gebietes und im rückhaltslosen Aussprechen der unerschütterlichen Maximen des heiligen Stuhles. Bekanntlich brach bald nach der Uebernahme des Staatssecretariats durch Lambruschini die weltgeschichtliche, für das Schicksal der deutschen Kirche entscheidende Kölner Streitigkeit aus. Es konnte keine großartigere Veranlassung gegeben werden, die Grund-

sätze des heiligen Stuhles mit Entschlossenheit zu bethätigen und geltend zu machen. Mit welchem Erfolg das geschehen, und wieviel Antheil nach Papst Gregor XVI. dem neuen Staatssecretär gebührte, ist hier nicht nothwendig näher auszuführen. Die Geschichte hat darüber bereits entschieden (vgl. d. Art. Droste-Vischering und Gregor XVI.). Steht Gregor XVI. groß da, wie Einer der Päpste des Mittelalters, in seinen Allocutionen (gegen Preußen 1837 und 1838, gegen Rußland 1842), so glänzt dagegen Lambruschini hauptsächlich durch seine Staatsschriften, deren leitende Gedanken und Ausführungen natürlich ihm angehörten. (Die gegen Preußen, unstreitig die bedeutendsten, sind gesammelt und übersetzt erschienen: Darlegung des Rechts- und Thatbestandes mit authentischen Documenten als Antwort auf die Erklärung der königl. preußischen Regierung in der Staatszeitung vom 31. December 1838. Wortgetreue Uebersetzung des zu Rom in der Druckerei des Staatssecretariats 1839 erschienenen italienischen Originals, Augsb. 1839.) Die Meisterschaft dieser diplomatischen Actenstücke wurde auch gleich damals, selbst protestantischerseits, in Deutschland allgemein anerkannt. Görres sagt darüber: „Die römischen Schriften, die in diesem Streite gewechselt wurden, müssen von jedem, der nicht im Sectenwesen Sinn und Urtheilskraft eingebüßt, als meisterhaft anerkannt werden. Nicht im Nebel dunstiger Allgemeinheiten schweifen sie, irrende Ritter und taumelnde Cavaliere, um; auf die Mitte des Positiven, des unläugbar Verbindlichen und Verbindenden gehen sie ohne alle Umschweife los; sie wissen es mit sicherer, geübter Hand zu fassen und zu einer unersteiglichen Brustwehr aufzuwerfen. Sieht man die stümperhaften Versuche der Abwehr, die man dieser ruhigen, kräftigen, männlichen, kernhaften Polemik entgegengesetzt; die matten Velleitäten, mit denen man einem stark ausgreifenden, seiner Sache sichern Willen zu begegnen gesucht; die Masse überflüssiger, ungeschickter, falscher Bewegungen, mit denen man die ernste Haltung eines auf seinem Schwerpunkt unerschütterlich ruhenden Charakters umsaust u. s. w.; hat man diesen ganzen ungleichen Kampf sich angesehen, dann mußte den Betrachtenden ein bitteres Gefühl nationeller Beschämung anwandeln, und er konnte sich nicht verbergen, wie sehr mit dem instinctartigen Rechtsgefühl auch alle Gründlichkeit von uns gewichen" (s. Kirche und Staat nach Ablauf der Kölner Irrung S. 6). In dem Schattenbild auf dieser scharfen, aber gelungenen Zeichnung steht bekanntlich als eine hervorragende Person der Ritter Bunsen, den Lambruschini's offene, scharfe Waffe, aber auch seine eigene Stellung im Zwielicht zu Falle gebracht. So war denn Lambruschini in der That nicht bloß durch seine Würde, sondern auch durch sein thätiges Eingreifen eine der bedeutendsten Persönlichkeiten in der katholischen Kirche damaliger Zeit. Unter den päpstlichen Staatsmännern dieses Jahrhunderts nimmt er eine der ersten Stellungen ein; als eigentlich kirchliche Person, d. i. durch seine rein kirchlich-diplomatische Thätigkeit, steht er höher als Consalvi und Pacca, indem seine Stellung, wie es allerdings auch erst die Zeit gestattete, kirchlich entschiedener und klarer war. Gewiß stammte diese Entschiedenheit nicht allein und nicht ursprünglich aus staatsmännischer Berechnung, sondern aus ächter Tugend und priesterlicher Strenge. Lambruschini war persönlich sehr fromm und besonders von einer kindlichen Liebe zur heiligen Jungfrau beseelt. Diese Liebe zu bezeugen, schrieb er mitten unter den Sorgen seiner Staatsgeschäfte ein Buch zur Vertheidigung ihrer unbefleckten Empfängniß und mehrere andere geistliche Schriften. Seine Opere spirituali (3 tomi) erschienen zu Rom 1838. Mit der Thronbesteigung Pius' IX. endigte zum größten Theile Lambruschini's öffentliche Wirksamkeit. Mit den neuen, in den politischen Beziehungen des Kirchenstaats befolgten Grundsätzen mochte er wohl nicht mehr einverstanden sein. Die Grundsätze kirchlichen Handelns dagegen blieben dieselben wie unter Gregor XVI., wie solches insbesondere die auch von Lambruschini mitunterzeichnete Bulle zur Wiedererrichtung der katholischen Hierarchie in England bezeugte. Die römische Revolution im J. 1848 brachte auch Lambruschini herbe Leiden. Die Revolutionäre verfolgten ihn als einen Mann von strengen politischen Ansichten und als Anhänger Oesterreichs mit wüthendem Hasse. Sie stürmten seine Wohnung, durchstachen sein Bett mit Dolchen und zertrümmerten sein Brustbild. Ihm selbst war es gelungen, sich zu retten und, wie man sagt, als Stallknecht verkleidet, nach Gaëta zu fliehen. Lambruschini starb am 12. Mai 1854, Morgens 7 Uhr, in dem hohen Alter von 78 Jahren. Sein Leib wurde, wie er es gewünscht, in der Kirche des Barnabitenklosters zu Calinari, wo er lange als einfacher Ordensmann gelebt, beigesetzt. Lambruschini bekleidete als Cardinal zugleich die Stelle eines Präfecten der heiligen Congregation der Riten, eines Bischofs von Civita-Vecchia, S. Rufina und Porto, eines Subdecans des heiligen Collegiums ꝛc.; zugleich war er Abt von S. Maria di Farfa (wo er ein blühendes Seminar in's Leben gerufen), Secretär der päpstlichen Breven, Großprior der Johanniter, Protector der Trappisten, der Dames du Sacré Coeur und einer großen Anzahl anderer Vereine.

Auch des Cardinals älterer Bruder, Johann Baptist, war als Kirchenfürst und muthvoller Vertheidiger der Kirche ausgezeichnet. Nach der Schlacht von Marengo war er, der als Generalvicar von Genua die Rechte der Kirche standhaft vertheidigt hatte, genöthigt, sich nach Rom zu Pius VII. zurückzuziehen, der ihn zum Bischof von Azoth in part. und zum Administrator von Orvieto, 1807 aber zum Bischof dieser letztern Diöcese ernannte. Hier nahm er mehrere vertriebene Jesuiten freundlich bei sich auf, unter anderen den nachmaligen General des Ordens, P. Fortis. Auch Angelo Mai fand ein Asyl bei ihm. Doch mußte infolge

der Zeitumstände auch diese Jesuiten-Niederlassung sich zerstreuen. Johann Baptist Lambruschini selbst wurde, weil er Napoleon den verlangten Eid nicht leistete, nach Frankreich deportirt, und seine Diöcese ward der von Piève einverleibt. Exilirt lebte er nun abwechselnd in Turin, dann zu Bourg-en-Presse, endlich in Belley. Im J. 1814 durfte er nach Orvieto zurückkehren und konnte jetzt ungestört seinen bischöflichen Pflichten leben bis zu seinem Tode, am 24. November 1826. Er ist Verfasser eines sehr geschätzten, auch in's Deutsche übersetzten Andachtsbuches, betitelt „Der geistliche Führer". (Vgl. Gams, Gesch. der Kirche Christi im 19. Jahrh. II, 530—532.) [Kerker.]

Lamech (לֶמֶךְ), im A. T. 1. ein Abkömmling Kains, bei welchem der Fortschritt der Sünde sich nach alter Erfahrung in der Verbindung von Wollust und Grausamkeit offenbart. Er durchbrach zuerst die von Gott der Ehe gesetzte Schranke, indem er zwei Frauen nahm. Daneben war er der Erfinder des Schwertes, durch dessen Besitz er gotteslästerischer Weise sich für gesicherter hielt, als Kain durch Gottes strafende Veranlassung war. Dieß ist der Inhalt einer auf Erden berühmt gewordenen und in der Genesis erhaltenen Trotzrede von ihm, in welcher trauriger Weise das erste Denkmal gebundener Rede und poetischer Darstellung erscheint (Gen. 4, 23. 24). Die Juden verstanden dieses Lied dahin, daß Lamech seinen Ahnherrn Kain, den er nach Ansicht seines jungen Waffenträgers für ein Wild gehalten, im Irrthum getödtet und im Zorn darüber auch seinen Begleiter erschlagen habe (Hier. Ep. 35). — 2. ein Abkömmling Seths, der Vater Noe's, bei dessen Geburt er nach der unter den Patriarchen lebenden Hoffnung den erwarteten Messias begrüßen zu können glaubte (Gen. 5, 29). [Kaulen.]

La Mennais, Hugues Félicité Robert de, Abbé, politisch-theologischer Schriftsteller und Gründer einer nach ihm genannten Schule, wurde am 19. Juni 1782 zu St. Malo in der Bretagne aus einer adeligen Familie geboren. Nach dem frühen Tode seiner Mutter kam er in das Haus seines Oheims Robert de la Saudrais, eines eifrigen Katholiken und heftigen Gegners der Encyklopädisten. Während der Schreckenstage war das Haus der Zufluchtsort vieleidverweigernden Priester, welche hier zur Mitternachtszeit das heilige Opfer darbrachten. La Mennais fand an seinem Oheim einen trefflichen Lehrer in den altclassischen und einigen neueren Sprachen, aber keinen achtsamen Erzieher. Begabt mit poetischem Sinn und mit Schwärmerei für stille Natur, versenkte er sich in Rousseau's Schriften, die er in der Bibliothek fand, und gerieth schon in seinem zwölften Jahre in einen so starrköpfig ausgesprochenen Unglauben, daß alle Versuche, ihn für die erste heilige Communion vorzubereiten, umsonst waren. Die von seinem Neffen A. Blaize in neuester Zeit herausgegebenen Briefe und Nachrichten bringen aus seinen Jünglingsjahren erschütternde, wenig beachtete Enthüllungen über die Stürme von Zweifeln und Versuchungen und über die sittlichen Verirrungen, denen er anheimgefallen war. Aus diesen riß ihn erst sein älterer Bruder Jean Marie, Vicar in St. Malo, heraus. In seinem 22. Jahre (1804) empfing er nun die erste heilige Communion. Mit diesem Bruder weilte er seit 1807 in der Einsamkeit des Landgutes La Chesnaye bei Dinan und vertiefte sich unter seiner Leitung während der folgenden Jahre in theologische, philosophische und sprachliche Studien. Mit Feuereifer ergriff er dessen Gedanken, den religiösen Indifferentismus, auf dessen Wegen er selbst so lange gegangen war, zu bekämpfen und sein Leben der Vertheidigung der katholischen Kirche zu weihen. Als erste Frucht des gemeinsamen Strebens erschienen 1808 die Réflexions sur l'état de l'église en France pendant le 18e siècle et sur la situation actuelle. Schon in dieser Schrift sind einige Punkte angedeutet, die für seine spätere Entwicklung von Bedeutung waren. Nur die göttliche Kraft der Kirche, so führen die beiden Brüder aus, könne den europäischen Völkern Rettung bringen. Damit die Kirche aber ihre Macht entfalten könne, müßten Hindernisse beseitigt und Reformen vorgenommen werden. Es sei zu beklagen, daß es dem französischen Clerus an der ausreichenden wissenschaftlichen Bildung und an einer solchen Organisation fehle, wodurch die zersplitterten Kräfte dem allgemeinen Zwecke der Kirche dienstbar gemacht würden. Es gäbe in Frankreich wohl einen Episcopat, aber keinen Clerus als juridische Persönlichkeit. Die Brüder fordern darum Abhaltung von Provinzial- und Diöcesansynoden, von Decanatsconferenzen, gemeinsames Leben der Pfarrgeistlichkeit, Einsetzung von Officialaten für die Sicherung der clericalen Rechte, Einführung von Lehrorden und Congregationen sowohl für die Erziehung der Kinder als zur Heranbildung des Clerus. Die sogen. organischen Artikel, welche Napoleon dem Concordate des Jahres 1801 beigefügt hatte, wurden einer scharfen Beurtheilung vom Gesichtspunkte des canonischen Rechts unterzogen, und es ward insbesondere die Aufhebung des Generalpfarrconcurses verlangt, weil dieser ein ernstes Streben und eine priesterliche Charakterbildung verhindere und Stellenjägerei begründe. In politischer Beziehung erklärten sich die Brüder als Anhänger einer erblichen Monarchie, welche allein auf göttlichem Rechte beruhe; das Ideal eines Monarchen sei Ludwig XIV. gewesen. Die Schrift wurde sogleich bei ihrem Erscheinen confiscirt; die beiden La Mennais ließen sich aber nicht entmuthigen, sondern bereiteten in aller Stille ein ungleich bedeutsameres Werk vor, in welchem sie Napoleons gewaltthätige Versuche, mit oder ohne Papst die canonische Einsetzung seiner ernannten Bischöfe zu erzwingen, der Kritik unterzogen. Es entstand das dreibändige Werk La tradition de l'église sur l'institution des évêques (gedruckt erst nach Napoleons Sturz 1814). Ausgehend von der Auctorität des Evangeliums und der ge-

sammten kirchlichen Tradition, legt das Buch dar, daß Petrus der Träger der von Christus ausgehenden Jurisdiction sei, welche durch seine Vermittlung auch den übrigen Hirten zu Theil werde. Der erste Theil zeigt dieses in Bezug auf die durch Petrus eingesetzten Patriarchate, deren Privilegien, zumal was die Bestätigung der unter ihnen stehenden Bischöfe betreffe, nur Ausfluß der Primatialgewalt des römischen Stuhles seien. Der zweite und dritte Theil sind dem Nachweise gewidmet, daß die Lehre der occidentalischen Kirche mit der des Orients übereinstimme. Die Geschichte der Concilien von Konstanz und Basel, der pragmatischen Sanction und des Concils von Trient zeige, daß die alte gallicanische Kirche das Recht des Papstes hinsichtlich der Bestätigung der Bischöfe nie bezweifelt habe und das Staatskirchenthum der Neugallicaner nicht kenne. Als dritte Frucht des brüderlichen Stilllebens erschien 1809 die Uebersetzung des Speculum religiosorum von Ludwig Blosius (s. d. Art.) unter dem Titel Guide spirituel ou Miroir des âmes religieuses. Gegenüber dem öden Ascetismus, welchen selbst viele Gegner der Jansenisten als Opfer ihrer Zeit zur Schau trugen, und gegenüber den Fadheiten und süßlichen Spielereien, welche damals Mode wurden, wirkte das Büchlein wie eine Offenbarung aus einer andern Welt und ist noch heute in Frankreich geschätzt.

Leider nöthigten traurige Vermögensverhältnisse die Brüder zu einer Trennung. Félicité nahm in St. Malo die Stelle eines Mathematiklehrers an. Dem Einflusse des Bruders entzogen, der die Gegensätze in seinem Innern auszugleichen verstanden hatte, gab er sich jetzt wieder seiner düstern Melancholie und einem exaltirten Mysticismus hin. Seine begangenen Sünden wollte er durch härteste Strenge und lebenslange Buße sühnen. Er fühlte Neigung zum Priesterstande und zugleich Schrecken davor. So kam er 1814 nach Paris, um sich eine Stellung zu suchen, und lebte in bitterster Armut auf einer Mansarde; bei Napoleons Rückkehr mußte er als politisch compromittirt nach England flüchten und fand dort in seinem leiblichen und geistlichen Elende Hilfe durch den edlen Emigranten Abbé Carron. Auf dessen Zureden entschied sich La Mennais endlich 1815, in das Seminar von St. Sulpice einzutreten, wurde noch in demselben Jahre Subdiacon und am 9. März 1816 im 34. Lebensjahre Priester. Ein Aufschub der Weihe, eine Vertiefung der theologischen Studien, eine längere ascetische Vorbereitung hätten sein folgendes Leben vielleicht besser gestaltet. Er war, wie später Bischof Frayssinous von ihm sagt, „ein Genie, aber kein Theologe“ und, was noch schlimmer war, ein Mann von schwankendem Willen, leicht entflammt und noch leichter entmuthigt. Zeugniß dafür geben seine vertraulichen Briefe aus diesen Jahren. Die nächste Zeit widmete er der Abfassung eines Werkes, das seinen Namen mit einem Schlage in Europa bekannt machte. Es war der berühmte erste Essai sur l'indifférence en matière de religion, Par. 1818. Noch heute empfindet man den mächtigen Eindruck, den die klare und energische Sprache dieser Schrift auf die Zeitgenossen ausüben mußte. „Seit dem Tode Bossuets“, sagte später Lacordaire (Considérations sur le système de M. de La Mennais 35 ss.), waren 114, seit dem Massillons 76 Jahre verflossen, und kein katholischer Priester hatte in Frankreich mehr den Ruf eines Schriftstellers oder eines überlegenen Mannes errungen. Da erschien La Mennais Angesichts der neuen Schilderhebung der Männer des 18. Jahrhunderts. Sein Essai war eine wunderbare Auferstehung jener Vernunfturtheile, welche den Menschen die Nothwendigkeit des Glaubens erweisen, Urtheile, die jetzt neu schienen durch ihre Anwendung auf Irrthümer größerer Art, als irgend ein Jahrhundert sie vorher gesehen.“ La Mennais hatte mit divinatorischem Blick die neue Gesellschaftsordnung gemessen und ihr innerstes Leben inmitten des prunkhaften Scheines als das unseligste erkannt; seine Anklage lautete auf Atheismus. „Das elendeste Jahrhundert“, rief er, „ist nicht dasjenige, welches sich für den Irrthum begeistert, wohl aber dasjenige, welches die Wahrheit verachtet ... Wer wird den bleichenden Gebeinen dieses Todtenfeldes noch einmal Leben einhauchen? Der Baum des Lebens und der Baum des Todes wachsen inmitten der Völker; diese aber gehen, ohne das Haupt zu erheben, vorüber und greifen nach den Früchten, die ihnen zufällig in die Hand fallen ... Religion, Moral, Ehre, Pflicht, die heiligsten Principien wie die edelsten Gesinnungen sind nur noch eine Art von Träumerei, schillernde, gaukelnde Phantome, die aus weiter Ferne in der Gedankenwelt auftauchen, einen Augenblick spielend belustigen und dann für immer verschwinden ... Es bedurfte langer und beharrlicher Anstrengungen, eines unerbittlichen Kampfes des Menschen gegen sein Gewissen und seine Vernunft, um zu einer derartigen Gleichgültigkeit zu kommen. Wer einmal mit gleichem Widerwillen die Wahrheit und den Irrthum anschaut, sucht mit der Annahme, man könne beide nicht unterscheiden, sich zu betrügen, nur um beiden mit der gleichen Verachtung zu begegnen; das ist die letzte Stufe geistiger Entartung, auf welche der Mensch herabsinken kann. Impius cum in profundum venerit, contemnit.“ Ueber die Haltung der alten gallicanischen Theologen, welche sofort behaupteten, seit 100 Jahren habe sich nichts geändert, und La Mennais sei ein Neuerer, schrieb letzterer (18. Mai 1820) an J. de Maistre: „Sie sehen nicht ein, daß ihre Art von Beweisführung (für die Nothwendigkeit des Glaubens) heute durchaus keinen Eindruck mehr macht ... Seitdem die (menschliche) Vernunft sich souverän erklärt hat, muß man gerade auf sie losgehen, sie auf ihrem Thron angreifen und sie unter der Strafe des Todes zwingen, sich vor der Vernunft Gottes zu beugen.“ In der That wagte er diesen kühnen Schritt; im Essai führte er den Grundgedanken

durch, daß die einzige und verhängnißvolle Ursache der socialen Unordnung die rationalistische Läugnung des Auctoritätsprincips sei. Man läugne die göttliche Auctorität sowohl in Richtung auf das Uebernatürliche, als in den Fragen der Wissenschaft, der Politik und des socialen Lebens. Gegen dieses vierfache Unheil müsse die göttliche Auctorität der Kirche wieder zur Anerkennung gebracht werden. Die Welt müsse endlich erkennen, daß die Kirche das Recht habe, in Bezug auf das Uebernatürliche Unterwerfung zu fordern, in der Wissenschaft die menschliche Vernunft zu leiten und vor Irrthum zu beschützen, für die Politik die Auslegung des Sittengesetzes und die Entscheidung in Gewissensfällen zu geben, in dem socialen Gebiete ihre Charitas ungehindert zu entfalten und das Schiedsrichteramt zwischen den Gesellschaftsklassen zu üben. Mit diesen Gedanken war das Programm der spätern La Mennais'schen Schule in Kürze formulirt. Mit Spannung sah man der Fortsetzung des Werkes entgegen.

Nach zweijährigem Warten bot La Mennais im zweiten Bande des Essai (1820) Allen eine Ueberraschung, Vielen eine Enttäuschung, wie sie größer kaum gedacht werden konnte. Von den Höhen der Glaubensvertheidigung war er zu der trockenen Erörterung des Vernunftproblems, der zugleich klarsten und doch dunkelsten Frage aller menschlichen Wahrheitserkenntniß, zur Frage der Gewißheit des menschlichen Erkennens und seiner Grundlagen herabgestiegen. Die Lösung, welche er bot, rief alsbald offene Zwietracht in den Reihen seiner Anhänger hervor. Auf die Frage, was der Mensch überhaupt wissen könne, und was ihm eine unfehlbare Garantie für die objective Wahrheit seines Erkennens und Wissens gegenüber der Selbsttäuschung und dem Irrthum biete, hatte La Mennais geantwortet: individuell genommen, könne der Mensch mit Sicherheit nichts wissen; collectiv genommen, könne er mit Sicherheit etwas wissen. Mit anderen Worten, die individuelle Vernunft sei ohnmächtig, aber die universelle Vernunft sei stark. Daher die Lehre des sogen. sens commun zur Bezeichnung des La Mennais'schen Erkenntniß- und Gewißheitssystems. Der Grundirrthum besteht darin, daß La Mennais aus dem, was nur ein Mittel der Wahrheitserkenntniß sein kann, das einzige und ausschließliche Mittel, ja das wahre Kriterium der Gewißheit macht. Der sens commun ist kein Princip, denn auch wer zugibt, daß die Uebereinstimmung des Menschengeschlechtes ein Anzeichen der Wahrheit sein könne, gibt dieß nur zu, weil ihm dieß evident scheint; das La Mennais'sche Princip setzt also ein anderes voraus, das der Evidenz. Universell kann sein Princip nicht sein, weil es, wenn auch vielleicht auf gewisse, stets und allerorts wiederkehrende Wahrheiten und Anschauungen anwendbar, doch nicht auf alle durch Vernunfturtheil abgeleiteten Wahrheiten und ebenso wenig auf die thatsächlichen Wahrheiten sich anwenden läßt; auch nicht unveränderlich ist das Princip, weil der sens commun der einen Epoche von dem der andern grundverschieden ist; unfehlbar ebenso wenig, wie die endlose Geschichte der menschlichen Irrungen zeigt. Ist es zudem kein Widerspruch, zu sagen, die Uebereinstimmung der Menschen täusche nicht, wenn doch die Sinne, das Bewußtsein, die Vernunft in gleicher Weise täuschen können und täuschen? Ein seltsames Kriterium, zu dem man nur auf unsicheren Wegen gelangen kann! Es ist weiterhin ein innerer Widerspruch, anzunehmen, daß das Individuum, in sich unfähig zur sichern Wahrheitserkenntniß, sofort dazu befähigt wird, wenn es sich mit anderen, ebenso unfähigen Individuen verbindet. Wie konnte La Mennais übersehen, daß die Beweggründe des Glaubens, welche das Menschengeschlecht bis dahin festgehalten hatte, ihn und seine Speculation auf's schärfste verurtheilen! Hat nicht Jahrhunderte lang fast übereinstimmend das Geschlecht geirrt? Wo bleibt der Polytheismus? La Mennais schreckte vor diesen und ähnlichen Einwendungen so wenig zurück, daß er es fertig brachte, zu behaupten, die Welt sei im Grunde nie polytheistisch gewesen. Er schrieb zur Vertheidigung und Vervollständigung seines Systems 1821 und 1823 die zwei letzten Bände und dazu 1822 die Défense de l'Essai sur l'indifférence gegenüber steigendem Widerspruch und bald leidenschaftlich geführter Polemik. Nichtsdestoweniger war die Ueberlegenheit des „Meisters" für weite Kreise eine wahrhaft bezaubernde, so daß man gerade die letzten Bände mit ihren sophistischen Abhandlungen über die polytheistischen Religionen für unwiderleglich hielt. La Mennais selbst ließ sich zuletzt in der Leidenschaftlichkeit der Polemik zu radikalen Angriffen auf die bestehenden politischen und socialen Institutionen hinreißen. Noch am 22. Januar 1818 hatte er an seinen Bruder geschrieben: „Ich werde so strenge Beweise vorlegen, daß, wer noch nicht auf das ‚Ich bin' verzichten will, das Credo bald wird bis zu Ende aufsagen müssen"; er hatte das Cartesische Princip durch die Entgegenstellung des sens commun gegen den methodischen Zweifel zerstören wollen, und jetzt stand er selbst mit beiden Füßen in einer Skepsis, aus der sich fortan schwere theologische, philosophische und politisch-sociale Irrthümer entwickeln sollten. Inmitten der heftigen Polemik, an deren Spitze Saint-Sulpice und fast alle Seminarien Frankreichs, sowie ein großer Theil des Episcopates traten, verbitterte La Mennais bald so, daß seine Freunde erschraken. Selbst Abbé Carron, in dessen Hause La Mennais zu Paris während dieser Zeit meist lebte, hatte ihn gebeten, doch nichts mehr ohne die Befragung erprobter Theologen in dieser Streitfrage zu veröffentlichen. Er erhielt am 1. November 1820 die Antwort: „Wenn man meine Thesen verwirft, sehe ich kein Mittel mehr, die Religion solid zu vertheidigen... Ich habe Rom gebeten, mein Buch zu prüfen; fällt das Urtheil gegen mich aus, so steht mein Entschluß fest, nichts mehr zu schreiben." Wie Foisset (Vie

du R. P. Lacordaire I, 112) mittheilt, ſtand La Mennais auf den Rath J. de Maiſtre's von dem Recurs nach Rom ab. Rom ſchwieg; es legte ſelbſt einer italieniſchen Ueberſetzung der Défense nichts in den Weg, das Urtheil ſich vorbehaltend.

Bald hatte La Mennais, müde des „Schulgezänkes", deſſen volle Tragweite damals freilich nur Wenige ahnten, ſich auf eine fieberhafte publiciſtiſche Thätigkeit geworfen. Mit Chateaubriand vertheidigte er 1818—1820 im Conservateur die abſolute Monarchie; mit J. de Maiſtre und de Bonald ſtand er 1821 im Défenseur auf Seiten der royaliſtiſchen Intranſigenten und ging darauf ſelbſt zum Drapeau blanc und der Quotidienne, dem leidenſchaftlichſten Tagblatte dieſes Royalismus, über. Dieſe Thätigkeit genügte ihm indeſſen nicht. Im J. 1824 verband er ſich auch in der Monatsſchrift Mémorial Catholique mit denjenigen Schriftſtellern, welche ſpäter das Werk der La Mennais'ſchen Schule ohne und gegen den „Meiſter" auf gebahnteren Wegen weiterführten (Gerbet, Salinis, Gouſſet, Donney, Rohrbacher u. A.). In ſeinen theilweiſe ſehr berechtigten Angriffen auf die gallicaniſche Richtung im Clerus, auf die Thätigkeit der Pariſer Univerſität, auf die religiöſen Orden und ſelbſt auf die Biſchöfe führte er jetzt in die katholiſche Preſſe auch den leidenſchaftlichen und vergiftenden Ton der Polemik ein, welcher ſo viel Unheil in Frankreich erzeugte, wurde aber gerade deßhalb von allen geprieſen, welche grelle Farben und ſtarke Worte liebten. Er galt als genialer Vertreter des Glaubens nach den ſtrengſten römiſchen Grundſätzen. Als er 1824 vom Papſte Leo XII. ſehr freundlich in Rom empfangen wurde, glaubte man ſogar, daß ſeine Erhebung zum Cardinalate bevorſtehe. La Mennais behauptet, nur der Einſpruch des Miniſters de Villèle habe die Erhebung verhindert. Der Papſt ſelbſt aber hatte tiefer geſehen und zum Cardinal Bernetti geäußert (vgl. deſſen Brief vom 30. Auguſt 1824 bei Crétineau-Joly, L'église romaine en face de la révol. II, 338), daß der Mann ihm Schrecken einflöße und ſchon das Zeichen des Häreſiarchen an der Stirne trage. Nach ſeiner Rückkehr nahm La Mennais im Mémorial ſeine Polemik ſowohl gegen die Geſetzgebung der Regierung als gegen die Lehrweiſe der Prieſterſeminarien, beſonders des von Saint-Sulpice, wieder auf. In den während des Mai 1824 erſchienenen Observations sur les promesses d'enseigner les quatre articles de 1682 forderte er die Sulpicianer heraus, weil ſie immer noch den Eid auf dieſe Artikel ablegten; in der Schrift La Religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil, 1825 und 1826, zog er die Regierung zur Verantwortung. In einer Sprache, die an die des erſten Bandes des Essai erinnerte, erklärte La Mennais in letzterer Schrift, daß der conſtitutionelle Parlamentarismus mit ſeinem Wahlſyſtem, ſeinen zuſammengewürfelten Majoritäten und verantwortlichen Miniſtern im Grunde nichts Anderes ſei, als die ſociale Organiſation des Atheismus; man habe die Religion ganz außerhalb der bürgerlichen und politiſchen Geſellſchaft geſtellt; durch die Unterrichts- und Ehegeſetzgebung ſei der Atheismus auch in das Leben der häuslichen Geſellſchaft gedrungen; die Religion in Frankreich ſei in den Augen des Geſetzes nur ein Verwaltungsdepartement; die Verwaltung ſei indeſſen eine elende, verletze alle Kirchengeſetze, hindere die Verbindung der Biſchöfe mit dem Papſt und treibe offen zum Schisma; man wolle durch die „Freiheiten der gallicaniſchen Kirche" die Hoheit des Papſtes und damit die Kirche, die Religion, die Geſellſchaft vernichten. La Mennais wurde nun am 3. April 1826 vor die Correctionskammer geſtellt unter der Anklage, die Rechte des Königs angegriffen und zur Vernichtung der Declaration von 1682 aufgefordert zu haben. Berruyer vertheidigte ihn mit dem Nachweiſe, daß die Declaration kein Staatsgeſetz ſei; La Mennais ſelbſt erklärte vor den Richtern: „Ich ſchulde es meinem Gewiſſen und meinem prieſterlichen Charakter, zu erklären, daß meine Treue gegen das geſetzmäßige Haupt der Kirche eine unerſchütterliche bleiben wird, daß ſein Glaube mein Glaube, ſeine Lehre meine Lehre iſt, und daß ich bis zum letzten Athemzuge fortfahren werde, ſie zu bekennen und zu vertheidigen." Nach langer Berathung verurtheilte der Gerichtshof La Mennais zu 30 Francs Geldbuße. Zehn Tage nachher wurde eine vom Cultusminiſter Mſgr. Frayſſinous erhobene doctrinelle Erklärung von 14 Biſchöfen, worauf Cardinal de Latil, an den König bekannt gegeben, worin mit Bezug auf La Mennais'ſche Ideen, die von dieſem ſofort als untergeſchoben bezeichnet wurden, der erſte Artikel der Declaration von 1682 im Beſondern, die übrigen Artikel im Allgemeinen erneuert wurden. Von dieſem Tage an hielt La Mennais die Bande, welche ihn noch bis dahin unter der Deviſe „Gott und der König" mit den Bourbons vereinigt hatten, für unwiderruflich gelöst. Als Berruyer ihn zwei Jahre nachher beſchwor, das legitime Königthum retten zu helfen, hatte La Mennais nur das Wort Martha's über ihren Bruder Lazarus: Jam foetet!

Am 16. Juni 1828 hatte Karl X. zwei Ordonnanzen unterzeichnet, wodurch die Jeſuiten aus acht von ihnen geleiteten biſchöflichen Seminarien entfernt und von den Oberen der übrigen Seminarien die Erklärung verlangt wurde, keiner Ordenscongregation anzugehören. Dem Papſte gegenüber hatte der König ſich durch die politiſche Zwangslage zu rechtfertigen geſucht; der päpſtliche Staatsſecretär war darauf eingegangen und hatte den Biſchöfen Vertrauen in die Weisheit des Königs anempfohlen. Die Mehrzahl der Biſchöfe glaubte damit einer ſchweren Lage gegenüber der Kammermajorität enthoben zu ſein; aber nun trat, als Alle ſchwiegen, La Mennais in die Arena. Für ihn lag außer der kirchlichen Frage noch die Unterrichtsfrage vor. Den Kampf gegen die erdrückende Gewalt der Univerſität, als der alle Unterrichtsanſtal-

ten des Landes dirigirenden Verwaltungsbehörde, hatte er schon 1814, 1817 und 1818 in drei Manifesten De l'éducation dans ses rapports avec la liberté eröffnet und am 22. August 1823 nochmals in der berühmten Lettre au Grand Maître (Frayssinous) fortgesetzt; jetzt (Anfang 1829) erhob er sich in der Schrift Des progrès de la révolution et de la guerre contre l'église, von der in vierzehn Tagen 6000 Exemplare vergriffen waren, unerwartet zu einer neuen, damals noch kaum begriffenen Art des Kampfes. Die Bewegung der modernen Gesellschaft zur Demokratie hielt er fortan nicht mehr für eine Verletzung der göttlichen und menschlichen Gesetze, sondern sie erschien ihm jetzt als Durchgangspunkt für eine bessere Zukunft. Nachdem einmal die Monarchie sich vor den Feinden der Auctorität gebeugt und auf deren Forderungen hin die religiöse Verfolgung in's Werk gesetzt habe, sei hiermit ihre Schwäche offenbar geworden und ihr Untergang angekündigt. Jetzt müsse das katholische Volk Frankreichs gleich den Katholiken Belgiens für „Gott und die Freiheit" eintreten. La Mennais forderte die in der Charte allen Religionen zugesagte und den Juden und Protestanten thatsächlich gewährte Freiheit auch für die katholische Kirche; er forderte Gewissensfreiheit, Unterrichtsfreiheit und Preßfreiheit. Vor dem Sturme, der sich jetzt allenthalben gegen ihn erhob, zog sich La Mennais 1829 in die Stille von La Chesnaye zurück, begleitet von zahlreichen Schülern, welche seit 1825 um ihn und um Gerbet (s. d. Art.) sich gesammelt hatten.

Zu La Chesnaye wurde nunmehr der Versuch gemacht, für das begonnene Werk einen festen Boden zu gewinnen, indem La Mennais eine Anzahl Priester und Laien zu einer religiösen Genossenschaft in der Art eines katholischen Port-Royal um sich vereinte. Schon 1817 hatte La Mennais' älterer Bruder, der obengenannte Jean Marie, zu Saint-Méen (Diöcese Rennes) eine Priestercongregation gestiftet, welche die Leitung des Diöcesanseminars und die Abhaltung von Missionen übernommen hatte. Diese Congregation wünschte eine Vereinigung mit der Gesellschaft in La Chesnaye und wählte La Mennais zum Generalobern. So entstand die Congregation zum hl. Petrus unter strenger Regelung des gemeinschaftlichen Lebens nach den drei Gelübden; als ihre Aufgabe wurde die Vertheidigung der Kirche durch die Wissenschaft, die Erziehung der Jugend und die Abhaltung von Missionen bezeichnet. Eine große Schaar ausgezeichneter Männer schlossen sich an, unter Anderen Gerbet, Rohrbacher, Guéranger, Salinis, Gaume, Scorbiac, M. de Guérin, E. de la Gournerie, Ch. Sainte-Foi, später auch Lacordaire und Montalembert. Zur Heranbildung eines wissenschaftlich tüchtigen Clerus wurde ein Studienhaus in Malestroit bei Ploërmel (Diöcese Vannes) eingerichtet und unter die Leitung der Priester Blanc und Rohrbacher gestellt; La Mennais blieb mit den jüngeren Gliedern in La Chesnaye und leitete ihre Vorbereitung auf den Eintritt in Malestroit. Für sie schrieb er den Guide de la jeunesse, Dialoge über die Gefahren der Welt, das Ziel des Menschen, die Treue gegen die Pflicht, den Empfang der heiligen Sacramente. Für die Vorgerückteren verfaßte er unter dem Titel Journée du chrétien eine Sammlung der besten Gebete aus dem Schatze der Kirche, untermischt mit eigenen Ergüssen in ergreifender Sprache. Für weitere Kreise wirkte er durch die Bibliothèque des dames chrétiennes, eine Sammlung der besten ascetischen Tractate älterer Zeit, die unter seiner Leitung von seinen Schülern übersetzt wurden. Die Blüte des Stilllebens in La Chesnaye wurde die Uebersetzung der Imitation de Jésus-Christ. In den bescheidenen Reflexionen, welche er jedem Kapitel beifügte, zeigt sich höher als in allen anderen Schriften der große Geist des Mannes. Wenn man heute die zahlreichen Berichte der Schüler über die „Abendversammlungen" liest, in welchen La Mennais diese ascetischen Arbeiten vortrug, seine Gedichte mittheilte, über die heilige Schrift sprach; wenn man die Berathungen mit den Mitgliedern der Congregation in Malestroit über die weitausschauenden Projecte des „Meisters" kennt, wie über die Gründung eines Mutterhauses in Paris, die Wiedereröffnung des alten Oratorianercollegs in Juilly, die Schöpfung einer katholischen Universität New-York u. A.; wenn man sieht, wie rastlos und unaufhörlich im Mémorial der Kampf gegen die Universität und den Gallicanismus weitergeführt wird, — so ahnt man kaum, daß alles dieses Arbeiten doch ganz zurücktrat gegen das furchtbare innere Ringen und Kämpfen La Mennais' mit sich selbst, je näher die Katastrophe der Julirevolution rückte.

Als endlich Karl X. durch die Liberalen gestürzt worden war, und Louis Philipp, der sich selbst den letzten Voltairianer des Reiches nannte, den Thron bestiegen hatte, da traten La Mennais, Gerbet, Rohrbacher und Lacordaire mit den Grundzügen einer katholischen Zukunftspolitik auf's Neue in die Oeffentlichkeit. Sie gründeten die Zeitschrift Avenir und forderten darin die Katholiken auf zur Allianz mit der Democratie behufs ihrer Wiederversöhnung auf dem Boden der gemeinsamen Freiheit. Anfangs September 1830 wurde der Prospect versandt, der die Grundlage des Werkes erkennen ließ; es handelte sich um eine neue Form von Liberalismus. „Die Majorität", hieß es dort, „verlangt die Religion und die Freiheit. Keine feste Ordnung ist mehr möglich, wenn beide als Feinde angesehen werden. Von ihrer naturgemäßen, nothwendigen Einigung hängt das Heil der Zukunft ab. Aber es bleiben viele Vorurtheile zu besiegen, Leidenschaften zu beruhigen. Auf der einen Seite stehen Männer, die aufrichtig religiös sind, aber nicht oder nur mit Mühe auf den Lehren der Freiheit fußen; andererseits blicken die entschlossenen Freunde der Freiheit nur mit düsterem Mißtrauen auf die Religion, zu der sich 25 Mil-

lionen Franzosen bekennen. Der Augenblick ist günstig, um diese Feindseligkeit zu beseitigen, denn in dem französischen Liberalismus ist ein heilsamer Umschwung eingetreten. Es gibt zwei Arten des Liberalismus unter uns: den alten und den jungen. Als Erbe der zerstörenden Lehren der Philosophen des 18. Jahrhunderts und insbesondere ihres Hasses gegen das Christenthum athmet der alte Liberalismus nur Unduldsamkeit und Unterdrückung. Aber der junge Liberalismus, welcher den ältern am Ende verdrängen wird, beschränkt sich hinsichtlich der Religion auf die Forderung der Trennung von Kirche und Staat, eine Trennung, welche nothwendig ist für die Freiheit der Kirche und die alle erleuchteten Katholiken in gleicher Weise fordern." Am 16. October erschien unter der Devise „Gott und die Freiheit" die erste Nummer des Avenir mit dem Artikel Considérations sur l'époque actuelle. „Eine einzige Stunde", führte La Mennais aus, „habe hingereicht, eine tausendjährige Vergangenheit zu begraben, deren Spuren man heute kaum mehr finde. Nur zwei Stücke sind geblieben: Gott und die Freiheit. Der Clerus möge seine Zeit verstehen lernen. Seit den Tagen der Fronde habe der Clerus auf den Knien die servilen Lehren angenommen, welche ein despotisches Königthum ihm in herausfordernder Weise aufgezwungen; er selbst habe den Geist des Katholicismus in seiner eigenen Mitte verderben lassen, ihn in den Augen der Völker zum Mitschuldigen einer Gewalt werden lassen, welche ihr Zelt auf den letzten Trümmern der Freiheit aufgeschlagen. Als die Völker den Knechtssinn bei dem Altare gesehen, hätten sie Furcht und Schrecken vor Gott empfunden; die Philosophie des 18. Jahrhunderts und die blutigen Verfolgungen von 1793 seien die nothwendigen Folgen, wie auch die heutige Scheu vor allem, was Freiheit heiße. Die Stunde der Wiederversöhnung sei gekommen. In bitterer Enttäuschung erhoben sich nun die Royalisten gegen ihren ehemaligen Führer, die Liberalen des Globe spotteten über die neue Freiheitsheuchelei, der alte Clerus sah sich als Hauptmitschuldigen in der unseligen Lage angeklagt. Angesichts der sich erhebenden Gegensätze und Kämpfe gewannen im düstern Charakter La Mennais' jetzt die finsteren Geister Gestalt, welche nach letztem Schwanken die zweite Hälfte seines Lebens beherrschten. Aus dem Fanatiker des Auctoritätsprincips wurde der Fanatiker des Freiheitsprincips, aus dem Gegner des Gallicanismus der Todfeind des Katholicismus, aus dem Liberalen der Socialist.

Nur Wenige erkannten gleich Anfangs die Tragweite der vom Avenir eingeleiteten Bewegung. Es war in den ersten Monaten nach der Julirevolution ein wilder Haß gegen die Kirche entfesselt; in der Presse, in den Kammern, in den Clubs, überall ertönten erbitterte Drohungen und Kriegsrufe. In Paris hatte der Pöbel das erzbischöfliche Palais geplündert und zerstört; organisirte Banden drangen in die Kirchen und feierten entsetzliche Orgien; in ganzen Departements blieb kaum ein Missionskreuz aufrecht; bis in die kleinsten Flecken mußten die Priester sich und die Ausübung ihres Amtes aus der Oeffentlichkeit retten, und laut kündigte der siegreiche Voltairianismus das Ende der Kirche in Frankreich an. Aber ebenso laut und mit steigendem Muthe riefen die Redacteure des Avenir, Lacordaire und Montalembert, zur Vertheidigung mit unerwartetem Erfolge. La Mennais, welcher sich die Leitung der eigentlichen Politik vorbehalten hatte, verlangte für die Kirche die Freiheiten des gemeinen Rechts auf Grund der Charte: die Gewissensfreiheit ohne Einschränkung und ohne Privilegien, die gänzliche Trennung von Kirche und Staat, die Unterdrückung jedes dem Clerus gezahlten (Staats-) Gehaltes, den freien Verkehr des Clerus mit Rom, die Beseitigung jeder Einmischung der Regierung in die Bischofswahlen, Unterrichtsfreiheit, Preßfreiheit, Associationsfreiheit. Auf innerpolitischem Gebiet forderte er überdieß die Ausdehnung des Wahlrechts, die Abschaffung der Verwaltungscentralisation, die Selbständigkeit und Selbstregierung der Departements und der Communen in weitestem Umfange. Der Avenir gewann täglich größere Beachtung; die Männer der Revolution, die Anfangs gehöhnt, drohten jetzt. Die Regierung ließ die Blätter vom 25. und 26. November 1830 mit Beschlag belegen und stellte Lacordaire und La Mennais vor die Assisen. Nach 15stündiger Verhandlung, in der Lacordaire selbst die Vertheidigung geführt hatte, wurden die Angeklagten freigesprochen. Seit diesen Tagen trat La Mennais nur noch erbitterter gegen die Regierung der Julirevolution auf; die belgische Erhebung, die polnischen Aufstände, die irische Widerstandsbewegung, für La Mennais lediglich Erhebungen des christlichen Princips zum Zweck einer Neugestaltung Europa's, fanden ständige Beachtung im Avenir. Die Diplomatie regte sich; die verschärfte Ueberwachung von Seiten der Regierung führte La Mennais zur Gründung der Agence générale (s. d. Art. Lacordaire). Die Prozessirung der Gründer der Ecole libre, die Steigerung der Angriffe auf die alte wie die neue parlamentarische Monarchie, auf Clerus und Episcopat, deren Verdächtigung verbunden mit immer größeren Verirrungen auf dem kirchenpolitischen Gebiete, machten die Lage zu einer verzweifelten. Selbst Montalembert (s. d. Art.) mußte später gestehen (Le père Lacordaire 15): „Mit praktischen, neuen, in sich gerechten und ehrbaren Ideen, die nun seit 20 Jahren das tägliche Brod der christlichen Apologetik geworden sind, verbanden wir zu unserem Unrecht überschwängliche und vermessene Theorien und begingen das weitere Unrecht, beide mit einer absoluten Logik zu vertheidigen, welche alle Dinge, die sie nicht entehrt, verdirbt. Die Preisgebung der durch das Concordat stipulirten Schadloshaltung des Clerus aus Liebe für die Freiheit des Priesterthums war eine der Verirrungen dieser Logik. Zudem war unser Werk

in den Augen des Clerus durch das philosophische System La Mennais' über die Gewißheit compromittirt, aus welchem letzterer die Grundlage seiner Politik wie seiner Theologie machen wollte." Unter den Fehlern, die Montalembert anführt, ist einer übersehen, welcher der Ausgangspunkt neuer Verwicklungen werden sollte. La Mennais hatte in den Seminarien eine kleine Schrift In quatuor articulos declarationis anno 1682 habitae Aphorismata ad juniores theologos (von Gerbet mitverfaßt) vertheilen lassen und zum Widerstande gegen die gallicanische Doctrin aufgefordert. Die in vielen Seminarien entstandenen Unruhen, die Entlassungen von Seminaristen und Professoren, die Zurücksetzung der ersteren von den Weihen, die Censurirung der letzteren hatten 13 Bischöfe des südlichen Frankreichs unter Führung des Erzbischofs d'Astros von Toulouse veranlaßt, die sogen. Censura Tolosana, d. h. eine Verurtheilung von 56 aus den bisherigen Schriften La Mennais' ausgezogenen Propositionen, zu entwerfen und nach Rom zur Bestätigung einzusenden (15. Juli 1832). Schon am 28. Juli erhielten die Prälaten die Mittheilung, daß sie die Antwort mit der Encyklica Mirari vos empfangen würden; letztere erschien am 15. August. Mit der Zustellung an Msgr. d'Astros hatte Rom indirect erklärt, daß es bei der Verurtheilung der Lehren La Mennais' im Geist und im Sinne der Encyklica sein Bewenden habe. (S. das Nähere im Art. Lacordaire.)

An La Mennais selbst war in München bei Zusendung der Encyklica auch ein Schreiben des Cardinals Pacca gekommen, worin die Stellung des Papstes zum Avenir und dessen Lehren genau bezeichnet war. In der Encyklica seien einige der im Avenir vertheidigten Lehren verworfen; der Papst habe aber weder das Talent noch die Verdienste La Mennais' um die Religion übersehen wollen und deßhalb seinen Namen und die Titel seiner Werke gar nicht genannt. „Da Sie aber", fährt der Cardinal fort, „die Wahrheit lieben und sie kennen zu lernen wünschen, so will ich auf die hauptsächlichsten Punkte hinweisen, welche nach genauer Prüfung Sr. Heiligkeit am meisten mißfallen haben." Es folgt der Hinweis auf die öffentliche Verhandlung von Lehren und Angelegenheiten, welche dem apostolischen Stuhle reservirt seien; auf die Auffassung der bürgerlichen und politischen Freiheit, die gewiß gegen die Absichten La Mennais' zu Empörung und Aufstand führen müsse; auf die Uebertreibung der Cultus- und Preßfreiheit, welche gegen die Lehre, die Grundsätze und die Politik der Kirche angehen. „Was endlich den heiligen Vater am meisten betrübte, ist der von Ihnen gemachte Vorschlag einer Einigung aller Derer, welche trotz der Niederwerfung Polens, der Zerstückelung Belgiens und des Verhaltens der sogen. liberalen Regierungen noch auf die Freiheit der Welt hoffen und daran arbeiten wollen." Schließlich drückte der Cardinal die Erwartung aus, daß La Mennais sich der von ihm so hoch erhobenen Auctorität des Papstes fügen werde. La Mennais wußte demnach genau, was er in seinem Unterwerfungsacte vom 10. September 1832 unterschrieb. Am 27. October erwiederte der Cardinal, daß der Papst von seiner Erklärung mit Zufriedenheit Kenntniß genommen habe. La Mennais aber, der sich mit tief verwundeter Seele zurückzog, zeigte bald in Briefen und anonymen Artikeln, daß er sich keineswegs dem Geiste der Encyklica unterworfen habe. Gregor XVI. erhielt davon Kunde und drückte in einem Breve an den Erzbischof von Toulouse vom 5. Mai 1833 über diese Gerüchte, die er übrigens ganz im Allgemeinen berührte, sein Befremden und seinen Schmerz aus. Darauf sandte der Abbé durch die Vermittlung seines Oberhirten, des Bischofs von Rennes, ein Schreiben an den Papst, in welchem er unter Versicherung seiner Unschuld fortan allen Angelegenheiten der Kirche und ihres Oberhauptes fremd bleiben zu wollen erklärt, dem heiligen Stuhl in seinen Gesetzen und Entscheidungen, soweit sie sich auf Glaube und Liebe beziehen, Gehorsam gelobt und schließlich um eine Unterwerfungsformel bittet, falls Rom sich noch nicht zu beruhigen vermöge. In einem Breve vom 5. October an den Bischof von Rennes machte der Papst die verschiedenen Schriften namhaft, welche das allgemeine Gerücht La Mennais zuschrieb, ohne daß dieser auch nur mit einem Wort gegen die Auctorschaft sich verwahrte; nachdem die bittere Versicherung des Abbé über seine künftige Gleichgültigkeit gebührend berücksichtigt, geht das Breve schließlich auf sein Ansuchen ein und stellt an ihn das Verlangen, daß er sich verpflichten möge, „die in der Encyklica vorgetragenen Lehren einzig und unbedingt zu befolgen und nichts zu schreiben oder zu billigen, was nicht jener Lehre gemäß sei". Damit hatte denn auch jenes bedingte Versprechen der Unterwerfung seine thatsächliche Antwort erhalten. La Mennais aber trat nun aus seiner Zweideutigkeit klar hervor; in seinem Briefe vom 5. November, den er mit Umgehung seines Bischofs durch die Nuntiatur von Paris nach Rom sandte, unterscheidet er ausdrücklich an dem Inhalt der Encyklica und vindicirt sich in rein politischen und zeitlichen Dingen die Freiheit der Meinungen, Worte und Thaten. Dieses Schreiben übergab er überdieß der Oeffentlichkeit. Am 28. November lief die Antwort Pacca's ein, welche es der Ehrlichkeit des Abbé überläßt, ob die gegebene Erklärung dem Verlangen Roms und seinem eigenen Versprechen gemäß sei, und eine unbedingte und uneingeschränkte Unterwerfung unter die Encyklica verlangt. In der That, abgesehen davon, daß es La Mennais bei seiner Reservation freigestanden hätte, jedes mißliebige Dogma als eine Entscheidung über nicht rein kirchliche Gegenstände darzustellen, so hingen ja die von dem Papst verworfenen Lehren auf das Innigste mit der Religion überhaupt und insbesondere mit der katholischen Tradition zusammen, zu deren Bereich, wie La Mennais selbst

ſo oft gelehrt, nicht bloß reine Dogmen und Moralgrundſätze gehören. Nachdem der Abbé durch eine etwas einlenkende Denkſchrift umſonſt verſucht hatte, dem Spruche Roms auszuweichen, ließ er ſich endlich den 11. December herbei, den Bitten des Erzbiſchofs von Paris und ſeines edlen Bruders, wie es ſchien, nachgebend, im Palaſt des erſtern die gewünſchte Formel zu unterzeichnen. La Mennais berichtet indeſſen in ſeinen Affaires de Rome, daß er dieſen Schritt nur aus Rückſicht für den Frieden gethan und auch ausdrücklich bei der Unterzeichnung erklärt habe, er würde dem Frieden zuliebe ſelbſt die ausdrückliche Behauptung unterſchreiben, welche die Forderung Roms nur ſchweigend vorausſetze, daß der Papſt Gott ſei. Zu gleicher Zeit, berichtet er in den Affaires, habe er dem Erzbiſchof geſagt, daß er an den Grundſätzen des Katholicismus irre geworden ſei und ſeine Pflichten gegen das Vaterland und die Menſchheit ſich vorbehalte. Wie man auch davon denken mag, ſo iſt ſoviel klar, daß La Mennais nur des Streites mit der Kirche einmal los zu werden ſuchte. Der heilige Vater, in der reinen Freude über die Unterwerfung, wünſchte in einem ſehr liebevollen Breve vom 20. December ihm Glück zu ſeinem Sieg über ſich ſelbſt. Als aber bald das Gerücht verlautete, daß La Mennais auf ſeinen verworfenen Anſichten beharre, forderte der Erzbiſchof von Paris, der bei jener Unterzeichnung vielleicht höchſtens Verdacht zu faſſen Urſache hatte, ihn auf, dem heiligen Vater für ſein Breve zu danken. Damit war ihm Gelegenheit gegeben, den erhobenen Verdacht, wenn er falſch war, niederzuſchlagen.

La Mennais war weit entfernt, auf einen ſolchen Schritt einzugehen. Seine wahre Geſinnung legte er jetzt in den Paroles d'un Croyant nieder, welche im Mai 1834 ausgegeben wurden; es ſind „Worte eines Gläubigen, der den Glauben abgeſchworen hat" (Guizot, Mémoires III, 82). In bibliſchen Bildern, apocalyptiſchen Viſionen, poetiſchen Ergüſſen gab er eine Kriegserklärung gegen Königthum und Papſtthum. Die Fürſten erſcheinen als Kinder des Satans, die Kirche als erkaufte Verrätherin der Menſchheit; das gegenwärtige Jahrhundert iſt das verſunkenſte in der Weltgeſchichte; die Revolution nicht bloß ein Recht, ſondern eine heilige Pflicht; aus ihr wird ein neuer Staat, ein neues Chriſtenthum hervorgehen, ein Evangelium gedeutet von den Völkern, über welche ſich eine neue Geiſtesſendung ausgießen wird. Die Regierungen unterdrückten, wie begreiflich, die bald in faſt alle Sprachen überſetzte und mit Gier geleſene Schrift. Der heilige Vater erhob am 15. Juli 1834 in der Encyklica Singulari nos ſeine Stimme, um das „Machwerk von Ruchloſigkeit und Verwegenheit" zu verurtheilen und den tiefen Fall ihres Verfaſſers zu beklagen. La Mennais aber ſchritt auf dem betretenen Wege raſch abwärts. Im October 1836 veröffentlichte er die Affaires de Rome, 2 vols., als Rechtfertigung ſeiner Apoſtaſie und verherrlichte in ihnen den Deismus und die Democratie als die Religion der Zukunft. Für kurze Zeit übernahm er 1837 die Redaction der Zeitung Le Monde; ſeine Artikel daſelbſt erſchienen geſammelt als Politique à l'usage du peuple und Esclavage moderne 1837—1839, populariſirt als Livre du peuple 1840, eine Art von Codex über die Rechte und Pflichten des Volks. Infolge einer aufrühreriſchen Schrift Le Pays et le Gouvernement 1840 wurde er zu einem Jahr Gefängniß und zu 2000 Francs Strafe verurtheilt. Auch nach ſeiner Freilaſſung fuhr er fort, mit nie ermüdender Bitterkeit ſeine Ideen von einem democratiſchen und communiſtiſchen Chriſtenthum, das an Stelle der jetzigen Tyrannei treten werde, zu entwickeln. Nachdem er anfänglich der Kirche noch einen göttlichen Urſprung zugeſtanden und bloß ihre endliche Dauer behauptet hatte, verwarf er endlich auch den erſtern; da ihm aber die Grunddogmen des Chriſtenthums entſchwanden, ſuchte er es als Religion der Bruderliebe feſtzuhalten und in dieſer Form als Erbe des hinſinkenden Katholicismus und Proteſtantismus darzuſtellen. In der Schrift Esquisse d'une philosophie, 4 vols., Par. 1841—1846, kleidet er dieſen Gedanken in das philoſophiſche Gewand; er zeichnet den Glauben der Kirche als eine Entwicklung des denkenden Menſchengeiſtes; die ewig gleiche Harmonie des Unendlichen und Endlichen, welche ſich durch das Ziel der beiden Principien der Individualität und Einheit fortwährend realiſire, wird in einer Weiſe geſchildert, daß nicht einmal mehr an eine Uroffenbarung gedacht werden kann; trotz aller Reden von einem perſönlichen Gotte und von Unſterblichkeit drängt ſich mit Gewalt der Pantheismus hervor.

Als die gehoffte Revolution im Februar 1848 wirklich eintrat, ſah La Mennais den erſten Schritt zur Auferſtehung des Volkes. Er ließ ſich in die conſtituirende Verſammlung wählen und entwickelte im Verfaſſungscomité den vollſtändigen Plan einer ſocialen Organiſation zur Rettung Frankreichs und Europa's. Da er keine Unterſtützung fand, ſchwieg er in den Verſammlungen, ſchleuderte aber im Peuple constituant die heftigſten Declamationen gegen ſie. Noch einmal machte er in der Réforme den vergeblichen Verſuch, ſeine Anſichten zur Geltung zu bringen. Damit ſchloß ſein Leben in der Oeffentlichkeit. Er verzweifelte jetzt ebenſo an ſeinem communiſtiſchen Chriſtenthume, wie er im Essai an dem auctoritativen, im Avenir am liberalen, in den Paroles am revolutionären Chriſtenthum verzweifelt hatte.

Enttäuſcht, krank und von tiefſter Melancholie ergriffen, zog er ſich endlich nach La Chesnaye zurück; beim Staatsſtreich vom 2. December 1851 ſah er das Werk ſeines Lebens geſcheitert. Unter der liebevollen Pflege ſeines Bruders wurde er nachmals etwas ruhiger und beſchäftigte ſich mit einer Proſaüberſetzung der Göttlichen Komödie. In der Einleitung dazu gab er einen Ueberblick über

seine politischen und religiösen Meinungen, der nichts von Interesse bietet. Als ihn im Januar 1854 zu Paris seine letzte Krankheit befiel, verweigerte er die Zulassung eines Priesters und befahl, seine Leiche ohne religiöse Formen mitten unter den gemeinsamen Gräbern der Armen zu beerdigen. Sechs Wochen dauerte sein Leiden. Allen Bitten seiner Verwandten und des Erzbischofs Sibour, der ihn in der Dachkammer aufsuchte, setzte er starre Hartnäckigkeit entgegen und starb unversöhnt mit der Kirche am 27. Februar 1854. Er wurde auf Père-la-Chaise an unbekannter Stelle begraben. Seine Schriften finden sich gesammelt in den Oeuvres complètes, 10 vols., 2e éd., Par. 1844—1847; Oeuvres posthumes, par E. Forgues, 5 vols., Par. 1855—1858; Oeuvres inédits, par A. Blaize, Par. 1866.

Zur Literatur vgl. Notices bibliographiques des ouvrages de M. de La Mennais, de leurs réfutations et de leurs apologies, par Guérard, Par. 1849. Aus der großen Menge biographischer Bearbeitungen sind zu nennen Renan, La Mennais et ses écrits, in der Revue des Deux Mondes, Août 1857; Blaize, Essai biogr. sur La Mennais, Par. 1858; Forgues, Notes et souvenirs, in der Einleitung zu den Oeuvres posthumes; Johannes Huber, Kleinere Schriften, Leipzig 1871; Kaufmann, Christian Socialism, Lond. 1888. In Bezug auf die philosophischen und theologischen Erörterungen bietet de Ladoue, Msgr. Gerbet, sa vie et ses oeuvres, 3 vols., Par. 1872, das Beste. (Vgl. noch die Liter. in den Artt. Lacordaire u. Montalembert.) [Weinand.]

La Mennais, Jean Marie Robert, der ältere Bruder des Vorigen, Begründer des Instituts der Brüder des christlichen Unterrichts in Ploërmel (Bretagne), wurde zu Saint-Malo am 8. September 1780 geboren. Der letzte Bischof von Saint-Malo, Msgr. de Pressigny, nahm ihn als Knaben in sein Haus und übergab bei seiner Flucht nach England (1792) ihn dem Abbé Vielle, welcher seine Studien bis zum Empfang der Priesterweihe in Rennes 1807 leitete. Schon als Diacon (seit 21. December 1801) eröffnete La Mennais mit zwei Priestern in Saint-Malo eine Schule für arme Kinder; nachdem er dann Vicar geworden war, reihte er eine Mittelschule daran, um seiner Diöcese wieder Priester heranbilden zu können. Auch zu Tréguer und Saint-Brieuc begann er mit gleichem Erfolge Schulen zu gründen. Frühes Siechthum schien indessen dieser Thätigkeit bald ein Ende machen zu sollen. Er zog sich mit seinem Bruder nach La Chesnaye zurück und suchte daselbst in rastloser Arbeit die Lücken seiner theologischen Bildung auszufüllen; ja, kaum genesen, eilte er nach Paris und holte hier in St. Sulpice unter Leitung des Abbé Duclaux die Seminarcurse nach. Ueber das gemeinsame Leben und die gemeinschaftlichen Arbeiten der beiden Brüder in La Chesnaye s. d. vorhergehenden Art. Nach Wiederaufnahme seiner Thätigkeit in Saint-Malo blieb Jean Marie's Vorliebe der von ihm mit größtem Erfolge geleiteten Mittelschule gewidmet, bis diese auf Befehl des Kaisers durch den Großmeister der Universität im J. 1812 geschlossen wurde. Er nahm jetzt die Einladung des Bischofs von Saint-Brieuc zur Uebersiedelung dorthin an und gewann in Kurzem als Hausgenosse und Generalvicar des Bischofs dort so sehr alle Herzen, daß, als der Bischof 1813 starb, das Domcapitel ihm als Capitularvicar die Verwaltung der Diöcese anvertraute. Während des Schreckensregimentes der „hundert Tage", als in der Bretagne, zumal in der Diöcese Saint-Brieuc, Zustände eintraten, welche einer Wiederkehr des Jacobinismus von 1793 ähnlich sahen, war sein Leben mehrfach wegen seines energischen Vorgehens in Aufrechthaltung der Ordnung bedroht. In dem Schreiben, worin er den Antritt des Capitularvicariates anzeigte, ordnete er trotz des Verbotes der kaiserlichen Polizei öffentliche Gebete für die Befreiung des gefangenen Papstes an. Was sein Biograph über seine Bemühungen für den Rückkauf der Kirchengüter, die Wiederherstellung und Verbesserung der Seminarien, die Organisation der Pfarrmissionen, die Rettung der verwilderten Jugend, dann für die Wiederversöhnung der unter der Schreckensherrschaft apostasirten Cleriker berichtet, erregt Staunen und Bewunderung. Unter dem neuen Bischofe, Msgr. de la Romagère, welcher in der Verwaltung der Diöcese andere Wege einschlug, legte Jean Marie das Generalvicariat nach fünfjähriger Arbeit nieder und kehrte zu seinen Instituten nach Saint-Malo zurück.

Die Erfahrungen in Saint-Brieuc hatten in ihm einen weitausschauenden Gedanken zur Reife gebracht: die Wiederherstellung des religiösen Lebens müsse eine tiefere Grundlage im Volksleben gewinnen, zumal unter dem armen Landvolke, an dessen Erziehung nur Wenige dachten; um den christlichen Charakter dieser Erziehung durchzuführen, müßte dieselbe durch Lehrer geschehen, die, selbst arm, ohne Entgelt unterrichten und direct in Allem dem Pfarrer in der gesammten Leitung des Schulwesens als einfache Helfer unterständen. Die Schulbrüder nach der Regel des sel. Lasalle konnten diese Aufgabe wegen ihrer Ordensregel, welche das gemeinsame Leben in großen Centralanstalten vorschreibt, und sie in ihrem gesammten Wirken den Ordensobern unterstellt, nicht erfüllen. Jean Marie wollte nicht Ordensschulen, sondern Pfarrschulen, um sie in das System der Pfarrseelsorge als neues mächtiges Glied einzufügen, und so vereinigte er seit 1817 einige junge Leute in seinem Hause, theilte mit ihnen seine Nahrung und seine Wohnung und wurde ihr Novizenmeister. Ohne daß er darum wußte, hatte ein anderer bretagnischer Pfarrer Deshayes an dem Wallfahrtsorte Auray in gleichem Sinne eine kleine Lehrerschaar herangebildet. Beide vereinigten sich, und es entstand „der dritte Orden der Brüder des christlichen Unterrichts" (Frères de l'Instruction chrétienne), der rasch großen Aufschwung gewann. Da die Brüder in

ihrer Bestimmung für das einsame Leben auf den Dörfern der Stütze des geregelten Klosterlebens entbehren mußten, baute Jean Marie ihr Ordensleben lediglich auf das Gelübde des Gehorsams, welches sie zuerst für ein Jahr und später auf Lebenszeit während der jährlich im Mutterhause vorzunehmenden Exercitien ablegen.

Mitten in diesem Wirken traf ihn Anfang 1822 die Berufung zum Generalvicar des Großalmosenier von Frankreich, des spätern Cardinal-Erzbischofs von Rouen, Fürsten von Croy, nach Paris. Seine dortige Aufgabe war die denkbar verantwortungsreichste; er mußte dem Großalmosenier die Bischöfe vorschlagen, welche dieser dem Könige zur Ernennung zu unterbreiten hatte. Unter der Restauration war das Amt des Großalmoseniers wieder ein Hofamt im Sinne der alten Monarchie geworden, und dem Cardinal de Périgord (gest. 1821) waren weitreichende staatliche und staatskirchliche Befugnisse behufs der Information über die Bischofscandidaten übertragen worden. Obschon die Stellung des Großalmoseniers stets eine canonistisch sehr bestrittene und unter Napoleon I. zu einem einfachen Ministerial-Departement herabgesunken war, so trat sowohl unter Abbé Feutrier als unter seinem Nachfolger La Mennais eine Opposition gegen das Institut nicht zu Tage. Im Gegentheil schienen die ausgezeichneten Bischöfe, welche La Mennais in Vorschlag brachte, das Ansehen des Institutes auf's Neue zu befestigen, bis der erneute Ausbruch der Jurisdictionsstreitigkeiten zwischen dem Erzbischofe Quélen von Paris und dem Fürsten de Croy 1824 dazu führte, daß die Obliegenheiten des Großalmoseniers einer rein staatlichen Behörde, dem Ministerium für kirchliche Angelegenheiten, übertragen wurden. Weniger bei Ludwig XVIII., dem der bretagnische Freimuth des Generalvicars gefiel, als bei den Ministern war das selbständige, auf die Wahrung der kirchlichen Interessen bedachte Auftreten des Generalvicars oft übel vermerkt worden; jetzt wurde La Mennais auf Antrag des Unterrichtsministers de Corbière, dessen Unterrichtspolitik er in der Bretagne offen bekämpft hatte, entlassen.

Nachdem La Mennais noch kurze Zeit der Priestercongregation von Saint-Méen bis zu ihrer Verschmelzung mit der von Malestroit (s. d. vorigen Art.) vorgestanden hatte, konnte er sich ganz seinem Institute der Petits Frères, wie dem gleichfalls in Saint-Brieuc von ihm gegründeten Institute der Filles de la Providence, dessen Regeln er 1847 in Rennes veröffentlichte, widmen. Er errichtete schon 1824 das große Noviciat in dem verlassenen Kloster der Ursulinen in Ploërmel und bezog dasselbe mit 133 Lehrbrüdern. Von der Zeit an gewann dasselbe in ganz Frankreich, namentlich in der Erzdiöcese Auch, in der Bretagne und Normandie, wie in den französischen Colonien, in England, in Canada und in den Vereinigten Staaten große Ausdehnung. Unter Karl X. und unter der Juliregierung mußte er das Institut gegen den periodenmäßig auftauchenden Schwindel der Congregationstreiberei hart vertheidigen. Aber Männer wie Guizot und Salvandy, unter deren Unterrichtsministerien er sich namentlich in Sachen der staatlicherseits gewünschten Unterrichtsmethoden und Bücher zu keiner den ursprünglichen Ideen des Instituts widersprechenden Concession verstehen wollte, haben ihm das Zeugniß der Bewunderung nicht versagt. Guizot beschäftigt sich an mehreren Stellen seiner Memoiren mit ihm und sagt u. A.: „Meine besondere Aufmerksamkeit zog die in der Bretagne von Abbé J. M. de La Mennais gegründete Congregation des christlichen Unterrichts auf sich. Der Name des Gründers, seine hohe Bildung, seine vollendete Hingebung an sein Werk, seine praktische Tüchtigkeit, sein unabhängiger Sinn gegenüber seiner eigenen Partei, sein voller Freimuth in den Beziehungen zur öffentlichen Gewalt, Alles an ihm flößte mir gänzliches Vertrauen ein, und er entsprach demselben bis zu dem Grade, daß er selbst für seine Schulen die Regierungsinspection provocirte." Weder Armut noch Mühen, weder bittere Erfahrungen mit seinen Brüdern, noch die Verfolgungen von Seiten der Juliregierung und des revolutionären Parlamentes vermochten je über das muthige Herz La Mennais' das Geringste; gegenüber seinem Bruder „Feli" hielt er mit bewundernswerthem Scharfsinn und Zartsinn, ohne ihn je im Unklaren über seine Wege zu lassen, alle Fäden zu einer vielleicht noch möglichen Rückkehr fest. Keiner wie er kannte so das Herz des Bruders, und gleich nach dem Erscheinen der Paroles d'un Croyant (1834) schrieb er (an M. Coëdro): „Beten und Weinen ist nur noch meine Aufgabe. Was ich jetzt leide, ist nur ein Anfang dessen, was ich noch zu leiden haben werde. Ich muß meine Seele rüsten auf Schmerzen, unabsehbar wie das Meer ... Gott sei gepriesen! Nach Dinan und Saint-Méen habe ich das strengste Verbot geschickt, auch nur ein Exemplar der Paroles in unsere Häuser zu lassen. Ich stehe im Begriffe, für Malestroit dasselbe zu thun, und werde durch M. Blanc (den Obern) dem Bischofe von Vannes schreiben lassen, damit auch nicht ein Schatten des Zweifels über meine Gesinnungen bleibt. Auch an den Minister habe ich geschrieben, um den Anklagen auf Republikanismus zuvorzukommen, deren Gegenstand sie (die Brüder) jetzt leicht werden können." Im Schulleben blieb La Mennais unbehelligt; dagegen verfielen seine priesterlichen Institute der Auflösung, keines von ihm so beklagt, wie das für Bildung von Missionspriestern in der Bretagne. Den immer weiter sich verirrenden Bruder auf der Bahn des Verderbens noch aufzuhalten, blieb eine Aufgabe, von der er sich nicht trennen konnte, obwohl derselbe keinen seiner Briefe seit Ende 1834 mehr beantwortete. Als Jean Marie im Frühjahr 1842 von einem Schlaganfalle heimgesucht wurde, ließ er dem Bruder durch den Abbé Gautier schreiben:

„Lieber Feli, ich bin am Altare von einem Schlaganfalle und von einer Lähmung betroffen worden, die mich dem Tode nahe bringen; obschon ich heute mich besser fühle, stehe ich doch nicht mehr ferne von dem Thore der Ewigkeit. Du warst mein Gedanke in dem Augenblick, von dem ich glaubte, er sei der letzte. Ich habe das Bedürfniß, dir zu sagen, daß meine Freundschaft für dich, die nie gewankt hat, nie sich schwächen ließ, inniger ist als je, und daß mein Herz erfüllt ist von der Sehnsucht, daß wir doch eines Tages im Himmel vereint sein werden, wie wir es in demselben Glauben so glücklich und so lange auf dieser Welt waren." — Jetzt brach Feli das lange Schweigen; sein Schreiben, das veröffentlicht worden, ist liebevoll und blieb auch nicht das letzte; sein letzter Brief an Jean Marie ist vom 1. Februar 1848. Trotz der erschütternden Klage über seine Vereinsamung zeigen alle diese Schreiben nur immer größere Verhärtung. Auf die Nachricht von der tödtlichen Erkrankung Feli's (Februar 1854) schrieb Jean Marie am 23. Februar an seinen bei dem Todkranken befindlichen Neffen: „Bitte ihn, beschwöre ihn in meinem Namen, an seine Seele zu denken und an die Kirche, die er so sehr geliebt, und an seinen armen alten Bruder, der ihn mehr liebt als je, und der ihn ansleht, einen Priester zu sich zu rufen." Als keine Nachricht eintraf, machte sich der kranke Jean Marie selbst nach Paris auf; in Rennes vernahm er das Ende des Bruders. Sein Mahnwort an die Brüder lautete seitdem stets: „Thut nur Gutes, denn man hat viel Böses gethan." Er starb den 26. December 1860 zu Ploërmel, wo ihm die dankbare Bretagne ein Denkmal errichtete. Außer seinen Gelegenheitsarbeiten sei noch auf die Darlegung seiner pädagogischen Ideen in der schon 1819 in Paris veröffentlichten Abhandlung De l'Enseignement mutuel und auf die Oraison funèbre des Bischofs de Léséle in Autun (Rennes 1860) hingewiesen. (Vgl. Bélouino, Panégyrique de J. M. de la Mennais, Saint Brieuc 1860; S. Ropartz, La vie et les oeuvres de M. J. M. de la Mennais, Par. 1874.) [Weinand.]

Lami, Giovanni, ein italienischer Gelehrter des 18. Jahrhunderts, welcher sich durch seine geschichtlichen und theologischen Arbeiten, sowie durch seine sonstige ausgebreitete literarische Thätigkeit und manche scharfe Controversen einen Namen erwarb, wurde am 9. Februar 1697 zu Santa Croce, einem Flecken nicht weit von Florenz, geboren. Er studirte in seiner Jugend Mathematik, Geschichte, lateinische und griechische Literatur, dann die Rechtswissenschaft. Eine Zeit lang bekleidete er ein Amt als Richter, gab indeß diese Stellung baldigst auf, um sich ganz gelehrten Studien zu widmen. Mit seinem Gönner Lucas Pallavicini, der ihn zu seinem Bibliothekar ernannt hatte, durchreiste er Deutschland; bald darauf machte er allein, trotz mancher Schwierigkeiten wegen Mangels an Geldmitteln, eine Reise nach Frankreich, Belgien und Holland. Während seines mehrjährigen Aufenthaltes in diesen verschiedenen Ländern erwarb er sich durch eifriges Studium, durch Forschungen in den Bibliotheken und durch persönlichen Umgang mit gelehrten Männern eine ausgebreitete und vielseitige Gelehrsamkeit. Im Anfang des Frühjahrs 1732 kam er nach Florenz zurück und erhielt die Stellung eines Bibliothekars beim Senator Riccardi, sowie durch dessen Bemühungen auch die Professur der Kirchengeschichte am Lyceum zu Florenz. Er entwickelte nun vierzig Jahre hindurch eine große literarische Thätigkeit, die sich zum nicht geringen Theile, obwohl Lami nicht Priester war, auch auf theologische Fragen bezog. Schon im J. 1730 hatte er gegen Clericus zu Venedig eine Abhandlung herausgegeben De recta Patrum Nicaenorum fide; von dieser erschien 1770 eine neue vermehrte Auflage. Zu Florenz gab er 1736, ebenfalls um Clericus zu bekämpfen, ein neues Werk heraus De recta Christianorum in eo quod mysterium divinae Trinitatis attinet sententia LL. VI. Sein Streben war besonders auf die Widerlegung der von den Socinianern aufgestellten Behauptung gerichtet, daß die christliche Logoslehre sowie die Lehre über die Dreieinigkeit den Systemen Plato's und anderer Philosophen entstamme. Er entwickelte in diesen Schriften eine nicht geringe Gelehrsamkeit und Alterthumskunde, und suchte zu beweisen, daß von der Uroffenbarung an, schon im Alten Testamente, die Lehre von der Dreieinigkeit und vom Logos nicht wenigen ausgezeichneteren Personen bekannt gewesen sei, und daß die heidnischen Philosophen unter den Chaldäern, Aegyptern und Griechen diejenigen Lehren, in welchen sich ein Anklang an die Lehren des Christenthums finde, den Beziehungen zu dem Volke der Juden verdankten. So seien solche christliche Wahrheiten, freilich in entstellter Weise, in den Systemen heidnischer Philosophen zum Ausdruck gekommen. Um zu beweisen, daß die Apostel und die ersten Christen die Wahrheiten der Religion nicht etwa philosophischen Systemen entlehnt hätten, hob er auch insbesondere hervor, daß jene in weltlicher Wissenschaft und Bildung ganz unbewandert gewesen seien. Diesen Satz führte er, um sich gegen die Angriffe einiger Gelehrten zu vertheidigen, weiter aus in dem Werke De eruditione Apostolorum Liber singularis (1738), in welchem er eingehend von dem angegebenen Standpunkte aus die Frage über die Bildung und Wissenschaft der Apostel und ersten Christen erörterte. — Diese Werke, sowie einige andere kleinere Schriften riefen bald heftige Controversen hervor. Seine Gegner fanden Manches in seinen Schriften dunkel, verworren und übertrieben, sowie einzelne Aufstellungen eigenthümlich und anstößig. So stieß man sich an seiner schroffen Darstellung der Unwissenheit der Apostel, insbesondere an dem Kapitel De rusticitate et imperitia s. Joannis. Auch die gesuchte lateinische Schreibweise Lami's, der ungewöhnliche Ausdrücke und veraltete Formeln liebte, boten der Satire reichen

Stoff. In verschiedenen Schriften traten unter Anderen Anton Pecchioli und die Jesuiten Cordara und Zaccaria gegen Lami auf; auch in Deutschland wurde er in einer Abhandlung von Camentz angegriffen. Indeß der streitbare Gelehrte blieb seinen Gegnern die Antwort nicht schuldig. Seit 1740 gab er in Florenz die Zeitschrift Novelle letterarie heraus (von 1740—1770, 30 Bde.), in der er sich zu vertheidigen fortwährend Gelegenheit fand. Es erschien auch im J. 1766 eine neue Auflage des Werkes De eruditione Apostolorum, und Lami gab hier vielfach recht gute Auseinandersetzungen, durch welche Mißverständnisse gehoben werden konnten; aber er schrieb alle Mißverständnisse und Angriffe der Ignoranz oder dem Uebelwollen seiner Gegner zu und wies dieselben in bitterer Weise und mit beißendem Spott zurecht. So schließt das Buch mit dem 23. Kapitel unter der Aufschrift De meorum calumniatorum rusticitate et imperitia. Einzelne der gegenseitigen Streitschriften waren schon früher von der Indexcongregation verboten worden (Reusch II, 798). — Außer den erwähnten Werken gab Lami noch vieles Andere heraus. Von 1736—1769 veröffentlichte er in 18 Bänden unter dem Titel Deliciae Eruditorum seu veterum ἀνεκδότων opusculorum collectanea eine Sammlung von Documenten und Arbeiten älterer Auctoren, die er hauptsächlich aus den Bibliotheken hervorgezogen hatte. Es erschienen von 1742—1748 in drei Quartbänden die Memorabilia Italorum eruditione praestantium, quibus vertens saeculum gloriatur; 1756 erschienen Atti del martirio di san Genesio Romano, im lateinischen Original und italienischer Uebersetzung, nebst Erläuterungen und Bemerkungen; 1766 dann Lezioni di Antichità Toscane, 2 voll. Ferner veranstaltete Lami eine Ausgabe der Werke des Meursius in 12 Foliobänden (Florentiae 1741—1763), die er mit vielen gelehrten Bemerkungen bereicherte; nach seinem Tode erschien noch eine Chronologia virorum eruditione praestantium a mundi ortu usque ad saec. XVI. deducta, die Lami schon in seiner Jugend und während seiner Reisen ausgearbeitet hatte. Ungeachtet seines vorgerückten Alters hatte er noch den Plan gefaßt, ein großes Werk über die Kirche des Orients seit dem Concil von Florenz zu schreiben, wurde aber durch seinen am 5. Februar 1770 erfolgten Tod daran gehindert. In seinem Testament waren die Armen zu Erben seines ganzen Vermögens eingesetzt. — Lami war ein Gelehrter von ausgebreiteten Kenntnissen und musterhaftem Wandel; er war fortwährend eifrig in der Arbeit, der Fortschritt der Wissenschaften lag ihm am Herzen und er förderte auch nach Kräften jüngere Talente. Eine gewisse Härte des Charakters, Mangel an besonnenem Urtheil und zu große Heftigkeit tritt wohl in seinen Schriften und Controversen hervor; Manches läßt sich aber bei der Weise, in der er angegriffen wurde, entschuldigen. (Vgl. Elogio del D. Giov. Lami del Abbate Franc. Fontani, Firenze 1789; Hurter, Nomencl. litt. III, 114.) [B. Jungmann.]

Lamm, s. Agnus Dei.

Lampadarii gehörten zu den unteren Beamten des byzantinischen Hofes. Sie trugen einen halb weltlichen, halb geistlichen Charakter (ὁ τοῦ βασιλικοῦ κλήρου λαμπαδάριος, bei G. Pachymeres, De Michaele Palaeol. l. 4, c. 16, ed. Bonnae 1835, I, 290) und nahmen ihre Stelle neben den Psalmisten ein. Ihr Amt war, bei festlichen Gelegenheiten, insbesondere beim Zuge in die Kirche, dem Kaiser goldene Lichterkronen voraufzutragen. Auch hohen Reichsbeamten, wie dem Präfectus Prätorio und einigen Reichsvicaren, wurden solche Diener zugestanden; deßgleichen gingen dem Patriarchen und den Metropoliten bei liturgischen Handlungen ähnliche Lichterträger voraus. Dem Patriarchen Arsenius wurde 1267 zum Zeichen seiner Absetzung Hirtenstab und Lichterkrone abgefordert (τὴν βακτηρίαν καὶ τὸ λαμπαδοῦχον, Pachymeres l. c. l. 2, c. 15, p. 115). (Vgl. Du Cange s. v.) [Streber.]

Lampe, ewige, s. Licht.

Lampetianer, s. Messalianer.

Lamuel (לְמוּאֵל, לְמוֹאֵל, Spr. 31, 1. 4) kann trotz der alexandrinischen und der syrischen Uebersetzung nur im Sinne der Vulgata als ein einziger Eigenname gefaßt werden. Abweichend vom hl. Hieronymus aber muß man die beiden folgenden Worte מַשָּׂא אֲשֶׁר als Zusatz zur Kenntlichmachung dieser Persönlichkeit betrachten, wie es das Fehlen des Artikels und die Accentsetzung nahelegen. Es handelt sich also an den bezeichneten Stellen (wie auch 30, 1) um einen König von Massa, welcher den Namen Lamuel, d. h. Gott geweiht, führt, ganz wie לְאֵל, Lael (Num. 3, 24). Hiermit ist die Auffassung älterer Exegeten, wonach Lamuel ein symbolischer Name für Salomon sein soll, abgewiesen. Lamuel macht in einer Weise, welche für seine Pietät ein schönes Zeugniß ablegt, die Ermahnungen bekannt, welche seine Mutter ihm beim Antritt seiner Regierung in das selbständige Leben mitgab, Weisheitsregeln, wie sie jedem König als unverbrüchliche Norm bei der Handhabung seiner Macht vorschweben sollten. Die Frage, ob diese Sprüche ursprünglich hebräisch verfaßt sind, und auf welche Weise dieselben als Anhang in das Salomonische Spruchbuch gekommen sind, können nicht anders als durch Vermuthungen erledigt werden. [Kaulen.]

Lamy, zwei französische Gelehrte. 1. **Bernhard,** Oratorianer, im Juni 1640 zu Le Mans aus vornehmer Familie geboren, trat mit achtzehn Jahren in die Congregation des französischen Oratoriums und lehrte, noch ehe er 1667 Priester wurde, in verschiedenen Collegien die humanistischen Wissenschaften. Die Abhandlung L'art de parler, welche er 1675 zu Paris herausgab, fand großen Beifall und erlebte mindestens acht Auflagen in Frankreich. Von 1671 an bekleidete er zuerst in Saumur und dann an der Universität zu

Angers den Lehrstuhl der Philosophie. Da Lamy, gleich den meisten seiner Ordensbrüder, sich der cartesischen Philosophie angeschlossen und 1674 mehrere Thesen zu ihrer Vertheidigung aufgestellt hatte, gerieth er mit den Anhängern der aristotelisch-scholastischen Philosophie in eine lebhafte Fehde; der Rector der Universität leitete einen Prozeß gegen ihn ein und erwirkte im August 1675 ein Decret des Staatsrathes zu Paris, durch welches Lamy seines Lehramtes entsetzt wurde. Auch der Aufenthalt in Angers wurde ihm untersagt, und auf Anordnung seiner Oberen begab er sich nun nach Grenoble. Hier erwarb er sich als eifriger und tüchtiger Priester die Gunst und das Vertrauen des Bischofs und Cardinals Le Camus. Derselbe verwendete ihn zu wichtigen Geschäften in der Verwaltung der Diöcese, nahm ihn als Begleiter auf seinen Visitationsreisen mit und bewirkte endlich, daß das Verbot der Oberen, im Lehrfache thätig zu sein, nach neun Monaten wieder aufgehoben wurde. Der Bischof übertrug ihm nun einen Lehrstuhl der Theologie im Seminar zu Grenoble. Mehrere Jahre hindurch wirkte Lamy segensreich an der Ausbildung und Erziehung des Clerus; auch veröffentlichte er mehrere Schriften aus dem Bereich der profanen Wissenschaften, welche wohl Früchte seiner früheren Studien waren. Hierzu gehören die Entretiens sur les sciences et sur la manière d'étudier (1684), eine gediegene und nützliche Abhandlung, in welcher der Verfasser aber seine Vorliebe für den Cartesianismus wieder hervortreten ließ. Indeß beschäftigte sich Lamy nunmehr hauptsächlich mit biblischen Studien, und bald erschien ein seiner Zeit werthvolles Werk Apparatus ad biblia sacra (Gratianopoli 1686, fol.), bestehend aus zwanzig Tabellen mit archäologischen Erklärungen und Abbildungen. Das Werk wurde mit allgemeinem Beifall aufgenommen, in's Französische übersetzt (Lyon 1709. 1711) und oft von Neuem aufgelegt. Es folgte dann Harmonia seu concordia quatuor Evangelistarum, in vera serie actuum ac sermonum D. N. J. Christi, h. e. vera vitae ejus historia: adjecta locis novi ordinis ratione, Parisiis 1689. Mehrere daselbst vorgetragene Ansichten wurden Anlaß zu neuen literarischen Kämpfen. Es wurden besonders seine Behauptungen angegriffen, daß Johannes der Täufer einmal zu Jerusalem durch das Synedrium, das zweite Mal in Galiläa durch Herodes eingekerkert worden sei; daß Christus mit seinen Jüngern nicht das jüdische Paschalamm gegessen habe, sondern als wahres Paschalamm zur selben Zeit am Kreuze geschlachtet worden sei, in welcher die Juden das Vorbild im Tempel schlachteten; endlich, daß die in den Evangelien genannten Maria Magdalena, Maria Lazari und die öffentliche Sünderin nur eine und dieselbe Person seien. Der erste Satz wurde von Bulteau, einem Pfarrer zu Rouen, angegriffen; gegen diese Ausstellungen veröffentlichte Lamy zu Paris 1690 eine Antwort unter dem Titel Lettre au R. P. F. (Fourré), einen Oratorianer. Seit 1686 war Lamy von seinen Oberen nach Paris berufen und bekleidete einen Lehrstuhl der Theologie im Seminar St. Magloire. Da er nun seine letztgenannte Schrift veröffentlichte, ohne die Genehmigung des Generalobern seiner Congregation Sainte Marthe einzuholen, und dieser Einiges an der Abhandlung zu beanstanden fand, so zog er sich von Neuem Unannehmlichkeiten zu und wurde 1690 in das Oratorium zu Rouen versetzt. Hier konnte er bis zum Ende seines Lebens (29. Januar 1715) in Ruhe seine schriftstellerischen Arbeiten fortsetzen. Er fand auch vollauf Beschäftigung, da besonders seine Behauptung hinsichtlich des letzten Abendmahls eine längere Controverse hervorrief, an der sich bedeutende Gelehrte, wie Tillemont, Hardouin, Vitasse, betheiligten. Gegen ihre Angriffe gab Lamy 1693 heraus Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs; eine Schrift, in der er auch seine Ansicht über die doppelte Einkerkerung des hl. Johannes durch neue Belege zu begründen suchte. Es folgte noch im selben Jahre Suite du Traité historique de l'ancienne Pâque des Juifs, besonders gegen das System Hardouins gerichtet, dem zufolge die Juden an zwei Tagen das Osterlamm genießen konnten. Noch manche Schriften wurden in dieser Streitfrage gewechselt, und einige namhafte Gelehrte wie Tournemine und Calmet schlossen sich der Ansicht Lamy's mehr oder weniger an. Eine zweite, sehr vermehrte und mit verschiedenen Commentaren bereicherte Ausgabe der Evangelienharmonie veröffentlichte der Verfasser 1699 in 2 Quartbänden. Als ein Opus posthumum erschien nach Lamy's Tode ein großes Werk De tabernaculo foederis, de sancta civitate Jerusalem et de templo ll. 7, Par. 1720, fol. Der Verfasser hatte fast dreißig Jahre an diesem großen und gelehrten Werke gearbeitet und vielfache Mühe darauf verwandt, auch mannigfache Tafeln und Abbildungen für dasselbe vorbereitet. Die Herausgabe wurde von dem Oratorianer P. Desmolet besorgt, der auch die Vita des Verfassers beifügte. (Vgl. Desmolet l. c.; Du Pin, Bibl. des auteurs ecclés. XIX, 118 ss.; J. Poté, Éloges historiques, Le Mans 1817; Hauréau, Hist. littér. du Maine, Par. 1844, II, 117 ss.)

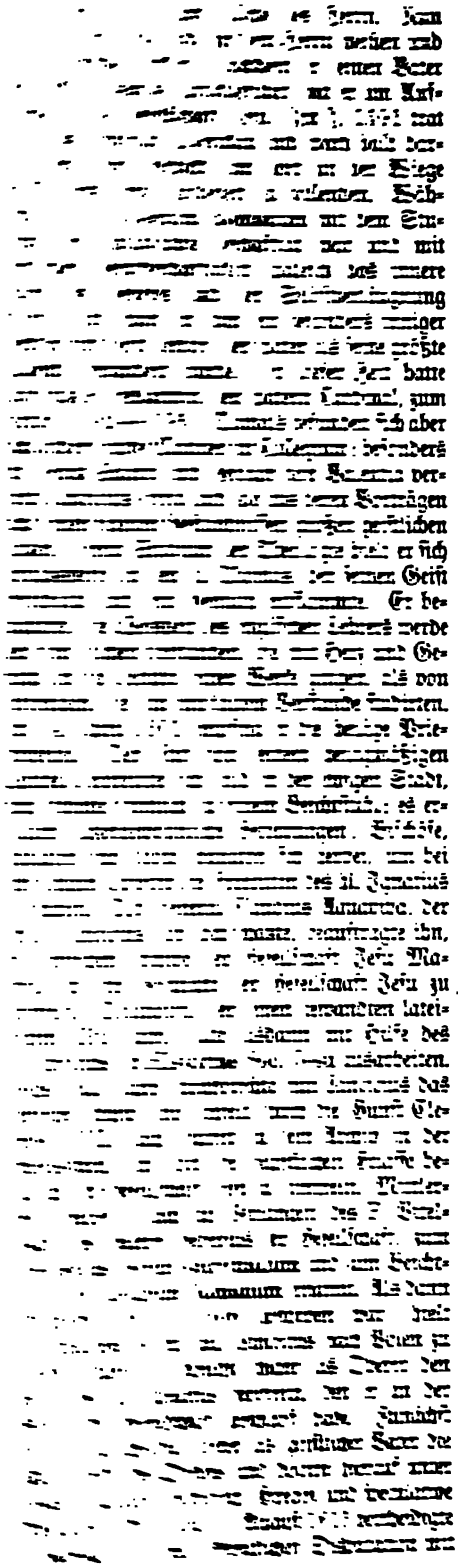
2. Franz, Mauriner, wurde im J. 1635 zu Montireau (Eure und Loire) aus einem alten freiherrlichen Geschlechte geboren. Nach dem frühzeitigen Tode des Vaters gab ihm seine Mutter eine sorgfältige Erziehung; sie gedachte ihn für eine ehrenvolle Laufbahn in der Welt zu befähigen. Er machte auch zwei Feldzüge unter dem Herzog von Richelieu mit und gab sich einem leichten Leben hin. Als er aber bei einem Duelle durch eine, wie er glaubte, wunderbare Fügung errettet worden war, entsagte er der Welt und trat 1658 zu Reims in die Congregation der Mauriner. Mit Eifer erfüllte er hier seine Pflichten als Ordensmann und lehnte aus Demuth die Priesterweihe ab; zugleich ergab er sich speculativen

Studien in der Philosophie und Theologie, zu denen ihn seine Neigung und seine Befähigung hinzog. Eine Zeitlang (1675—1678) bekleidete er den Lehrstuhl der Philosophie, in der er freilich zu sehr dem System des Cartesius folgte; später lehrte er auch Theologie. Seine Hauptbeschäftigung waren indeß literarische Arbeiten. Er veröffentlichte eine Menge von Schriften in französischer Sprache und galt seiner Zeit als der beste Schriftsteller in dieser Sprache unter den Maurinern. Mehrere seiner Werke sind apologetischen Inhalts, wie die Abhandlung Vérité évidente de la religion chrétienne (1694); eine Schrift gegen Spinoza: Le nouvel Athéisme renversé (1696), und das Werk L'incrédule amené à la religion par la raison (1710). Seine bedeutendste Schrift ist ein ascetisches Werk De la connaissance de soi-même, 6 vols., Paris 1694—1698; dasselbe gab Veranlassung zu einer Controverse mit Malebranche. Im dritten Bande nämlich trug Lamy einige nicht richtige Ansichten vor, indem er auch die geordnete Selbstliebe als unzulässig bezeichnete; um seine Aufstellungen zu begründen, hatte er sich auf mehrere Stellen der Werke Malebranche's berufen. Dieser indeß wollte nicht anerkennen, daß er die von Lamy vorgetragenen Lehren ausgesprochen habe oder begünstige, und er schrieb, um seine Ansicht über den fraglichen Gegenstand darzulegen, die Abhandlung Traité de l'amour de Dieu, en quel sens il doit être désintéressé (1698). Nachdem Lamy dieselbe gelesen hatte, kam er im fünften Bande seines Werkes auf die Frage zurück und behauptete, Malebranche habe seine Lehre nicht richtig dargestellt und unterschiebe ihm falsche Ansichten. Es entspann sich nun eine weitere Controverse in mehreren gegenseitigen Briefen, die veröffentlicht wurden, da Malebranche Werth darauf legte, nicht als Begünstiger von Lamy's Ansichten angesehen zu werden; dieser aber bestrebte sich, den Verdacht des Quietismus von sich fern zu halten. Auch mit anderen Gelehrten hatte Lamy literarische Fehden, sowohl mit Jansenisten wie Arnauld, Nicole und Duguet, als mit den Gegnern derselben bei Gelegenheit der Mauriner Ausgabe von den Werken des hl. Augustin. Der zehnte Band wurde nämlich in zwei anonymen Briefen (von J. B. Langlois S. J.) angegriffen, weil sich in den Noten Irrthümer gegen die Gnadenlehre fänden. Unter den verschiedenen Gegenschriften, die von Seiten der Mauriner zur Vertheidigung erschienen, waren die zwei ersten von Lamy, nämlich: Lettre d'un théologien à un de ses amis sur un libelle etc. und Plainte de l'apologiste des Bénédictins à MM. les prélats de France (Reusch, Der Index II, 685). Die Oberen der Congregation hatten ihm wohl die Beantwortung übertragen, da er sowohl schriftlich als mündlich in der Discussion sehr gewandt war. Lamy erreichte ein Alter von 76 Jahren; er starb in der Abtei St. Denis bei Paris am 11. April 1711. — (Vgl. Tassin, Hist. littér. de la Congr. de St. Maure, Par. 1770, 351; Du Pin, Bibliothèque des auteurs ecclés. XIX, 319; Hurter, Nomencl. litt. II, 688.) [B. Jungmann.]

Lancelotti, Paul, berühmter Canonist, geb. 1522 zu Perugia, wurde mit 25 Jahren Professor des Rechts an der Universität seiner Vaterstadt. Neben seinem Lehramte interessirte er sich für öffentliche Verhältnisse, wurde Mitglied schöngeistiger Akademien und war wiederholt in Rom. Er starb am 23. September 1590. Den Ruhm seines Namens verdankt er dem glücklichen Umstande, daß ein von ihm verfaßtes Lehrbuch des Kirchenrechts noch bei seinen Lebzeiten wiederholt in Ausgaben des Corpus juris canonici aufgenommen wurde, so in der Pariser Ausgabe von 1587 und seither regelmäßig. Erst die neueren kritischen Ausgaben von Richter und Friedberg sehen davon ab. Lancelotti hielt dafür, daß dem Corpus juris canonici zu seiner Vollständigkeit ein kurzer Abriß des Kirchenrechts nach dem Vorbilde der Justinianischen Institutionen fehle; dann stehe das canonische Rechtsbuch hinter dem bürgerlichen Corpus juris nicht zurück, dessen Pandecten das Decret Gratians, dessen Codex die Decretalensammlungen, dessen Novellen endlich die beiden Extravagantensammlungen entsprechen. Auch die Anordnung dieses canonistischen officiellen Lehr- und Lernbuchs sollte derjenigen des ersten Theils des Corpus juris civilis nachgebildet sein. Es zerfiel demnach in vier Bücher, deren erstes von den Personen, deren zweites von den Sachen, deren drittes von den Actionen, d. i. vom Prozeß, und deren viertes vom Strafrecht handelt. Vergeblich strebte Lancelotti 1559—1560 in Rom die päpstliche Bestätigung seines Buches zu erlangen, obwohl er sich darauf berief, daß er die Arbeit 1557 im Auftrage Pauls IV. unternommen habe. Die Institutiones juris canonici Lancelotti's, welche das tridentinische Recht ausschlossen, dienten zahlreichen Späteren als Muster. Die Uebersichtlichkeit und Präcision der Darstellung verschaffte dem Büchlein große Verbreitung; zuerst erschien es Perugia 1563, dann Venedig 1564 und nachher oft. Früh schon hat der Verfasser selbst und nach ihm Andere das Buch mit Anmerkungen und Commentaren versehen. Am verbreitetsten ist die Ausgabe mit den Noten von Doujat, Paris 1684, Venedig 1740, und von Thomasius, 4 voll., Halae 1715—1717. Eine französische Uebersetzung und Verarbeitung in gallicanischem Geiste lieferte Durand de Maillane, Institutes du droit canonique, 9 vols., Lyon 1770. Völlig unbedeutend sind einige kleinere Schriften L.'s, so Quaestio an in cautione de non offendendo praestita comprehendantur banniti nostri temporis, Perusiae 1587; De comparatione juris pontificii ac caesarei et utriusque interpretandi ratione, Lugd. 1588 u. ö. (Vgl. Vermiglioli, Biografia degli scrittori Perugini II, 1829, 40 ss.; danach Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur des canonischen Rechts III, 451 ff.) [R. v. Scherer.]

Lanciano, Erzbisthum in der Provinz Neapel. Die Stadt Lanciano, der wichtigste Handelsplatz in den Abruzzen, am Flusse Feltrino, in der Nähe des adriatischen Meeres, mit 9800 Einwohnern, wurde aus den Trümmern des alten Anxanum oder Anaxanum, auch Ansanum, Stadt der Frentani in Samnium, erbaut. Lanciano bildete bis zum Anfange des 16. Jahrhunderts einen Bestandtheil des Bisthums Chieti. Leo X. erhob die Stadt am 18. Mai 1515 zu einem Bischofssitz, der anfänglich unmittelbar unter Rom stand, 1526 aber der Metropole Chieti unterworfen wurde. Erster Bischof war Angelus Maccafani, ernannt 27. Juni 1515, gest. 1517. Der sechste Bischof, Leonhard Marini O. S. D. (1560 bis 1566), sah die Unterordnung unter Chieti höchst ungern; noch weniger konnten die Bürger der Stadt sich damit befreunden. Auf ihre Bitte, sowie auf den Wunsch des Königs Philipp II. von Spanien, erhob Pius IV. am 9. Februar 1562 Lanciano zu einem Erzbisthum, und in neuerer Zeit wurde damit das Bisthum Ortona vereinigt. Die nördlich von Lanciano gelegene Stadt Ortona, das alte Orton oder Ortona, Stadt und Hafen der Frentani in Ausonia (wohl zu unterscheiden von dem alten Ortona in Latium) und von ihrer Lage am Meere gewöhnlich Ortona a Mare genannt, war schon seit Anfang des 6. Jahrhunderts Sitz eines Bischofs. Martinianus erschien bei der vierten Synode des Papstes Symmachus, und Gregor der Große erwähnt die Bischöfe Blandus, Blandinus und Calumniosus. Zu Anfang des 10. Jahrhunderts ging dieser Sitz wieder ein. Pius V. stellte denselben als einzigen Suffraganstuhl von Lanciano wieder her. Da es sich aber bald zeigte, daß zu Ortona ein Bischof kaum leben konnte, so machte Clemens VIII. um 1600 auch die Stadt Campli, nördlich von Teramo, zu einem Bischofssitze, unirte aber sofort die Dioecesis Camplensis mit der Dioecesis Ortonensis. Am 27. Juni 1818 wurden diese vereinigten Sitze unterdrückt; Ortona wurde zwar von Gregor XVI. durch die Bulle Ecclesiarum omnium vom 19. Februar (17. Mai) 1834 wiederhergestellt, aber dem Erzbischof von Lanciano in beständige Verwaltung übergeben (vgl. Nic. Palma, Storia eccl. et civile della regione settentrion. del regno di Napoli, Teramo 1833, III, 91 sqq.). Dem gegenwärtigen 31. Erzbischof Franciscus Petrarca, geb. 10. October 1822, präconisirt 23. Februar 1872, unterstehen in der Erzdiöcese Lanciano in 16 Pfarreien 37 000 und in der Diöcese Ortona in 3 Pfarreien 15 000 Seelen. Das Capitel an der Metropole B. M. Assumtae hat 2 Dignitäten, 12 Canoniker, mehrere Hebdomadarii und andere Priester und Cleriker; das an der Concathedrale S. Thomae Ap. zu Ortona, welche den 1258 von Odessa hierher gebrachten Leib des heiligen Apostels Thomas bewahrt, hat eine Dignität, 12 Canoniker und 3 Beneficiati canonici sopranumerari. (Vgl. Ughelli VI, 772—794; Cappelletti XXI, 87 sqq.; Vinc. d'Avino, Cenni stor. 287—291; Moroni XXXVII, 92 sqq. XLIX, 192 sqq.; G. Petri I, 227 sq.; Gams 888. 910.) [Neher.]

Lancicius (Łęczyki), Nicolaus, S. J., Convertit und einer der hervorragendsten ascetischen Schriftsteller der Gesellschaft Jesu, gehörte dem polnischen Adel an und war am 10. December 1574 in Litauen (unweit Wilna im Dorfe Nieswicz) von calvinischen Eltern geboren. Glücklicherweise konnte man zur Taufe keinen häretischen Geistlichen finden, und so mußte die Mutter des Kindes sich den Taufact durch einen katholischen Priester gefallen lassen; auch fügte es sich, daß der Knabe einer katholischen Amme übergeben werden mußte. Bald jedoch wurde Nicolaus calvinischen Prädicanten zur Erziehung anvertraut, welche begreiflicherweise dem Knaben die falschen Lehren ihrer neuen Religion noch mehr als die Elemente der Wissenschaft einzuprägen beeifert waren. Sie verfehlten nicht ihren Zweck, denn Nicolaus ward unter ihren Händen, wie sein Biograph Balbinus sagt, mehr ein gelehrter Calvinist als ein Grammatiker. Er wohnte in der Folgezeit häufig den theologischen Religionsgefechten bei, welche in dem Jesuitencolleg zu Wilna zwischen den Prädicanten und den Vätern der Gesellschaft Jesu stattfanden. Er bewunderte dabei zunächst die Gewandtheit der Jesuiten im Hebräischen und Griechischen und verlegte sich deßhalb, um ihnen gewachsen zu sein, mit allem Eifer auf das Studium der beiden Sprachen. So blieb er einige Zeit, ohne confessionell weiterzukommen, im unsichern Gebiete der Philologie stecken. Zudem hatte das fortgesetzte Lesen der calvinischen Schriften den jungen Sprachgelehrten in seiner Irrlehre so bestärkt, daß er öfters versicherte, zur Vertheidigung Calvins seinen letzten Blutstropfen hergeben zu wollen. Als nun gar das falsche Gerücht ausgestreut wurde, Cardinal Radziwill werde gemäß königlicher Vollmacht mit der Folter gegen die Irrgläubigen einschreiten, ließ Nicolaus sich eine Weste mit umgeschlagenem Kragen anfertigen und ging stets mit entblößtem Halse umher; dadurch wollte er den Cardinal herausfordern, an ihm sein erstes Schlachtopfer zu suchen und zu finden. Dieser jugendliche Enthusiasmus wurde aber bald abgekühlt, als er beobachten konnte, wie das Leben der Prädicanten in Liebschaften, nächtlichen Trinkgelagen und ähnlicher Zuchtlosigkeit verlief, während er bei den Katholiken Erbauung, Andacht, Kirchenbesuch, bei den Jesuiten aber majestätischen Gottesdienst und heiligmäßigen Wandel gewahrte. Durch solcherlei unwillkürliche Vergleiche in seinem Glauben an Calvins Lehre wankend gemacht, entschloß er sich, die katholische Kirche näher kennen zu lernen. Er hörte die Predigten des P. Skarga und besuchte sogar die Schule des Jesuitencollegs. Durch den Verkehr mit den Jesuiten fiel es bald wie Schuppen von seinen Augen. Er entsagte der Irrlehre, legte im J. 1590 eine Lebensbeichte ab und trat am 6. December, am Feste seines Namenspatrons,



den Prädicanten im Colleg zu Lublin die Lehrsätze der katholischen Kirche. In den folgenden Jahren leitete er als Oberer die beiden Seminarien zu Wilna (semin. pontificium et dioecesanum), hierauf als Rector die Collegien zu Kalissa und Krakau, als Instructor die domus tertiae probationis und endlich als Provinzial die gesammte Ordensprovinz. Großes Ansehen genoß er bei dem Könige Ladislaus IV., der nach dem Tode Sigismunds III. (1632) den polnischen Königsthron bestiegen hatte. Brieflich und mündlich suchte Lancicius den sonst edelgesinnten Fürsten auf dem Wege des Heiles zu fördern. Als derselbe die Spannung, welche zwischen den Unirten und den Schismatikern herrschte, durch die sogen. pacta conventa beseitigen wollte, aber auf Hindernisse beim apostolischen Stuhl stieß, behaupteten einige Professoren der Universität, der König dürfe trotz der römischen Entscheidung die pacta conventa durchführen. Da aber trat unter Anderen Lancicius energisch gegen diese Hoftheologen auf und bewirkte, daß die römische Entscheidung aufrecht gehalten wurde. Außer Litauen und Polen ward auch Böhmen jahrelang der Schauplatz der Thätigkeit und des Seeleneifers des P. Lancicius. In Olmütz und Prag fungirte er als Beichtvater, Exercitienmeister und Gewissensführer bei seinen Ordensbrüdern sowohl wie bei den Weltleuten. Seit 1646 wirkte er in Nieswicz, Braunsberg und Ermland. Den Abend seines Lebens verbrachte er in Litauen und beschloß auch dort im Colleg zu Kowno am 16. Mai 1652 sein heiligmäßiges Leben im Alter von 78 Jahren.

Lancicius ist eine große Zierde der Gesellschaft Jesu, ein ächter Sohn des hl. Ignatius, ein musterhafter Ordensmann, ein Spiegel für alle Oberen, ein gediegener Lehrer des geistlichen Lebens. Zeuge dessen sind unter Anderm die vorzüglichen und zahlreichen Werke, mit denen er die ascetische Literatur bereichert hat. Dieselben erschienen zu Lebzeiten des Verfassers einzeln, im J. 1650 aber zu Antwerpen in zwei Foliobänden, ebenso in Ingolstadt 1734 (in 7 Octavbänden ebd. 1724), und umfassen 21 Opuscula. Der erste Band enthält: 1. De recte traducenda adolescentia in statu saeculari et in quovis alio: 2. De exteriore corporis compositione hominibus spiritualibus necessaria; 3. De quatuor viis perveniendi ad perfectionem et sanctitatem vitae (deutsch zugleich mit den folgenden Werken 11 und 14 unter dem Titel Neue Leitsterne auf der Bahn des Heiles, Regensburg 1861); 4. De humanarum passionum dominio, in quo situm sit et quomodo acquiri possit: 5. De mediis ad virtutes initio vitae spiritualis acquisitas postea conservandas et augendas; 6. De meditationibus rerum divinarum recte peragendis; 7. De causis et remediis ariditatis in oratione (auch in französischer und böhmischer Uebersetzung); 8. De natura et gradibus humilitatis; 9. De modis ferendi

Christi crucem; 10. De indiciis et gradibus profectus in virtutibus. Der zweite Band handelt: 11. De praxi divinae praesentiae et orationum jaculatoriarum ac variis orandi modis; 12. De conditionibus boni Superioris; 13. De officiis Sacerdotum; 14. De efficacia Sacrosanctae Eucharistiae ad profectum spiritualem; 15. De officiis laicorum, qui recipiuntur a religiosis ordinibus ad obsequia domestica (deutsch von P. Zach und P. Schuffenhauer); 16. De fuga peccatorum venialium; 17. De praestantia Instituti Societatis Jesu; 18. Gloria S. Ignatii fundatoris Soc. Jesu (vlämische und böhmische Ueberſetzung); 19. De vitandis judiciis temerariis; 20. Octo monita pro Nobilitate Polona; 21. De piis erga Deum et caelites affectibus in quaternis punctis meditationum pro singulis diebus totius anni (zwei franzöſiſche Ueberſetzungen). Außer dieſen ſchrieb Lancicius noch andere ascetiſche Werke in polniſcher Sprache und folgende in lateiniſcher: Usus meditandi tyronibus et proficientibus in via spirituali accommodatus (deutſch von P. A. Zeidler, böhmiſch von P. Kadlinsky); Aerarium piarum meditationum ad colligendos virtutum thesauros pro magnatibus; Elementa vitae sanctae; Academia honoris erecta per Filium Dei in regno Ecclesiae suae per humilitatem; Motiva abstinendi a peccato mortali, in zwei Ausgaben; De cultu S. Stanislai Kostkae S. J. epistola. — Eine Biographie des P. Lancicius lieferten die PP. Kojalowicz und Bohuslaus Balbinus, Vita Venerabilis P. Nicolai Lancicii e Soc. Jesu compendiosius scripta, Prag. 1690; deutſch München 1701. [G. Fell S. J.]

Lancillot, Heinrich, O. S. Aug., ein Belgier, geb. 1576, wurde 1617 zum Doctor und Profeſſor der Theologie zu Löwen ernannt. In ſeinem Orden bekleidete er das Amt eines Priors, dann das eines Provinzials. Wegen ſeiner Beredſamkeit und Begeiſterung für die Ordenszucht ſchickte ihn der Ordensgeneral 1620 als Generalcommiſſar und Viſitator in die rheinſchwäbiſche Provinz, welche durch die Kriegsunruhen großen Schaden an Leuten und Klöſtern gelitten hatte. Ueberall, wohin er kam, hob er die Disciplin, belebte die Studien und weckte den ascetiſchen Geiſt; zu Heidelberg, Speier und Münnerſtadt arbeitete er eifrig für die Wiedergewinnung der Auguſtinerklöſter. In Mainz war er eine Zeitlang Decan der Univerſität. „Der Griffel galt ihm als Schwert, das Wort Gottes als Schild, die Gelehrſamkeit als Deckung, die Frömmigkeit als Leitſtern.“ Er verfaßte viele Schriften, theils ascetiſchen, theils polemiſchen Inhalts, wie: Gnomon vitae religiosae, Antw. 1625; Haereticum „quare“ per catholicum „quia“ solutum, Gand. 1610 (in verſchiedene Sprachen überſetzt und öfter aufgelegt); Pharus apostolica, Antw. 1611. Auch arbeitete er an einer Erklärung der heiligen Schrift. Als er damit bis zum Propheten Jonas gekommen war, ereilte ihn am 11. Januar 1643 zu Antwerpen der Tod. Er ward in dem Grabe ſeines Bruders Cornelius beigeſetzt, der ebenfalls ein hervorragendes Mitglied des Auguſtinerordens geweſen war, aber ſchon 1622 im 48. Jahre ſeines Lebens, da er krank vom Beichthören kranker Soldaten heimkehrte, als Opfer ſeines Seeleneifers vom Tode hinweggerafft wurde. Außer ascetiſchen Büchern ſchrieb Cornelius: Nectar et antidotum ex operibus S. Augustini contra sectarios. (Vgl. Oſſinger, Bibl. August. 493 sq.; Hurter, Nomencl. liter. I, 572. 773.) [Keller O. S. Aug.]

Landbiſchof, ſ. Chorbiſchof.

Landcapitel, ſ. Decan.

Landelin, der hl., Stifter mehrerer Klöſter im Hennegau, ſtammte nach einer alten und glaubwürdigen Lebensbeſchreibung aus hohem fränkiſchen Adel. Seine Eltern übergaben ihn um 644 dem frommen Biſchofe Audebert von Cambrai und Arras zur Erziehung. Anfangs trug dieß gute Früchte, ſo daß Audebert ihm die Tonſur ertheilen wollte; allein jetzt ließ ſich Landelin von einigen Verwandten ſeines Alters verführen, entlief und trieb ſich mit ſeinen Genoſſen als Wegelagerer und Raubritter herum. Als ſie einſt nächtlicher Weile in dem Hauſe eines Reichen einbrechen wollten, geſchah es, daß einer von der Bande plötzlichen Todes ſtarb, und dieſes Ereigniß in Verbindung mit einem Traume, worin Landelin ſah, wie die Seele des Geſtorbenen von den Teufeln zur Hölle geführt werde, brachte ihn wieder zu beſſerer Geſinnung zurück. Er fiel dem Biſchof Audebert weinend zu Füßen, that in einem Kloſter ſtrenge Buße, empfing nachher die Tonſur und machte eine Bußreiſe nach Rom. Später zum Diacon und Presbyter geweiht, zog er noch zweimal nach Rom, das letzte Mal mit ſeinen Schülern Adelenus und Domitianus. Seine ſegensvolle Wirkſamkeit beurkundet ſich in der Stiftung mehrerer Klöſter. Das erſte (654) war das ſpäter berühmt gewordene Lobbes (Laubacum, Laubium) an der Sambre, deſſen Leitung er ſeinem Schüler Ursmar übergab. Hierauf gründete er 656 gleichfalls an der Sambre, drei Meilen von Lobbes entfernt, das Kloſter Aulne (Alna); im folgenden Jahre Wallers (Waslerus) im Ardennerwalde; endlich 670 im dichten Walde von Ambligis die Abtei Crespin (zuerſt wegen der crispantes undae einer Quelle Crispinium, ſpäter Cavea oder Cagia S. Crispini genannt). Hier ſtarb er in großer Bußfertigkeit, nach der galliſchen Legende im J. 685, nach den Bollandiſten 707. Sein Name ſteht im römiſchen Martyrologium am 15. Juni. (Vgl. Boll. Junii II, 1062 sq.; Mabillon, Acta SS. II, 873 sq.; Mon. Germ. SS. VII, 409. 425. 463 sq.; Gallia christiana III, 79. 100. 1016; Dörle, Landelin, Apoſtel der Deutſchen, Augsb. 1838.) [Schrödl.]

Landesherrliche Rechte, ſ. Jus circa sacra.

Landeskirche, ein Ausdruck des neuern Staatskirchenrechts, wodurch dem im Reformationszeitalter geltenden Grundſatz Cujus regio, illius et

religio eine erneute Anwendung gegeben werden soll. Als nach Auflösung des deutschen Reiches die säcularisirten Kurfürstenthümer und Bisthümer vornehmlich an protestantische Regierungen gekommen waren, hatten die letzteren nichts Angelegentlicheres zu thun, als die alte Kirchenverfassung in den katholischen Landestheilen möglichst verschwinden zu machen und unter der Firma „organischer Edicte" und „neuer Landesorganisationen" eine Administration der kirchlichen Angelegenheiten herbeizuführen, bei welcher ein Glied der katholischen Kirche Deutschlands um das andere von der römischen Kirche abgetrennt und nach Beseitigung des canonischen Rechtes auch dem katholischen Glauben sein Ende bereitet werden sollte. Zu diesem Ziele fanden die deutschen Souveränitäten bereits in den Verordnungen des Kaisers Joseph II. (s. d. Art.) und noch mehr in der kläglichen Stellung gegenüber dem römischen Stuhle, in welche die geistlichen Kurfürsten sich durch das an ihren Höfen wuchernde Illuminatenthum hatten hineintreiben lassen (s. d. Art. Emser Congreß), den Weg vorgezeichnet. Ganz aus derselben Quelle, aus welcher Joseph und die verblendeten Kurfürsten ihre kirchlich-politische Weisheit sich geholt hatten, schöpften auch die dienstbeflissenen Handlanger geistlichen und weltlichen Standes, welche für den Preis von Aemtern und Würden sich den Regierungen zur Verfügung stellten, um das „Papstthum mit der Wurzel auszurotten", oder, wie man sich euphemistisch auszudrücken pflegte, „die Katholiken gegen die Anmaßungen der römischen Curie in Schutz zu nehmen". Um dieß zu erreichen, mußte eine Art Cordon um die einzelnen Landestheile gezogen werden, welcher gegen jedwedes römische Miasma undurchdringliche Schranken bot, und die in solcher Weise umschriebenen Gebietstheile nannte man „die Landeskirche". Die obgenannte Quelle dieser Weisheit war die „Aufklärung" des 18. Jahrhunderts. Nicolai hatte für diese Versunkenheit die „Teutsche Bibliothek" geschrieben, und in den Geheimbünden der Illuminaten (s. d. Art.) und Logen (s. d. Art. Freimaurer) hatte sie Propaganda gemacht: beinahe die ganze Presse der letzten Jahrzehnte des 18. Jahrhunderts stand ihr zu Gebot; und so groß war deren Macht, daß nur diejenigen Katholiken Gnade fanden, welche sich entweder ihres Glaubens schämten oder der rationalistischen Frivolität huldigten und in gleichem Maße ihre Kirche lästerten. Die Logen bahnten den Weg zu den höchsten Stellen, nicht bloß an den protestantisch-weltlichen, sondern auch an den geistlich-kurfürstlichen Höfen; besonders von letzteren aus geschah es, daß die schlechteste Sorte der genannten Aufklärung, die der Hoftheologen und Hofcanonisten, in das 19. Jahrhundert herübergerettet wurde. Kaum war das deutsche Reich in Trümmer zerfallen, so erscheinen apostasirte Mönche, ungläubige Priester und kirchenfeindliche Laien als die unermüdeten Werkzeuge der atheistischen Staatsgewalt, um die „Landeskirche" zu etabliren, d. h. die kirchlichen Verhältnisse der Katholiken insoweit nach den Grundsätzen der rationalistischen Gottlosigkeit zu bestimmen, als es mit Hintergehung des heiligen Stuhles nur immer möglich war. Die Magna charta dieses Systemes ist die zu Frankfurt im J. 1818 entworfene „Pragmatik"; ihr intellectueller Urheber war der würtembergische Oberkirchenrath, frühere Benedictinermönch Werkmeister.

Es ist hier nicht zu übersehen, daß das durch die Zertheilung des deutschen Reiches entstandene Souveränitätsrecht der einzelnen Regierungen auch eine politische Absperrung der deutschen Lande unter einander erzeugte, welcher sich die kirchlichen Verhältnisse nicht zu entziehen vermochten. Der heilige Stuhl nahm auf diese Sachlage auch insoweit Rücksicht, daß er in den Circumscriptionsbullen der neuen Bisthümer die Landesgrenzen nach Möglichkeit maßgebend sein ließ. Es hätte dieß auch ohne allen kirchlichen Nachtheil geschehen können, wenn nicht die Regierungsgewalten durch ihr unseliges Staatskirchensystem nicht bloß den Zusammenhang der einzelnen deutschen Bisthümer unter einander selbst, sondern auch mit dem heiligen Stuhle, soweit sie es erreichen konnten, unmöglich gemacht hätten. Die „Landeskirchen" sollten nicht bloß dem Territorium nach, sondern auch geistlich isolirt und als bloße Staatsanstalten geduldet werden. Der Staat, durch den Reichsdeputationshauptschluß in den Besitz des säcularisirten Kirchengutes gesetzt, hatte zwar die Pflicht übernommen, aus diesem Gute die Bisthümer und kirchlichen Anstalten zu fundiren; allein er schnitt der Kirche als eine kärgliche Wohlthat zu, was sie als Recht fordern konnte, und nahm als Preis seiner Unterstützung die Leitung und Beaufsichtigung des gesammten Erziehungswesens mit Ausschluß jeder kirchlichen Einmischung in Anspruch. Dadurch war es leicht, die Isolirung der einzelnen Theile der katholischen Kirche Deutschlands auf das Höchste zu treiben. Ganz besonders aber hat das den „Landeskirchen" zum Grund liegende Staatskirchensystem in der „Oberrheinischen Kirchenprovinz" eine ungehemmte Entwicklung und möglichst vollendete Darstellung erhalten. Es ist nicht zu bezweifeln, daß dieses System in seiner Consequenz, menschlicher Berechnung nach, zum allmäligen Untergang des katholischen Glaubens in Deutschland geführt haben, oder, wenn es wieder fortgesetzt werden sollte, führen würde. Landeskirche, auf die katholische Kirche angewendet, bedeutet ein von der Staatsgewalt bedrücktes und aus der organischen Verbindung mit dem Oberhaupte abgetrenntes Glied der Kirche. Wäre die Erbarmung Gottes nicht unendlich größer als die Verkehrtheit der Menschen, so wäre die katholische Kirche in Deutschland schon längst ausgerottet.

Nach dem protestantischen Kirchenrecht gibt es allerdings Landeskirchen im buchstäblichen Sinne des Wortes, da der weltliche Regent zugleich oberster Bischof ist und ihm die ganze Leitung des

proteſtantiſchen Kirchenweſens zuſteht. Aber auch hier machen ſich in der neuern Zeit Beſtrebungen geltend, die Kirche aus den Feſſeln des Territorialismus zu befreien und ihr eigene kirchenregimentliche Behörden zu gewinnen (vgl. Hinſchius, Staat u. Kirche, in Marquardſen, Handb. d. öffentl. Rechts I, Freib. 1883, 336 ff.) [Schmöger.]

Lando, Papſt, ein Sabiner, wurde als Nachfolger des Papſtes Anaſtaſius III. im Auguſt 913 conſecrirt. Damals beherrſchte Theodora, die Gattin des Conſuls Theophylactus, durch den Beſitz der Engelsburg die Stadt und drückte das Papſtthum faſt zur völligen Ohnmacht herab. Lando, über deſſen Amtsführung keinerlei Nachrichten ſich erhalten haben, ſtarb ſchon im März 914 nach einem Pontificate von 6 Monaten und 11 Tagen (Flodoard bei Jaffé, Regest. Pontiff., 2. ed. 448: Lando dein summam Petri subit ordine sedem, Mensibus hanc coluit sex undenisque diebus). Ihm folgte Johannes X. — Ueber Lando Sitino aus der Familie der Frangipani, welcher 1179 unter dem Namen Innocenz III. als Gegenpapſt gegen Alexander III. aufgeſtellt wurde, ſ. d. Art. Innocenz. [Streber.]

Landoald, der hl., Prediger des Chriſtenthums in Belgien, ſtammte nach Einigen aus der Lombardei, nach Anderen war er ein Angelſachſe. Er gehörte zu den Gehilfen, welche der hl. Amandus (ſ. d. Art.), Biſchof von Maaſtricht, zu ſeinem Miſſionswerke um ſich geſammelt hatte. Als Amandus ſein Bisthum niederlegte, begleitete ihn Landoald nach Frankreich, ſtellte ſich aber dann dem hl. Remaclus, dem neuen Biſchofe von Maaſtricht, wieder zur Verfügung und entfaltete großen Eifer in der Belehrung der noch halb heidniſchen Bevölkerung. Im Auftrage des Biſchofs gründete er eine Gemeinde und Kirche zu Wintershoven (holl. Provinz Limburg). Er ſtarb daſelbſt am 19. März 668. Biſchof Floribert erhob ſeine Gebeine am 1. December 735; ſpäter (960) wurden ſie durch die Mönche von St. Bavo nach Gent übertragen. Dort wird ſein Feſt am 13. Juni gefeiert. (Vgl. Boll. Mart. III, 34 sq.; Ghesquiere, Acta SS. Belg. III, 344 sq.; Surius, Vitae III, 209; de Heers, Levens der Heyligen van Wintershoven, Maestricht 1712.) [Alberdingk Thijm.]

Landpfleger iſt die gewöhnliche Ueberſetzung für zwei in der Bibel vorkommende Amtsnamen geworden. Im Alten Teſtament ſteht es für das hebr. פחה (LXX σατράπης, Vulg. dux), ein ächt ſemitiſches Wort, deſſen Wurzel im Aſſyriſchen wiedergefunden worden iſt (Schrader, Keilinſchr. und A. T. 186; 3 Kön. 10, 15. 2 Esdr. 12, 26). Im Neuen Teſtament ſteht das Wort für Ἡγεμών, ἡγεμονεύων, Vulg. praeses oder procurator, den Titel der ſelbſtändigen Verwalter römiſcher Provinzen. Judäa mit Samaria gehörte ſeit dem Jahre 12 n. Chr. zur römiſchen Provinz Syrien und ſtand eigentlich unter der Hoheit des ſyriſchen Proprätors; die Juden erfreuten ſich jedoch des Vorrechts, daß ſie ſtets durch einen in Cäſarea (Jos. Antt. 18, 3, 1; 20, 5, 4) reſidirenden Procurator, der unter jenem Prätor ſtand, regiert wurden. Dieſer führt nun bei den neuteſtamentlichen Schriftſtellern gleichfalls den Titel ἡγεμών und ἡγεμονεύων, obwohl ihm zunächſt nur die Benennung ἐπίτροπος zukam. Der Procurator kam zur Zeit der Feſte regelmäßig in Begleitung von Truppen nach Jeruſalem, um etwaige Unruhen niederzuhalten, und wohnte im ehemaligen Palaſte des Herodes, nun Prätorium (Jos. B. j. 2, 14, 8; Antt. 15, 9, 3), das neben der mit dem Tempel verbundenen Burg Antonia lag, von wo aus alles leicht beobachtet werden konnte, was in dem großen Vorhofe vorging. — Der erſte dieſer Procuratoren über Judäa war Coponius (Jos. Antt. 18, 1, 1); die Evangelien nennen nur Pontius Pilatus, den fünften in dieſem Amte; unter Tiberius und Caligula folgten noch drei weitere. Hierauf kam Judäa mit Samaria zum Reiche des Herodes Agrippa, nach deſſen Tod wieder römiſche Procuratoren genannt werden (Jos. Antt. 19, 9, 2); von dieſen kennt die Apoſtelgeſchichte zwei, Felix und Feſtus. Dieſe Landpfleger waren meiſt eine Landplage; grauſam, beſtechlich, ſaugten ſie das Volk in jeder Weiſe aus, miſchten ſich namentlich auch in die Wahl der Hohenprieſter u. ſ. w. (Jos. Antt. 18, 2, 2. 5, 3; 20, 11, 1; Bell. j. 2, 14, 2). [König.]

Landshut, Kreishauptſtadt von Niederbayern, von 1353 bis 1506 Reſidenz der herzoglichen Linie Bayern-Landshut, wurde durch Kurfürſt Max Joſeph von Bayern Sitz einer Univerſität (1800—1826). Der nach Außen angegebene Grund, weßhalb im J. 1800 die Univerſität Ingolſtadt (ſ. d. Art.) nach Landshut verlegt wurde, war die Feſtungseigenſchaft des ſeitherigen Muſenſitzes und deſſen ungeſunde Lage; der innere und eigentliche aber war das Beſtreben, die ſtudirende Jugend aus dem alten Bollwerke des katholiſchen Glaubens zu entfernen und dem Einfluſſe des dort, wie man klagte, herrſchenden „Kloſtergeiſtes" zu entziehen. Die Ueberſiedlung, zuerſt nur eine proviſoriſche, wurde 1802 in eine definitive verwandelt, worauf die Hochſchule die Bezeichnung „Ludwig-Maximilians-Univerſität" annahm. Dafür, daß man den „unwirthlichen Boden" Ingolſtadts, wo „die Aufklärung immer etwas unterdrückt" geweſen, nicht wieder betreten müſſe, feierte man vom 4.—7. Juni ein eigenes Freudenfeſt. Am erſten Tage ward auch Gottesdienſt in der Dominicanerkirche gehalten; vor deren Eingang war ein Triumphbogen errichtet, auf welchem die Figuren der Pallas, der Aufklärung und der Dankbarkeit ſtanden. Zur gleichen Zeit wurden der Hochſchule die nöthigen Räumlichkeiten zugewieſen, nämlich das Dominicanerkloſter mit Kirche für die Univerſität ſelbſt; die Aula des Jeſuitencollegs für größere Feſtlichkeiten; das Franciscanerkloſter für ein anatomiſches Theater und ein chemiſches Laboratorium; das Nonnenkloſter zum heiligen Kreuz für das katholiſche Convict; das Nebenhaus der Dominicaner für den Unterricht in der Geburtshilfe; das

Hospital als medicinische und chirurgische Klinik; ein Theil der Trausnitz für ein astronomisches Laboratorium u. s. w. Ebenso ging an die Universität aus den Einkünften der Klöster Seligenthal und zum heiligen Kreuz eine Jahresrente von je 6000 fl. und vom Dominicanerkloster eine solche von 4000 fl. über. Wie die früheren Dotationen, so bestand also auch diese aus katholischem Kirchengute, nur daß jene einer streng katholischen Anstalt zu gute kamen, diese aber einer Hochschule, welche man dieses Charakters zu entkleiden suchte. Der Geist der Montgelas'schen Regierung kam am deutlichsten zum Ausdruck in der neuen Organisation vom 26. Januar 1804. Mit Einem Federstriche wurden die alten Facultäten aufgehoben und dafür „eine den Bedürfnissen des Staatsdienstes entsprechende Einrichtung sämmtlicher Lehrgegenstände" nach „zwei Hauptklassen", nämlich einer allgemeinen und einer besondern, deren jede sich wieder in vier Sectionen gliederte, getroffen. Die Klasse der allgemeinen Wissenschaften theilte sich in die philosophische, die mathematisch-physikalische, die historische Section und die der schönen Künste und Wissenschaften. Die Sectionen der besonderen Wissenschaften waren die „der für die Bildung des religiösen Volkslehrers erforderlichen Kenntnisse", die für Rechtskunde, die der staatswissenschaftlichen Fächer und die der Heilkunde. Die Professoren sind „Staatsdiener"; neben den ordentlichen und außerordentlichen sind auch Privatdocenten „zur Aushilfe, um sie zu Lehrern nachzuziehen", zulässig. Der Senat besteht aus ständig ernannten und vier abwechselnd aus den acht Sectionen erwählten Mitgliedern; für das Amt des Rectors wählen die ordentlichen Professoren aus ihrer Mitte zwei „Subjecte", aus denen die „geheime Curatel", die mit dem Ministerium für geistliche Angelegenheiten verbundene vorgesetzte Behörde der Universität, dem Landesherrn den tauglichsten vorschlägt. Die gleichzeitig erlassenen „akademischen Statuten" sind wieder ein bloßes Polizei-Reglement. Ihre wichtigste Bestimmung ist die Festsetzung des Studiums auf wenigstens vier Jahre und die erst nach Vollendung derselben ertheilte Erlaubniß zum Besuche einer auswärtigen Universität. Die „Gesetze für die Studirenden" vom Jahre 1814 haben dieselben manchfach verschärft. Man hat in dieser Organisation, die wie für Landshut auch für Würzburg galt, einen keimkräftigen Gedanken bewundern zu müssen geglaubt. Thatsächlich hat sie den geschichtlichen Rahmen, innerhalb dessen die deutschen Universitäten zur Blüte gekommen, durch Aufhebung der Facultäten ohne Noth zerstört, durch Anordnung einer Curatel den selbständigen Charakter der Hochschule gefährdet und durch die einseitige Betonung des Zweckes der Heranbildung tauglicher Staatsdiener sie von der Höhe einer Anstalt für die zunächst selbstlose Pflege der Wissenschaft herabgedrückt. Was ihr von gewisser Seite ein Lob eintrug, konnte darum nur die Ueberzeugung sein, daß mit ihr „die Säcularisation" der Universität offen ausgesprochen war. Diese ward vollendet durch die Verordnung vom 29. März und 8. Mai 1807, daß in Zukunft die Promotionen nicht mehr imperiali et pontificia auctoritate, sondern regia auctoritate vorgenommen werden sollten, wozu noch 1808 die weitere trat, daß bei den Promotionen der Eid auf das Tridentinum in Wegfall kommen und auch in der theologischen Facultät nicht öffentlich beim Acte selbst, sondern privatim in einem Zimmer abgelegt werden solle. Der gegen die letzten Jahre in Ingolstadt größere Besuch ist mehr auf den Umstand, daß viele Universitäten ganz unterdrückt worden waren, als auf die neuen Einrichtungen zurückzuführen. Die Professoren, welche von Ingolstadt nach Landshut übersiedelten, waren meist solche, welche unter der vorigen Regierung als Illuminaten verfolgt worden waren; zu ihnen gesellten sich mehrere neu berufene Protestanten, welche aber sich dem Katholicismus gegenüber lange nicht so gehässig als jene erwiesen. In die Juristenabtheilung, in welcher N. Th. Gönner (1800—1811), ein Gegner der Chorherren des dortigen Collegiatstifts, die Hauptrolle spielte, wurden Anselm Feuerbach (1804—1806), Gottl. Hufeland (1806 bis 1808) und der edle Friedrich K. von Savigny (1808—1810) berufen. Als eines ihrer bedeutendsten Mitglieder ist noch Karl Jos. Ant. Mittermaier (1809—1818) zu nennen. Die cameralistische hatte sich noch bis 1809 des verdienten Franz Paula Schrank zu erfreuen, neben welchem unter Anderen auch noch Bened. Holzinger bis zu seinem Tode (1822) und der Exjesuit G. Ant. Dätzel (1807—1823) lehrten. — Unter den neuen Lehrkräften für Medicin verdienen Joh. Andr. Röschlaub, der Begründer der Erregungstheorie (1802—1825), Phil. Frz. Walther (1804 bis 1818), Friedr. Tiedemann (1805—1816), Joh. Andr. Buchner (1818—1825), Frz. Reisinger (1819—1824) und K. R. Hoffmann (1824 bis 1825) besondere Erwähnung. Doch weniger in diesen Berufskreisen als in denen der Philosophie und Theologie wurde die damalige Gährung der Geister offenbar. Für das Studium der Philosophie waren wenigstens zwei Semester vorgeschrieben; die vier Sectionen der allgemeinen Wissenschaften wurden 1817 wieder in eine zusammengezogen. Als Philologen wurden der Illuminat Ant. Drexl (1802—1818), G. Aloys Dietl (1800—1809), Stadtpfarrer zu St. Martin, der wegen seiner unter dem Namen Yorik herausgegebenen „Vertraute Briefe eines Geistlichen aus Bayern" und der späteren „Freundschaftlichen Briefe" in Untersuchung gezogen wurde, und Friedr. Ast (1806—1825), als Historiker K. W. F. Breyer (1804—1807) und Konr. Mannert (1808—1825) berufen, neben welchen noch der verdiente Jos. Milbiller bis 1816 lehrte. Mathematik trug der ehemalige Benedictiner Maurus Magold (1800—1825), Physik J. Weber (1800 bis 1804), Botanik der ingrimmige Hasser des

Christenthums J. A. v. Schultes (1809—1825) vor; Chemie und Mineralogie fanden in J. N. Fuchs (1807—1823) ihren tüchtigen Vertreter. Von diesen waren Milbiller, Magold und Weber gläubige Katholiken. Die eigentlich philosophischen Fächer lagen in den Händen des ehemaligen Prämonstratensers G. L. Reiner, „des Elegants unter den geistlichen Professoren", der früher von Ingolstadt wegen seiner Freigeisterei entfernt worden war (1800 bis 1807), ferner bei Jos. Socher (1800—1805) und dessen Nachfolger J. Thanner (1805—1807), Jac. Salat (1807—1825) und Fr. Köppen (1801 bis 1825). Die vier Erstgenannten waren die eifrigsten Anhänger der Kantischen Philosophie, doch wandte sich Thanner später Schelling, Salat dagegen, der Gehässigste von allen, mehr Jakobi zu. Salat lehrte in seiner Religionsphilosophie: Es gibt nur Eine Kirche, deren zwei Seiten der reine Katholicismus und der reine Protestantismus sind; beide bedingen sich gegenseitig und hören auf, sobald sie von einander getrennt werden, indem der Katholicismus vom Protestantismus getrennt in der Theorie zum Hyperdogmatismus, Obscurantismus und Fanatismus und in der Praxis zur Phantasterei, Mechanismus der Andächtelei und zum baaren praktischen Heidenthum wird, der Hyperprotestantismus aber theoretisch zum Intellectualismus, Skepticismus und zur Freidenkerei, und auf praktischem Gebiete zur Kälte und Leerheit führen muß. Dabei sprach er in der anmaßendsten Weise über kirchliche Lehren und Einrichtungen, wie z. B. die Unauflöslichkeit der Ehe, den Cölibat u. s. w., ab. Die beste Probe seiner Kampfesweise geben seine „Denkwürdigkeiten betr. den Gang der Wissenschaft und Aufklärung im südlichen Deutschland, Landsh. 1823", ein Pamphlet der gemeinsten Art, das denn auch verschiedene derbe Abfertigungen erfuhr. — Den Mangel jeder höhern Auffassung des Priesterthums theilen mit der Organisationsurkunde auch die Statuten des Georgianums vom Jahre 1805. Auch sie fassen den Priester nur als Volkslehrer auf, dessen Aufgabe lediglich die Ertheilung des Unterrichts ist, „entweder mündlich durch Predigten, Katechesen, im Beichtstuhl, am Krankenbett und im gesellschaftlichen Umgang oder symbolisch durch die Verrichtung der kirchlichen Ceremonien". Der Studienplan umfaßte als „nothwendige" theologische Wissenschaften: Theol. Encyklopädie und Methodologie, Einleitung in das Alte und Neue Testament, biblische Hermeneutik, hebräische Sprache, Philologie, Patrologie, Kirchengeschichte, Exegese des Alten und Neuen Testamentes, Dogmatik und Dogmengeschichte, Moral, Kirchenrecht, Pastoral, Katechetik, Homiletik und Liturgie; als „nützliche": Theol. Literärgeschichte, die mit der hebräischen Sprache verwandten Dialekte; als „nothwendige Hilfswissenschaften": Pädagogik und Didaktik, Religionslehre, Geschichte der Philosophie, psychologische Anthropologie, Chemie, Landwirthschaft, Aesthetik, bayrische Geschichte; als „nützliche Hilfswissenschaften": Physik, Geographie, Meteorologie, neuere Geschichte, Statistik, höhere Mathematik, medicinische Anthropologie, allgemeine Wissenschaftskunde. Im J. 1814 erlitt derselbe einige unwesentliche Aenderungen. Einige der angeführten Fächer zeigen genugsam die praktische Aufgabe, welche die Aufklärung dem Seelsorger stellte. Als Lehrer kamen von Ingolstadt herüber V. A. Winter (gest. 1814), P. V. Zimmer (gest. 1820) und M. Sailer (bis 1821). Die beiden letzten waren mit Weber 1799 von Dilingen berufen worden, weil man sie für Rationalisten, also für nicht römisch gesinnt, gehalten. Als der Irrthum offenbar wurde, war man nahe daran, selbst Sailer wieder zu entlassen. Neu angestellt wurden Seb. Mall (1801 bis 1824), Fr. Fl. Aßenberger (1804—1812) und Matth. Fingerlos (1806—1814). Dieser, auf die Empfehlung Salats 1803 als Director des Georgianums berufen, war innerhalb der Facultät der Vertreter des crassen Rationalismus. Seine glaubensfeindlichen Ansichten hat er in seiner Schrift „Wozu sind die Geistlichen da? 2 Thle., 2. Aufl. Landsh. 1805", niedergelegt; in welchem Geiste er das Georgianum leitete, geht daraus hervor, daß die Zöglinge für ihre Vorträge Gegenstände des Straßenbaues, der Gewerbe und Landwirthschaft wählen mußten. Die wissenschaftliche Reaction gegen diese Bestrebungen ging zunächst von dem sittenreinen, gelehrten und bestgesinnten Zimmer, dem innigsten Freunde Sailers, aus. Er wie Thanner glaubten, in dem speculativen Idealismus Schellings das geeignete Mittel gefunden zu haben, durch welches dem Kantischen Rationalisnus gegenüber ein tieferes Erfassen und Begründen der Geheimnisse des Christenthums erreicht werden könne. Zu diesem Zwecke verband Zimmer sich mit Röschlaub, der dem Brownianismus gerade durch die neue Naturphilosophie erst einen philosophischen Gehalt gegeben, um Socher und Reiner gegenüber Vorlesungen über Schellings System zu halten. Der Kampf wurde mit solcher Erbitterung geführt, daß die Universitätscuratel Zimmers und Röschlaubs Vorlesungen verbot. Reiner starb bald darauf, Socher mußte sich auf seine Pfarrei zurückziehen, aber auch Zimmer wurde 1806 auf seine Pfarrei Steinheim verwiesen und Thanner an seine Stelle gesetzt. Dieser aber gab die Professur bald darauf an den Exbenedictiner Ben. Schneider (1808 bis 1826) ab. Nur der Verwendung Schellings selbst hatte er 1807 seine Wiederanstellung, aber nunmehr als Professor der Exegese, zu danken. Der Mann aber, dem es vor Allem zuzuschreiben, daß der eigentliche Zweck der Verlegung der Universität von Ingolstadt nach Landshut nicht erreicht wurde, war Sailer. Ob hierzu der Umfang seines Wissens oder die Macht seiner Persönlichkeit das Meiste beigetragen, ist schwer zu entscheiden. Nicht nur die aufrichtig katholischen, auch alle neuberufenen protestantischen Professoren schlossen sich an Sailer an. Röschlaub, die von dem Geiste der Romantik angehauchten Breyer und Ast, ja selbst Feuerbach

versammelten sich mit den Anderen jede Woche mehrmals in der Wohnung, welche Sailer mit Zimmer theilte. Besonders herzlich war sein Umgang mit Savigny und seiner Familie. Daneben unterhielt er auch mit den Studirenden den lebhaftesten Verkehr. Nur die Zöglinge des Georgianums durften wohl seine Vorlesungen, nicht aber ihn selbst besuchen. So sahen sich die rationalistischen Professoren mehr und mehr isolirt. Als Lehrer vertrat Sailer die praktischen Fächer, also gerade jenes Gebiet, das der Kantianismus vor allen für sich in Anspruch genommen und in seinem Geiste gepflegt hatte. Sailers bleibendes Verdienst ist es, der rationalistischen Moralphilosophie wieder eine christliche Moraltheologie gegenübergestellt zu haben. Dasselbe hat er in der Pädagogik und in der Pastoral geleistet. Gewiß hängen seinen hierher gehörigen Schriften noch manche Schwächen an, allein man darf den, welcher bei einer allgemeinen Ueberschwemmung nach festem Boden sucht, nicht darüber anklagen, daß er nasse Füße hat. Um die Studirenden aller Facultäten in den Kreis seiner Thätigkeit zu ziehen, hielt er Vorlesungen aus der Religionslehre, die er in den „Grundlehren der Religion" veröffentlichte. Gerade diese waren es, welche ihm den Kronprinzen Ludwig, der 1803 sein Schüler war, dauernd gewannen. Dazu kamen seine Predigten in der Universitätskirche, die besonders auch den Zweck verfolgten, seinen Zuhörern das kirchliche Element mehr zum Verständniß zu bringen. So besserten sich die Verhältnisse immer mehr. Im J. 1814 sah sich die Regierung genöthigt, Fingerlos zu entfernen und dessen Professur einem gläubigen Priester, P. Roider (gest. 1820), zu übertragen. Im J. 1816 forderte die Regierung die theologische Facultät zu einem Gutachten über die Ursachen des Mangels an Geistlichen und die Mittel der Abhilfe auf. Der Bericht wurde ohne Wissen der Facultät unter dem Titel „Freimüthige Darstellung der Ursachen des Mangels an katholischen Geistlichen, nebst den sichersten Mitteln zur Abhilfe", zu Ulm 1817 gedruckt. Aus der offenen Anklage, welche der Bericht gegen die Verwüstungen der falschen Aufklärung erhebt, geht am besten hervor, daß dieselbe innerhalb der Facultät überwunden war. Ein Rückfall war auch nach dem Abgang der besseren unter ihren Lehrern nicht mehr zu fürchten. Es traten an Roiders Stelle 1821 Gg. Friedr. Wiedemann, die Moraltheologie wurde nach Sailers Wegzug nach Regensburg 1821 J. U. Hortig übertragen, während Jos. Frz. Allioli, der sich 1821 habilitirt hatte, 1824 der Nachfolger Malls wurde. Damit waren die Wege zur Ueberleitung der rationalistischen Hochschule in eine positiv christliche Universität, wie solche König Ludwig I. bei der am 3. October 1826 angeordneten Verlegung derselben nach München im Auge hatte, geebnet.

Literatur. Außer den unter Ingolstadt angeführten Werken sind noch zu vergleichen: Fr. D. Reithofer, Gesch. und Beschreibung der Universität Landshut, ebd. 1811; E. Ringseis, Erinnerungen an J. N. v. Ringseis I, Regensburg u. Amberg 1886; G. Aichinger, J. M. Sailer, Freiburg 1865; H. Brück, Gesch. der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert, Mainz 1887, I, 348 ff. [Stamminger.]

Landsperger, s. Johannes Justus v. Landsberg.

Landulf, s. Pataria.

Lanfrank, der sel., O. S. B., Erzbischof von Canterbury, der Erneuerer des religiösen und wissenschaftlichen Lebens in der englischen Kirche im 11. Jahrhunderte, stammte aus Pavia. Sein Vater Hambald war Senator und Civilrichter der Stadt. Lanfrank sollte in die Aemter des Vaters einrücken und widmete sich darum den juridischen Studien zu Bologna. Obwohl er nach seiner Rückkehr in seiner Vaterstadt sowohl als Sachwalter wie als Lehrer der Jurisprudenz ein großes Ansehen sich erwarb, fühlte er sich doch innerlich nicht befriedigt. Seine Neigung zog ihn zum Studium der schönen Künste hin, und da er hörte, daß der junge Normannenherzog Wilhelm für sein Land Gelehrte suche, zog er nach der Normandie, um dort Ruhm und Reichthümer zu gewinnen. Zuerst eröffnete er eine Schule in der Bischofsstadt Avranches, dann aber wollte er einen größern Wirkungskreis in Rouen sich schaffen. Auf dem Weg dahin wurde er von Räubern ausgeplündert und zuletzt an einen Baum gebunden; erst am folgenden Tage befreiten ihn Reisende aus seiner Todesgefahr. In der Erkenntniß, daß sein bisheriges Leben nur der Eitelkeit und Selbstsucht gedient habe, wollte er jetzt mit der Vergangenheit entschieden brechen, und er bat 1042 um Aufnahme in dem nahegelegenen Benedictinerkloster Bec, das eben unter Abt Herluin im Baue begriffen war. Obgleich er durch seine Gelehrsamkeit, welche in dem ganz armen Bec noch etwas Unbekanntes war, auf's Höchste imponirte, zeigte er sich unter allen Brüdern als der bescheidenste und demüthigste und zollte dem Abte wahrhaft kindliche Verehrung und einen Gehorsam, welcher keine Grenzen kennt. Nicht minder war er auch in Fleiß, Mäßigkeit und den anderen klösterlichen Tugenden ein Muster für die Uebrigen. Bald indessen wurde sein Hauptgeschäft der Unterricht, und seine Schule ward eine der berühmtesten und gesuchtesten. Von allen Seiten, aus Frankreich, Deutschland, selbst aus Italien kamen Schüler nach Bec; Söhne aus den vornehmsten Familien, Laien wie Cleriker, suchten Lanfranks Unterricht; viele nachher berühmte Männer, Aebte und Bischöfe, wie Anselm von Canterbury und Papst Alexander II., sind seine Schüler gewesen. — Ein Mann wie Lanfrank ist überall für die Vielen zu gut. Es stand nicht lange an, so wurde der Vortreffliche von dem Neid und Hasse träger und ungeordneter Mönche verfolgt. Ihm seinerseits war der Anblick eines dissoluten Klostervolkes unerträglich. Da er aber nicht hoffen konnte, anderwärts bessere Mönche zu treffen, so entschloß er sich, das Einsiedlerleben zu ergreifen; doch gelang es dem Abte, welcher durch eine Vision über Lan-

franks Plan unterrichtet wurde, ihn zurückzuhalten. Lanfrank wurde 1045 zum Prior bestellt und hatte die Freude, daß durch seine Bemühungen die Benedictinerregel in ihrer ganzen Strenge allmälig zur Geltung kam. — Unterdessen hatte Berengar (s. d. Art.) seine falschen Ansichten über das heilige Altarssacrament öffentlich vorgetragen. Gleich Anfangs wurde Lanfrank in diese Sache verwickelt, da Berengar ihn brieflich für seine Ansichten gewinnen wollte. Lanfrank war bei Ankunft des Briefes nicht zu Hause. Als nun einige Mönche den Brief lasen, wurde Lanfrank verdächtigt, mit einem Irrlehrer in Verbindung zu stehen, und die Sache kam nach Rom. Lanfrank wurde ebenso wie Berengar zur Verantwortung vorgeladen. Da die Verleumdung zwar boshaft genug, aber noch viel mehr thöricht war, so hatte seine Vertheidigung keine Schwierigkeit; und es ist ihm auch auf's Vollständigste gelungen, die beiden Concilien von Rom und Vercelli (unter Leo IX. im J. 1050) von seiner Rechtgläubigkeit zu überzeugen.

Dem ebenso weisen als tapfern Herzog konnte der gelehrte und juristisch gebildete Lanfrank nicht verborgen bleiben; er bediente sich seines Rathes in den wichtigsten Angelegenheiten. Lanfrank war, sagt sein Biograph Milo Crispinus, summus consiliarius ad administranda totius patriae negotia. Eine Ungnade, in welche Lanfrank bald verfiel, ging schnell vorüber; und um das Jahr 1060 übertrug ihm Wilhelm die wichtige Aufgabe, in Rom bei Papst Nicolaus II. die Dispense für die Ehe zu erwirken, welche er mit seiner nahen Verwandten, der Prinzessin von Flandern, geschlossen hatte. Der Papst gewährte endlich die Bitte, legte aber als Buße auf, daß der Herzog zwei Klöster baue, ein Mönchs- und ein Frauenkloster. Wilhelm, dieser Forderung nachkommend, erbaute sogleich ein dem hl. Stephanus geweihtes Kloster zu Caën. Nach ungefähr drei Jahren war dasselbe fertig, und Lanfrank wurde ihm als erster Abt (1063 oder wahrscheinlicher 1066) vorgesetzt. Unter seiner umsichtigen Leitung entfaltete sich die neue Stiftung zu schöner Blüte. In diese Zeit fällt auch die Abfassung einer Schrift, welche dem Abte einen Ehrenplatz in der christlichen Literärgeschichte sichert. Berengar nämlich hatte auf einem Concilium zu Rom 1059 ein die reale Gegenwart Christi in der heiligen Eucharistie betonendes Glaubensbekenntniß beschworen (s. o. II, 397), bald aber nach der Rückkehr seine Irrlehre auf's Neue vorgetragen und in einer ausführlichen Schrift zu begründen gesucht. Gegen diese trat nun Lanfrank mit der Schrift De corpore et sanguine Domini adversus Berengarium Turonensem auf. Er wendet sich darin an Berengar, wirft ihm seine Unbeständigkeit oder vielmehr Meineidigkeit vor, indem er den bisherigen Gang der Verhandlungen darstellt; bezeichnet hierauf sehr genau das Verhältniß zwischen der katholischen Lehre, welche Transsubstantiationslehre ist, und der Berengar'schen Irrlehre, und schließt mit einer dogmatisch-historischen Begründung der erstern, wobei er die von Berengar vorgebrachten Argumente widerlegt und insbesondere die Perfidie aufdeckt, womit Berengar die Kirchenväter, namentlich Ambrosius und Augustinus, für seine Irrung aufgerufen hatte. In dieselbe Zeit ist wahrscheinlich auch die Abfassung der Decreta pro ordine S. Benedicti zu setzen — ziemlich ausführliche Vorschriften für die Ordensleute zur Regelung der Thätigkeit, des Gottesdienstes ꝛc.

Herzog Wilhelm wollte zum Besten seines Landes den erprobten Freund auf den erzbischöflichen Stuhl von Rouen erheben. Lanfrank aber weigerte sich standhaft, indem er geltend machte, die bischöflichen Geschäfte vertrügen sich nicht mit dem Mönchsleben, von welchem er nicht lassen wolle. Hierauf wünschte Herzog Wilhelm den Bischof Johannes von Avranches nach Rouen zu versetzen und sandte Lanfrank nach Rom zu Papst Alexander II., um die erforderliche Dispens zu erwirken. Diese Mission aber hatte noch einen andern, viel höhern Zweck. Wilhelm hatte nämlich unterdessen England erobert und dort ein normannisches Königthum eingerichtet (1066). Die kirchlichen Verhältnisse daselbst befanden sich in größter Unordnung. Die Bischöfe waren verweltlicht, träge, nachlässig; der niedere Clerus, den Oberhirten gleich, verkommen, roh, unwissend, mehr zerstörend als erbauend. Der neue König ließ es nun seine erste und vorzüglichste Aufgabe sein, in diesem Gebiete Ordnung zu schaffen; ohne Zweifel war es vorzugsweise wegen dieser Angelegenheit, daß er Lanfrank nach Rom sandte. So erklärt es sich, daß der Papst dem zurückkehrenden Lanfrank drei Legaten mitgab. Dieselben hatten den Auftrag, zunächst den König zu krönen, dann aber vorzugsweise die Kirche in England zu reformiren. Demzufolge hielten sie alsbald eine Synode zu Windsor und setzten auf derselben mehrere Bischöfe ab; unter diesen war auch wegen schlechten Lebenswandels und ebenso schlechter Verwaltung der Erzbischof von Canterbury, Primas von England. Nun glaubte König Wilhelm nicht besser für die Kirche Englands sorgen zu können, als dadurch, daß er Lanfrank auf den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury berief. Allein Lanfrank verweigerte die Annahme aus denselben Gründen, die ihn früher bestimmt hatten, das Erzbisthum Rouen zurückzuweisen. Lange Zeit war er auf keine Weise zu bewegen, selbst des Papstes Wille war für ihn nicht entscheidend. Erst der Befehl seines alten Abtes Herluin brach seinen Widerstand. So wurde Lanfrank endlich 1070 Erzbischof von Canterbury und Primas von England. Nun begann er eine Thätigkeit zu entfalten, welche in Erstaunen setzt. Sein erstes Geschäft war Wiederherstellung und Befestigung der zerfallenen kirchlichen Ordnung, zunächst die Geltendmachung seiner eigenen Auctorität, die Sicherung der Primatialrechte. Dieß hatte einige Schwierigkeit, indem Thomas, Erzbischof von York, wo nicht den Primat, so doch Unabhängigkeit von Canter-

bury in Anſpruch nahm. Es gingen zwei Jahre darüber hin, bis Lanfrank allgemeine und unbedingte Anerkennung des Primates von Canterbury erwirkt hatte. Mit dieſem Erſten verband er ſogleich als Zweites die Reform der entarteten Mönche und Cleriker im ganzen Reiche. Er ſorgte für Unterricht, hob das wiſſenſchaftliche Streben, überwachte Lehre und Disciplin; die Bibel und die Schriften der heiligen Väter, die voll Fehler, dem Staube und den Würmern preisgegeben waren, ließ er abſchreiben, das Brevier vervollſtändigen u. ſ. w. Dann ſtellte er die zerfallenen Kirchen und Klöſter wieder her, vor Allem in Canterbury ſelbſt, welches ihn als zweiten Gründer anzuſehen hat; ſorgte überall für die Mönche und die Armen, baute Spitäler, Armen-, Kranken- und Fremdenhäuſer — Alles im Intereſſe der Ordnung und Sittlichkeit des Volkes, nach dem Ausdrucke ſeines Biographen: totam intentionem suam ad mores hominum corrigendos et componendum ecclesiae statum convertit. „Von ſeiner Bekehrung an", ſagt derſelbe Biograph, Alles zuſammenfaſſend und unter der Beiſtimmung Anſelms und Eadmers, „widmete er ſich ganz der Pflege der Religion, ſuchte immer das Beſſere und war beſtrebt, in der Tugend mehr und mehr zu wachſen. Wer iſt im Stande, würdig zu beſchreiben das Licht ſeiner Weisheit, die Schärfe ſeines Geiſtes, ſeine Herzensgüte, ſeine Gerechtigkeit im Handeln, die Reinheit ſeiner Seele! Er war angenehm durch Heiterkeit, beſcheiden in Demuth, verſchwenderiſch im Almoſen, im Glauben katholiſch, ein Wiederherſteller der chriſtlichen Religion, eine Stütze der Armen, Beſchützer der Waiſen, Tröſter der Wittwen." Fürwahr das Bild eines vortrefflichen Menſchen und Kirchenfürſten! In welch herzlichem Verhältniſſe der neue Primas zu Papſt Alexander II., ſeinem frühern Schüler, ſtand, zeigte ſich beſonders, als er zur Erlangung des Palliums nach Rom kam. Der Papſt empfing ihn mit beſonderer Auszeichnung, indem er ſich vom Thron erhob und ihm entgegenging; dann überreichte er ihm zwei Pallien, das gewöhnliche und dasjenige, deſſen er ſelbſt ſich bei der Celebration der Meſſe zu bedienen pflegte. Weniger freundſchaftlich war die Geſinnung des folgenden Papſtes Gregor VII. Dieſer hatte ihn wiederholt nach Rom eingeladen, immer ohne Erfolg. Darüber beſchwerte er ſich am Ende ziemlich bitter, wobei er ihm zugleich vorwarf, daß er zu nachgiebig gegen die weltliche Gewalt ſei, die Rechte der Kirche nicht genugſam gegen die Eingriffe des Königs ſchütze; daß er nicht ohne Schuld zu ſein ſcheine an der Verweigerung der fidelitas von Seite ſeines Königs (König Wilhelm hatte nämlich zwar den ſogen. Peterspfennig verabreicht, ſein Reich aber nicht zu Lehen von dem Papſte angenommen — allerdings gegen das vorher gegebene Verſprechen); daß es überhaupt den Anſchein habe, er ſei, zur biſchöflichen Würde erhoben, dem römiſchen Stuhle nicht mehr ſo treu ergeben, wie er es vorher geweſen (vgl. Epp. Gregor. VII. 6, 30; 9, 20). Es wird nicht ſicher auszumachen ſein, inwieweit dieſe Vorwürfe gegründet waren. Lanfrank antwortete, in ſeiner Geſinnung gegen Rom ſei keine Veränderung vorgegangen, er ſei noch eben ſo treu, als er es vorher geweſen; dagegen ſcheine ihm, der Papſt hege nicht mehr das alte Wohlwollen gegen ihn (vos vero a pristino amore nonnulla ex parte defecisse); was die vom König verweigerte fidelitas betreffe, ſo habe er zur Leiſtung derſelben gerathen; daß er nicht durchgedrungen, ſei nicht ſeine Schuld (suasi, sed non persuasi). Die beiden anderen Punkte übergeht er mit Stillſchweigen. Es läßt ſich wohl begreifen, daß er auch bei dem beſten Willen nicht immer im Stande geweſen, den gewaltthätigen Normannen gegenüber alle Rechte und Güter der Kirche völlig unverſehrt zu erhalten; nicht minder, daß er keine Zeit gefunden hatte, eine Reiſe nach Rom zu unternehmen; denn die vielen Geſchäfte, die er ſchon als Erzbiſchof und Primas hatte, wurden noch bedeutend dadurch vermehrt, daß er immer bei Abweſenheit des Königs Reichsverweſer war. — Nachdem Lanfrank ſein hohes Amt bis in's 19. Jahr verwaltet und kräftig und nicht ohne Erfolg zum Wohl der Kirche gewirkt hatte, ſtarb er den 28. Mai 1089, zwei Jahre nach dem Tode Wilhelms des Eroberers. Die Gewaltthaten und Ungerechtigkeiten Wilhelms II. haben, ſcheint es, den Tod des Kirchenfürſten beſchleunigt. Wie alt er geworden, iſt nicht auszumachen. D'Achery vermuthet 92 Jahre. Er nimmt nämlich an, Lanfrank ſei bei der Ankunft in Bec 45 Jahre alt geweſen. Andere nennen, mehr wahrſcheinlich, aber gleichfalls völlig ohne Grund, das Jahr 1006 als ſein Geburtsjahr. Nimmt man an, was ohne Zweifel das Wahrſcheinlichſte iſt, er ſei bei der Ankunft in Bec höchſtens 30 Jahre alt geweſen (ſind 30 einmal überſchritten, ſo pflegt man das Reiſen in's Ungewiſſe nicht mehr zu lieben), ſo wäre er 78 Jahre alt geſtorben. Der Wohlgeruch ſeiner Gebeine, welche unter ſeinem zweiten Nachfolger, bei Einweihung der vergrößerten Kirche, erhoben wurden, beweiſt, daß er ſelig geſtorben, quod anima illius in magna suavitate requiescit, wie ſein Biograph ſagt.

Lanfrank hinterließ außer den beiden ſchon genannten Schriften noch Commentarius in epistolas B. Pauli, kurze Anmerkungen, größtentheils den Schriften des hl. Ambroſius und Auguſtinus entnommen, wobei zu bemerken, daß die dem Ambroſius entnommenen Citate ſich in den uns erhaltenen Schriften dieſes Vaters nicht finden; Annotatiunculae in nonnullas Joannis Cassiani Collationes Patrum, ein ſehr kleines Fragment ohne weitere Bedeutung; Epistolarum liber, 60 Briefe, wovon 44 von Lanfrank an verſchiedene Perſonen, Päpſte, Biſchöfe, Aebte, Könige ꝛc., und 16 an Lanfrank, alle aus der Zeit des Epiſcopats Lanfranks, theilweiſe von Wichtigkeit für die Geſchichte; Pericope Orationis quam in concilio anglicano habuit Lanfrancus, Bruchſtück einer Rede zur

Vertheidigung seiner Primatialansprüche; De celanda confessione libellus, eine kurze Abhandlung über das Beichtgeheimniß sowohl von Seiten des Beichtenden als des Beichtvaters. Dabei kommt Lanfrank auf die Frage zu sprechen, wem zu beichten sei, und spricht unter Anderm folgenden Satz aus: Visibilia namque sacramenta et operantur et significant invisibilia. In hoc cognoscimus quia de occultis omni ecclesiastico ordini confiteri debemus, de apertis vero solis convenit sacerdotibus, per quos Ecclesia, quae publice novit, et solvit et ligat (d'Achery p. 381). Diese Aeußerung hat den Theologen viel zu schaffen gemacht (vgl. d'Achery, Annotat. ad h. l.; Nat. Alex. H. E., Saecul. XI et XII, cap. 5, art. 6). Vielleicht will Lanfrank sagen, daß es eine doppelte Jurisdiction gebe, daß das forum internum auch den Ordensleuten anvertraut werde, daß aber zur Absolution öffentlicher Sünden pro foro externo nur die dazu bestellten Priester im Stande seien. — Alle diese Schriften hat zum ersten Male vollständig herausgegeben d'Achery (B. Lanfranci Opp. omnia, Lut. Paris. 1648, fol.). Neuere Ausgaben in der Biblioth. Patrum, Lugd. 1677, XVIII; Venet. 1745; Oxonii 1844—1845, 2 voll., ed. J. A. Giles; Migne, PP. lat. CL, 9 sq. Verloren gegangen sind ein Commentar zu den Psalmen, eine Kirchengeschichte und eine Biographie Wilhelms des Eroberers (vgl. d'Achery, Annot. ad Vitam Lanfr. 41). Die Quellen, woraus Nachrichten über Lanfrank zu schöpfen sind und welche auch die obigen Angaben geliefert haben, sind vor Allem die Vita B. Lanfranci von Milo Crispinus, dann die Vita S. Anselmi von Eadmer (s. d. Art.), die Gesta Anglor. von Wilh. Malmesbury lib. III und das Chronicon Beccense. D'Achery hat alles hierher Gehörige gesammelt. (Vgl. Boll., Maji VI, 832 sq.; Hist. littér. de la France VIII, 260 ss.; A. Charma, Lanfranc, Notice biographique, littér. et philosophique, Par. 1850; J. de Crozals, Lanfranc, archevêque de Cantorbéry, sa vie, son enseignement, sa politique, Par. 1877; Möhler, Ges. Schriften I, Regensburg 1839, 39 ff.; Hasse, Anselm von Canterbury, Leipzig 1843, I, 21 ff.; Jos. Bach, Dogmengeschichte des M.-A. I, Wien 1874, 382; J. Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, 86. 340 ff.) [Mattes.]

Lang, Matthäus, Cardinal und Erzbischof von Salzburg, war 1469 zu Augsburg aus der Familie der Patricier Lang geboren. Nachdem er seine Studien zu Ingolstadt vollendet hatte, wurde er Secretär bei Kaiser Friedrich III. und nach dessen Tod der vertrauteste Rath des Kaisers Maximilian I., welcher ihn zu den wichtigsten Staatsgeschäften gebrauchte. Durch die kaiserliche Gunst erhielt Lang die Dompropsteien von Augsburg und Konstanz, verschiedene einträgliche Commendatarabteien und 1505 das Bisthum Gurk. Als Geistlichem und Bischof stand es ihm wenig an, daß er das schismatische Concil von Pisa (s. d. Art.) förderte; doch machte er die Sache dadurch wieder gut, daß er eine Ausgleichung zwischen Kaiser und Papst zu Stande brachte, zufolge welcher Maximilian sich vom pisanischen Afterconcil lossagte und der vom Papste versammelten Lateransynode beitrat (1512). Als der allmächtige und der Eitelkeit nicht unzugängliche kaiserliche Minister zum Abschlusse des Friedenstractates nach Rom kam, wurde er mit königlichen Ehren empfangen und im folgenden Consistorium zum Cardinal promovirt. Nach Unterzeichnung des Tractats wohnte er einer Session des Concils an. Auf dem zu Augsburg 1518 gehaltenen Reichstage, wo er im kaiserlichen Auftrage die Stände zur Türkenhilfe aufforderte, suchte er auch Luther zurechtzuweisen, aber es gelang ihm nicht. Bei Karls Wahl stand er an der Spitze der von Karl hierzu bestimmten Gesandtschaft und trug durch seine Beredsamkeit und Klugheit das Seinige zur Wahl bei. Inzwischen war er, nachdem er schon 1514 beim Concil im Lateran zum Coadjutor des Erzbischofs Leonhard Keutschach von Salzburg ernannt worden, nach dessen Tod (gest. 8. Juni 1519) Erzbischof von Salzburg geworden und nahm nach Karls Wahl Besitz von der Erzkirche. Fortwährend das Vertrauen des Kaisers und des Erzherzogs Ferdinand genießend und zur Vereinigung der wichtigsten Reichs- und Familienangelegenheiten von ihnen verwendet, bethätigte er zugleich seinen Eifer für die alte Kirche auf verschiedenen Reichstagen. Auf dem Reichstag zu Augsburg 1530 trat er mit Melanchthon in Verhandlung. Ob er hier, wie Lutheraner berichten, sich geäußert hat, die meisten Klagen der Protestanten über Mißbräuche seien wahr, aber unausstehlich sei es, daß sich die Kirche durch einen elenden Mönch reformiren lassen solle; an den Pfaffen sei nichts zu reformiren, denn sie seien nie gut gewesen, mag dahingestellt bleiben. Gewiß ist, daß Lang damals wie jederzeit für die katholische Kirche eiferte, so daß Luther ihn ein Ungeheuer nannte und die protestantischen Stände ihm sehr abhold waren; nur wäre es ihm lieb gewesen, durch Abschaffung wirklicher Mißbräuche eine Vereinigung zwischen den Religionsparteien herbeizuführen, und er hätte gerne schwankende Männer der Kirche wieder zugeführt. Letzteres gelang ihm mit Johann von Staupitz, welchen er als Hofprediger und Abt von St. Peter nach Salzburg brachte. Für die Erhaltung der katholischen Religion in seiner Erzdiöcese und in Süddeutschland wirkte er dadurch, daß er auf Reformation des Clerus drang, 1523 energisch den Aufruhr der Salzburger unterdrückte, 1524 dem katholischen Fürstenbunde beitrat und 1525 mit Hilfe des schwäbischen Bundes den Bauernaufstand bezwang. Reich an Verdiensten starb dieser, auch durch Wohlthätigkeit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Prälat in der Charwoche 1540. (Vgl. Hansitz, Germania sacra II, Aug. Vind. 1729, 564 sq.;

Pl. Braun, Geschichte der Bischöfe von Augsburg III, Augsburg 1814, 584 ff.; Ulmann, Geschichte der Regierung Maximilians, Stuttgart 1884, I, 810 ff.; Hefele-Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII und IX.) [Schrödl.]

Langenstein, s. Heinrich von Langenstein.

Langham, s. Simon Langham.

Langheim, ehemalige Cistercienserabtei im jetzigen Regierungsbezirk Oberfranken, wurde von dem heiligen Bischof Otto von Bamberg im J. 1132 aus Gütern, welche drei Brüder Namens Hermann, Wolfram und Gundeloch ihm zu diesem Zwecke überlassen hatten, gegründet. Die ersten Mönche kamen aus Ebrach (s. d. Art.). Reiche Schenkungen von Seiten der Grafen von Andechs, Henneberg, Orlamünde und Truhendingen, päpstliche und kaiserliche Freiheits- und Schutzbriefe beförderten das Emporblühen des Stifts, so daß es zur Zeit der Säcularisation (1803) in mehr als 100 Orten Besitzungen und weit über 100 000 Gulden jährliches Einkommen hatte. Die Klostergebäude waren vor dem großen Brande am 7. Mai 1802 überaus prächtig und imposant. Ihr Umfang betrug 1300 Schritte. Die Hauptkirche mit 13 Altären maß 85 Schritt in der Länge, 23 in der Breite. Zum Kloster gehörten auch mehrere anderwärts gelegene Gotteshäuser, namentlich die berühmte Wallfahrtskirche Vierzehnheiligen (s. d. Art.). — Der erste Abt Adam, früher Mönch zu Ebrach, stand seinem Convent volle 40 Jahre vor und starb 1181 im Rufe der Heiligkeit. An Seeleneifer und Frömmigkeit kam ihm Abt Marsilius (1262—1276) gleich, der nicht nur Ordensbrüder nach Livland sandte, um das Evangelium zu verkünden, sondern später sogar seine Würde niederlegte und selbst als Missionar mit großem Erfolg bei den dortigen Heiden wirkte. Abt Friedrich (geb. Landgraf zu Leuchtenberg) wurde 1328 von Papst Johann XXII. zum Bischof von Eichstätt befördert und starb daselbst 1330. Nicolaus II. (1406—1433) nahm am Concil zu Konstanz theil, stimmte der Verurtheilung Hus' bei und reizte dadurch dessen Anhänger zur Zerstörung seiner Abtei (1430). Sein Nachfolger Friedrich Heugelein (1433—1449) erbaute die erste Kapelle zu Vierzehnheiligen, hatte aber wie die späteren Aebte viel von den Bamberger Fürstbischöfen zu leiden, welche durch List und Gewalt sich Langheim völlig zu unterwerfen wußten. Die Lehre Luthers fand, wie in den fränkischen Landestheilen überhaupt, so auch in dem Gebiete der Abtei zahlreiche Anhänger. Johann V. (1510 bis 1538) mußte vor den aufrührerischen Bauern nach Koburg flüchten und seine Conventualen sich zerstreuen sehen, während die Gebäude zu Langheim, Vierzehnheiligen und Tambach in Asche sanken. Die Wiederherstellung derselben nahm mehrere Jahre in Anspruch. Erst 1530 konnte die Klosterkirche wieder eingeweiht werden. Dem gelehrten Abt Peter Schönfelder (1608—1620) gelang es, viele Lutheraner für den alten Glauben zu gewinnen. Seine Nachfolger seufzten schwer unter den Drangsalen des 30jährigen Krieges; besonders Nicolaus III. (1631—1637) sah sich, während einer kurzen Regierung, zu mehrfachem Wechsel des Domicils gezwungen. Moritz Knauer (1649—1664) zeichnete sich als Vertheidiger der Rechte des Stifts, noch mehr aber durch seine umfassenden wissenschaftlichen Kenntnisse aus. Als vorzüglicher Mathematiker und Astronom verfaßte er den noch heute nicht ganz vergessenen „Hundertjährigen Kalender". Gallus Knauer, der Neffe des Vorhergenannten (1690—1728), baute viel, vermehrte aber gleichwohl durch weise Haushaltung den Reichthum des Klosters. Unter den Aebten Stephan (1734—1751) und Malachias (1751 bis 1774) entstand die herrliche Kirche zu Vierzehnheiligen. Der letzte Abt Candidus Hemmerlein wurde 1803 mit einem Jahressold von 8000 Gulden pensionirt und starb 1814 zu Trieb. — In literarischer Beziehung hat Langheim nicht gerade Bedeutendes geleistet. Aus ältester Zeit besitzen wir nur das Schriftchen Engelrichs über das „Leben der hl. Mathilde, Abtissin von Edelstetten, gest. in Diezen" (abg. bei Canis., Ant. lect. V, 2, 9). P. Simon Schreiner schrieb Anfangs des 17. Jahrhunderts über „Vierzehnheiligen" und verfaßte eine Apologia contra Lutheranos. Von Abt Moritz Knauer ist außer seinen naturwissenschaftlichen Publicationen auch ein ascetisches Werkchen, Tuba coeli, bekannt. Ein überaus fruchtbarer Schriftsteller war aber der 1803 säcularisirte und später als Bibliothekar in Bamberg lebende Conventual Joachim H. Jäck, welcher sich insbesondere um die Geschichte von Bamberg und deren Nachbarschaft große Verdienste erworben hat. (Vgl. Herbordi Vita s. Ottonis in M. G. SS. XX, 708; Ludewig, Script. ep. Bamb., Francof. 1718; Schultes, Historische Schriften und Sammlung ungedr. Urk., Hildburgh. 1798, 65 ff.; Ussermann, Ep. Bamb., S. Blas. 1801, 357—377; Jäck, Pantheon der Literaten und Künstler Bambergs, ebd. 1812—1815, bes. S. 557 ff. die Abhandl. über Moritz Knauer und das Urk.-Verzeichniß zur Gesch. Langheims von 1132—1728; Beschreibung des Wallfahrtsortes Vierzehnheiligen und der Cistercienserabtei Langheim, Nürnberg 1826; Copialbuch der Abtei Langheim in vollständigem Auszug der Urkunden von 1142—1504, mitgetheilt von Pfarrer Schweitzer in den Jahresberichten des historischen Vereins zu Bamberg XXII—XXVI; handschriftl. Material in der königl. Bibliothek Bamberg.) [Pius Wittmann.]

Langobarden (Longobarden), ein germanisches Volk, stammten nach ihren eigenen Sagen, welche zur Zeit Karls des Großen durch ihren Stammesgenossen Paulus, Sohn Warnefrieds, oder Paulus Diaconus aufgezeichnet wurden, von der Insel Skandanan (Skandinavien). Als das Land infolge von Uebervölkerung seine Einwohner nicht mehr ernähren konnte, wollte der König den dritten Theil des Volkes tödten lassen. Eine Seherin Gambara gab aber den Rath, nach dem Loose einen

Theil zur Auswanderung zu bestimmen. Diese wurde dann unter Führung ihrer Söhne Ibor und Ajo in's Werk gesetzt (Paulus Diac., De gestis Langob. 1, 2. 3). Nach einer weitern Stammessage, welche auch im Vorwort zum Gesetzbuch des Königs Rotharis Aufnahme gefunden hat, hießen sie ursprünglich Winiler und lagen in Fehde mit den Vandalen. Diese baten Wodan um Sieg, und der Gott gab zur Antwort, er werde denjenigen den Sieg verleihen, welche er am nächsten Morgen bei Aufgang der Sonne zuerst erblicke. Die Winiler aber wandten sich an Wodans Gemahlin Freja, welche den Rath gab, Männer und Frauen sollten sich bei Sonnenaufgang in einer Reihe aufstellen, die Frauen aber sollten ihre aufgelösten Haare wie einen Bart um's Gesicht legen. Als Wodans Auge beim Erwachen auf diese sonderbaren Gestalten fiel, fragte er: „Wer sind diese Langbärte (Longibarbi)?" Freja aber sprach: „Herr, du hast ihnen den Namen gegeben, gib ihnen auch den Sieg." So geschah es, und seitdem hießen die Winiler Langobarden. Nam juxta illorum linguam lang longam, baert barbam significat (Paul. Diac. 1, 7—9, Mon. Germ. Legg. IV, 642). Uebrigens kennt schon Isidor von Sevilla diese Ableitung: Longobardos vulgo ferunt nominatos a prolixa barba et nunquam tonsa (Origg. 9, 2). Doch kommt bei Paulus (3, 19), allerdings nur im Verse, auch die einfache Form Bardus vor, womit die Heatho-beardas im Beowulf zu vergleichen wären. Eine andere Beziehung gäbe das althochdeutsche parta, mittelhochdeutsche barte, Beil, Langbard, Spitzbarde = Lanze (Schmeller, Bayr. Wörterbuch I, 283. 1489). Die sagenhafte Namenserklärung mag aus der Sitte entstanden sein, daß sie den Hinterkopf glatt geschoren trugen; die übrigen Haare waren in der Mitte gescheitelt und hingen über die Wangen bis zum Munde herab. Sie trugen, wie die Angelsachsen, weite leinene Kleider, mit breiten farbigen Streifen verziert, und Sandalen. Von den Römern nahmen sie später die Sitte an, enge Hosen und Gamaschen zu tragen (Paul. Diac. 4, 22). — In historischer Zeit erscheinen sie in Norddeutschland seßhaft. Nach Ptolemäus hatten die Λαγγοβάρδοι im Norden die Chauken, im Westen die Angrivarier zu Nachbarn, im Osten reichten sie bis an die Elbe, ungefähr von Hamburg bis gegen Salzwedel hin (Zeuß, Die Deutschen und ihre Nachbarstämme 110). An ihre dortigen Sitze erinnern noch die Namen Bardengau (Bardengauwi) und Bardowik im Lüneburgischen. Von dem Laingau und diesem Bardengau am linken Elbeufer, vielleicht auch von der Börde, einer dort gelegenen fruchtbaren Ebene, ließe sich ebenfalls der Name Langobarden ableiten (Pauly, Real-Encyklop. IV, 1145). Auch Tacitus kennt sie an der untern Elbe und rühmt, daß sie, von vielen und starken Völkern umgeben, trotz ihrer geringen Zahl durch ihre Kriegstüchtigkeit sich unabhängig erhalten hätten (Germ. 40). Dagegen schreibt Vellejus Paterculus über den Zug des Kaisers Tiberius im J. 5 n. Chr.: „Gebrochen ward der Langobarden Kraft, eines Volkes, welches noch wilder als die germanische Wildheit ist" (gens etiam germana feritate ferocior, Hist. Rom. 2, 106). Uebrigens ist dieser angebliche Erfolg officiöse Uebertreibung; denn sie schlossen sich (im J. 17) dem Cheruskerbund gegen Marbod an, und durch ihre Unterstützung wurde der vertriebene Cheruskerfürst Italus wieder eingesetzt (Tac. Annal. 2, 45; 11, 17). — Infolge der allgemeinen Völkerbewegung zogen sie um's Jahr 379 aus der Nähe des Meeres nach Burgundhaib (aihba = Gau) und Anthaib, dem Lande der slavischen Anten, also nach Südosten in das Gebiet zwischen Dnjepr und Dnjestr, in die Nähe der Bulgaren, und geriethen mit diesen in Fehde (Paul. D. 1, 16. 17). Nachdem Odoaker (487) die Rugier bezwungen und nach Italien geführt hatte, nahmen die Langobarden das westlich gelegene Rugiland, das heutige Niederösterreich, in Besitz, zogen aber nach einigen Jahren wieder abwärts in die nördlichen Theißgegenden und wurden hier Unterthanen der Heruler. Im J. 512 siegten sie unter ihrem König Tato über ihre Beherrscher; als der Herulerkönig Rudolf gefallen war, zerstreuten sich dessen Unterthanen und traten zum größten Theil in oströmische Dienste. Im J. 526 gingen die Langobarden auf das rechte Donauufer und wurden dadurch Nachbarn der links der Donau sitzenden Gepiden; auch mit diesen lebten sie in steter Feindschaft (Paul. D. 1, 22. 23). Kaiser Justinian suchte daher durch Ueberweisung von Land und durch Geldspenden die Langobarden in seinem Interesse gegen die Gepiden zu verwenden (Procop. De bello Goth. 3, 33). In einer Schlacht zwischen der Donau und Theiß siegte 541 der Langobardenkönig Audoin über die Gepiden unter Thorisind (Paul. D. 1, 23). Des Siegers Sohn Alboin verband sich 566 mit Bajan, dem Chan der Avaren, zum gemeinsamen Kampf gegen den Gepidenkönig Kunimund (Excerpta de legationibus im Corp. Byzant. hist. script. I, Venet. 1729, 74). Der nach Byzanz gerichtete Hilferuf desselben wurde von dem kurzsichtigen Kaiser Justinus nicht beachtet; die Gepiden erlagen den Verbündeten und verloren als Volk und als Staat ihre Existenz; nur einige Gepidendörfer finden sich noch später an den Ufern der Theiß. Ihr Gebiet wurde von den Avaren besetzt.

Schon im J. 552 hatten die Langobarden dem byzantinischen Feldherrn Narses Hilfstruppen zur Vernichtung des ostgotischen Reiches gestellt; diese wurden nach Beendigung des Krieges wegen ihrer Roheit und Grausamkeit mit Escorte bis an die Grenze Italiens zurückgeleitet (Procop. De bello Goth. 4, 33). Im Frühjahr 568 kamen sie wieder, diesmal als Werkzeug der Rache des in Ungnade gefallenen Narses. Alboin überließ den Avaren sein bisheriges Gebiet und zog mit dem ganzen Volk, welchem sich Bruchtheile verschiedener Stämme, Gepiden, Bulgaren, Sarmaten, Pannonier, Sueven,

Noriker, sogar 20000 Sachsen angeschlossen hatten, nach Italien (Paul. Diac. 2, 6. 26). Venetien war in kurzer Zeit erobert, Alboins Neffe Gisulf wurde erster Herzog von Friaul. Die beispiellosen Excesse der Langobarden im gotischen Kriege waren noch in lebhafter Erinnerung, so daß ganz Italien beim Herannahen dieses Feindes erzitterte. Paulus, der Patriarch von Aquileja, flüchtete sich mit seinem Kirchenschatz auf die Insel Grado, Honoratus, der Erzbischof von Mailand, zog sich nach Genua zurück. Nur Felix, der Bischof von Treviso, hatte den Muth, Alboin entgegenzutreten, so daß dieser in seiner Freude darüber ihm das Gesammtvermögen seiner Kirche urkundlich garantirte (Paul. D. 2, 10. 12). Im folgenden Jahre gehorchte den Langobarden ganz Oberitalien von der Etsch bis Ligurien, mit Ausnahme der Küstenlandschaften von Venetien, wo sich die edelsten Bestandtheile der römischen Bevölkerung zusammengedrängt hatten. Die inneren Gebiete Süditaliens fielen leicht in ihre Hände, weil hier noch Goten und durch Narses angesiedelte Langobarden saßen, weßhalb die langobardischen Bewohner des Herzogthums Benevent behaupten konnten, ihr Herzogthum sei älter als das Langobardenreich. Pavia (Ticinum) trotzte einer Belagerung von drei Jahren und einigen Monaten, während welcher Zeit auch Tuscien besetzt wurde. Pavia wurde die Residenz des neuen Reiches, nach dessen Gründern die Wessobrunner Handschrift ganz Italien Lancpartenlant nennt, wie überhaupt die Italiener vielfach Langbart, Lancpart genannt wurden (Schmeller I, 1489). — Alboin fiel im J. 573 durch die Blutrache, welche seine Gemahlin Rosamunde, die Tochter des Gepidenkönigs Kunimund, an ihm nahm (Paul. D. 2, 28 sq.). Auch der neugewählte König Kleph wurde schon nach anderthalbjähriger Regierung von einem Sklaven ermordet. Von seiner Regierung sagt Paulus Diaconus: „Dieser ließ viele mächtige Römer mit dem Schwert umbringen oder jagte sie aus Italien“ (2, 31). Von einer rücksichtsvollen Regierung, wie sie die Ostgoten geübt, war keine Rede. Die Besitzungen des römischen Fiscus und die kaiserlichen Patrimonialgüter wurden für den König eingezogen. Die Römer blieben zwar persönlich frei und behielten ihr eigenes Recht, wurden aber in der Weise an die Langobarden vertheilt, daß jeder an seinen Hospes ein Drittheil seiner Colonate abtreten, oder ein Drittheil der aus denselben erzielten Früchte abliefern mußte. Nach Klephs Tod (575) zerfiel das Königreich und stand zehn Jahre lang unter 35 Herzogen, welche ihre Residenzen in den Städten aufgeschlagen hatten, so daß sich die altrömische Municipalverfassung auflöste. Um diese Zeit zogen die Sachsen mit Weib und Kind wieder in die Heimat zurück, vermuthlich, weil die Langobarden ihnen nicht gestatten wollten, nach eigenem Recht zu leben (Paul. D. 3, 6).

Durch die Gefahren einer Coalition zwischen Franken und Griechen wurden die Langobarden gezwungen, wieder an eine einheitliche Leitung des Volkes zu denken. Wie drohend die Lage gewesen sein müsse, mag daraus entnommen werden, daß die Herzoge freiwillig ihre Selbständigkeit aufgaben, im J. 584 Klephs Sohn Autharis zum Könige wählten und zu dessen und seines Gefolges Unterhalt die Hälfte ihrer ganzen Habe abtraten. Als Langobardenkönig blieb Autharis der Erste seines Adels; aber durch Annahme des Titels Flavius, den die constantinische Familie und die späteren römischen Kaiser geführt, trat er in die Ansprüche und Rechtsverhältnisse eines römischen Herrschers ein und wurde zugleich Schutzherr seiner römischen Unterthanen. Mit der Herstellung des Königthums wurden auch die Verhältnisse zwischen den Herren und den Unterthanen geregelt, und dadurch erklärt sich der Zustand des innern Friedens, welcher von da an herrschte. Die frühere Stimmung der Romanen gegen ihre Herren mag geschlossen werden aus der Aeußerung des hl. Gregor: „Wenn ich mich an dem Tode der Langobarden hätte betheiligen wollen (durch Anzettelung einer allgemeinen Schilderhebung), so hätte heute das Langobardenvolk weder einen König, noch Herzoge, noch Grafen, und wäre in höchster Verwirrung und gespalten. Weil ich aber Gott fürchte, so scheue ich mich, an dem Tode irgend eines Menschen mich zu betheiligen“ (Epp. 4, 47). Autharis hatte versucht, das Gewebe byzantinischer Diplomatie zu zerreißen, und hatte um die Hand der Chlodosinde, der Schwester des Frankenkönigs Childebert, geworben. Als aber die Verhandlungen zu keinem Ziele führten (Paul. D. 3, 28 sq.), vermählte er sich mit Theodolinde, der eifrig katholischen Tochter des Königs von Austrasien Theodebald (Stieftochter des Bayernherzogs Garibald I.), starb aber schon nach Jahresfrist (5. September 590). Der romantischen Volkssage zufolge gestatteten die Langobarden, bezaubert von der Schönheit, Geistesbildung und Entschiedenheit der jungen Wittwe, derselben, mit ihrer Hand zugleich über den erledigten Thron zu verfügen; ihre Wahl fiel auf Agilulf, Herzog von Turin (Paul. D. 3, 35). In Wirklichkeit kam hier das Erbrecht der weiblichen Linie zur Geltung. Die zwei ersten Könige, Angelmund, Sohn des Ajo, aus dem Geschlechte der Gunginger, und Lamissio, standen nicht in Verwandtschaftsverhältniß. Mit dem dritten, Lethu, beginnt eine Dynastie: Hildehoc, Gudehoc, Claffo, Tato, dessen Brudersson Wacho und Waltari. Die folgenden Könige Audoin und Alboin standen nicht in Verwandtschaft zu den Lethingern (Paul. D. 1, 17—24. Die Vorrede zu den Legg. Rotharis bei Murat., SS. rer. Ital. I, 2, 17 und M. G. Legg. IV, 643 gibt die Verwandtschaftsverhältnisse der Könige etwas differirend). Theodolinde war die Enkelin des Langobardenkönigs Wacho, Tochter der Waltrade (Wildetrad), welche in erster Ehe an Theodebald von Austrasien, in zweiter an Garibald von Bayern verheiratet war (Schreiber, Geschichte Bayerns, Frei-

burg 1889, I, 13; Literatur s. im Art. Italien VI, 1060). Sie war also nach dem Tode ihres Gemahls erbberechtigte Königin. Ganz dasselbe wiederholte sich bei ihrer Tochter Gundiperga, welche nach dem Tode ihres Bruders Adaloald mit ihrem Gemahl Arioald, Herzog von Turin, zur Regierung kam und auch ihrem zweiten Gemahl Rotharis, Herzog von Brescia (636), die Krone zuwendete. Bei dem Bruderzwist zwischen Godebert, welcher ermordet wurde, und Bertari, welcher zu den Avaren floh, wurde Grimoald, Herzog von Benevent (662), gewählt. Dieser aber strebte, seiner Herrschaft eine noch sicherere Grundlage durch die Vermählung mit deren Schwester Theuderata zu geben, und bestimmte als Nachfolger nicht seinen ältern Sohn Romuald, sondern den von Theuderata geborenen Garibald. Erst mit Ansprand reißen die Verwandtschaftsfäden mit dem alten Lethingerhause ab; damit beginnt aber auch eine Unsicherheit der Thronfolge, welcher neben der Kinderlosigkeit der Könige das rasche Sinken des Langobardenreiches zuzuschreiben ist (Pfahler, Deutsche Alterthümer, Frankfurt 1868, 278 ff.; O. Abel, Paulus Diaconus, Berlin 1849, 250 ff.).

Christianisirung. Zur Zeit als die Langobarden unter der Herrschaft der Heruler standen (um's Jahr 500), waren sie bereits Christen (Procop., De bello goth. 2, 14), aber wie die übrigen Germanen, welche das Christenthum von dem durch den Arianismus inficirten Byzanz erhielten, Arianer, nicht bloß roh, sittenlos, grausam, sondern auch voll fanatischer Verfolgungswuth gegen die Katholiken. Alboins erste Gemahlin Chlodeswinda (Chlotsinde), die katholische Tochter des Frankenkönigs Chlotar I., hatte wohl ihren Einfluß aufgeboten, ihre Glaubensgenossen zu schützen. Der hl. Nicetius, Bischof von Trier, ermahnte sie in einem Schreiben, ihren Gemahl zum wahren, alleinseligmachenden Glauben zu bekehren, hinweisend auf die vielen Wunder, die Gott am Grabe des hl. Martinus zu Tours wirke, und auf das Leben und Wirken der gottseligen Bischöfe jener Zeit (Duchesne, Hist. Franc. Script. I, 853; Mansi, Conc. IX, 769). Alboin selbst blieb zwar Arianer, doch war er rücksichtsvoll gegen seine katholischen Unterthanen. Aber unter Kleph und der folgenden Vielherrschaft begann ein förmliches Ausrottungssystem gegen die katholischen Romanen. Paulus erzählt: „Zu jener Zeit wurden viele vornehme Römer aus Gewinnsucht ermordet ... Unter diesen Herzogen geschah es, daß die Kirchen geplündert, die Priester ermordet, die Städte zerstört, die Einwohner, die den Saaten gleich aufgeschossen waren, erschlagen wurden" (2, 32). Doch wandten sich auch damals bereits einzelne Langobarden zum katholischen Glauben; so wurde einer, der zu Nizza (Nicäa) in Gallien vom hl. Hospitius wunderbar geheilt worden war, sogar Mönch (Paul. D. 3, 2). Uebrigens hatten die arianischen Langobarden vom Christenthum nur den Namen, waren noch in heidnischen Unglauben versunken (ib. 4, 6) und brachten sogar Götzenopfer dar (Greg. M. Dialog. 3, 27). Durch das Beispiel Theodolindens griff eine entschiedene Hinneigung des Volkes zum Katholicismus Platz; dieß ist aus einem Erlaß ihres Gemahls Autharis vom Jahre 590 zu entnehmen, in welchem den Langobarden verboten wird, ihre Kinder katholisch taufen zu lassen (Greg. M. Epp. 1, 17). Ueberhaupt führen die Dialoge und die Briefe des heiligen Papstes Gregor I. eine Menge einzelner Züge an, wie Katholiken, namentlich Priester und Mönche, wegen ihres religiösen Bekenntnisses verfolgt, mißhandelt und ermordet, wie sie aber auch bisweilen wunderbar geschützt und wie ihre Verfolger gestraft wurden. Erst auf ihren zweiten Gemahl Agilulf hatte Theodolinde größern Einfluß; sie führte ihn sogar zur Kirche. „Er hielt fest am katholischen Glauben, begabte die Kirche mit vielen Besitzthümern und wies den Bischöfen, die bisher gedrückt und mißachtet gewesen waren, ihre alte ehrenvolle Stellung wieder an" (Paul. D. 4, 6). Von segensreichen Folgen war der Einfluß des heiligen Papstes Gregor d. Gr. (vgl. d. Art. V, 1082) auf Theodolinde und durch sie auf das ganze Reich. Er ermahnte sie und die Bischöfe Italiens, eifrig zur Bekehrung der Langobarden mitzuwirken, dankte ihr und ihrem Gemahl für die Vermittlung des Friedens (Epp. 1, 17; 2, 2; 9, 42. 43) und sandte ihr seine vier Bücher Dialoge, „weil er wisse, daß sie dem Glauben an Christus treu ergeben und stark in guten Werken sei" (Paul. D. 4, 5). Als ihn die Königin benachrichtigte, daß ihr ein Thronerbe Adaloald geboren und katholisch getauft worden sei, antwortete er ihr mit freudigem Glückwunschschreiben und legte als Geschenk für den kleinen Prinzen eine Kreuzpartikel und ein Evangelienbuch in kostbarem Einbande und für dessen ältere Schwester Gundiperga drei mit Edelsteinen verzierte Ringe bei (Epp. 14, 12). Theodolinde zeigte ihren Eifer für die Kirche durch Erbauung und Dotirung eines prächtigen Gotteshauses zu Ehren des hl. Johannes in Monza (Paul. D. 4, 21), des nämlichen, in welchem später die sogen. eiserne Krone aufbewahrt wurde. Im Dreikapitelstreit (s. d. Art.) hatte Theodolinde, von drei schismatischen Bischöfen beeinflußt, sich von der Kirchengemeinschaft mit dem orthodoxen Bischof Constantius von Mailand getrennt. Der Papst schrieb ihr aufklärend über diese Angelegenheit (Epp. 4, 2. 4. 38); seine Schreiben und die mündlichen Belehrungen durch die Gesandten Gregors, den Abt Johannes und den Notar Hippolytus, scheinen Theodolinde bald in die richtige Stellung zurückgebracht zu haben; denn in seinen späteren Schreiben wird diese Frage wenigstens nicht mehr in Beziehung auf ihre Person berührt (Epp. 14, 12). Erst nach Gregors Tod scheint Agilulf sich wieder lebhafter um die Dreikapitelsfrage bemüht zu haben. Denn als der hl. Columban um 612 nach Italien kam, schrieb er in Agilulfs Namen an den Papst Bonifatius IV. und mahnte ihn, von der Ver-

werfung der drei Kapitel abzustehen und dadurch den Wünschen des Königs und der Königin zu entsprechen, welche sehnlichst verlangten, daß der katholische Glaube erhöht und befestigt und das Schisma gehoben werde (Mabill. Annal. I, lib. 11, n. 4). Von einer Gefahr für Theodolinde, zum Arianismus abzufallen (Abel, Paulus Diac. 243), kann übrigens hierbei nicht die Rede sein. Es handelte sich hier wie bei Papst Vigilius nur um eine Opportunitätsfrage (vgl. d. Art. Dreikapitelstreit III, 2035). Ebenso irrig ist die Ansicht Abels, König Agilulf sei noch in seinen letzten Jahren Arianer gewesen, weil der Papst noch um 599 die Königin ermahnt, ihren Gemahl zu bewegen, daß er nicht länger sich von der Gemeinschaft der Christen fernhalte. Das quatenus christianae reipublicae societatem non rejiciat (Greg. Epp. 9, 43) bezieht sich auf ein Bündniß mit dem christlichen Staat, d. h. mit Byzanz (Bibliothek der Kirchenväter, Schriften des hl. Gregor, übersetzt von Kranzfelder, Kempten 1874, II, 453). — Der hl. Columban hatte von Agilulf die Erlaubniß erhalten, sich im Langobardenreich dort niederzulassen, wo es ihm gefalle. Anfangs hatte er sich in der Nähe von Mailand angesiedelt. Als ein gewisser Jocundus dem König einen in den Apeninnen gelegenen Ort mit den Ruinen einer ehemaligen Basilika zeigte, welcher sich für ein Kloster zu eignen schien, und als auch Columban den Ort passend fand, schenkte ihm der König denselben, und so entstand das später so berühmt gewordene Kloster Bobbio (s. d. Art.; Vita S. Columb. bei Mabill., Acta Sanct. II, 28, c. 59. 60).

Vorübergehende Reactionen des Arianismus abgerechnet (s. d. Art. Italien VI, 1060 f.), bewährten auch die meisten folgenden Könige sich als Förderer der Kirche. Unter Adaloald (616 bis ca. 628), welcher zehn Jahre lang gemeinsam mit seiner Mutter Theodolinde regierte, wurden viele Kirchen restaurirt und zahlreiche Schenkungen für gottesdienstliche Zwecke gemacht (Paul. D. 4, 41). Sein Schwager, der arianische Arioald (gest. 636), hatte noch als Herzog den Mönch Bladulf von Bobbio insultirt, ihn aber auch wieder um Verzeihung bitten lassen (Vita S. Bladulphi, Bolland. Jan. I, 94). Nachdem er König geworden war, lehnte er bei einem Jurisdictionsstreit zwischen dem Bischof von Tortona und dem Abt Bertulf von Bobbio in correcter Weise ab, zu interveniren, wie der Bischof es gewünscht hatte, und wies die Streitenden an die Entscheidung durch eine Synode (Vita S. Bertulfi, Boll. Aug. III, 752). Unter Rothari, dem zweiten Gemahl seiner Wittwe Gundiperga (636—652), einem Arianer, trat die erwähnte Reaction (s. d. Art. Italien VI, 1060) schärfer hervor. Von Wichtigkeit war, daß er die Rechtsgewohnheiten (leges, quas sola memoria et usu retinebant, Paul. D. 4, 42) aufzeichnen ließ, ein rein altdeutsches Recht, diejenigen Punkte ausgenommen, welche die Würde und Sicherheit des Königs schützen, übrigens immerhin nur ein roher Entwurf, welcher fast 100 Jahre später durch König Liutprand seine Vollendung fand. Dieses lombardische Gesetz verwuchs in dem Grad mit den Lehensverhältnissen, daß es nicht bloß das Langobardenreich überdauerte, sondern noch im 13. Jahrhundert von Friedrich II. herangezogen wurde, um das fränkische Recht aus Italien zu verdrängen (Damberger II, 29). Gundiperga hatte, wie ihre Mutter zu Monza, so zu Pavia eine prachtvolle Kirche zu Ehren des hl. Johannes erbaut, wo sie auch ihre Ruhestätte fand (Paul. D. 4, 47). Rotharis' Sohn, Rodoald, regierte nur einige Monate, Aripert, Theodolindens Brudersſohn, aber von 653—663. Er erbaute bei Pavia eine Salvatorkirche, welche er reich dotirte (l. c. 50). Unter ihm, einem eifrigen Katholiken, wandten sich viele Arianer zur Kirche. In einem uralten Hymnus zu Ehren der Könige Aripert, Bertarid und Kunibert heißt es: Rex Haribertus, pius et catholicus, Arrianorum abolevit haeresem et catholicam fidem fecit crescere (Döllinger, K.-Gesch. I, 2, 172). Bei dem Bruderkrieg seiner Söhne Bertarid und Godebert schwang sich (662) Herzog Grimoald von Benevent auf den Thron. Dieser war zwar als Arianer geboren, ward aber durch Bischof Johann von Bergamo zum Katholicismus geführt und in demselben noch mehr durch seine fromme Gemahlin Gundaberta befestigt (Damberger II, 63). Er erbaute in Pavia die St. Ambrosiuskirche, wo er auch seine Ruhestätte fand (Paul. D. 5, 33). Unter seiner Regierung wurde die katholische Religion die herrschende; aber einen solchen Einfluß auf die Gestaltung der staatlichen Verhältnisse, wie bei den übrigen germanischen Völkern, erlangte die Kirche nicht; namentlich gestatteten die Langobarden niemals den Bischöfen Sitz und Stimme bei der Gesetzgebung. Mit seinem Nachfolger Bertarid (671) beginnt die Reihenfolge der katholisch geborenen und erzogenen Könige. Zeuge seines frommen Sinnes ist die Gründung eines Frauenklosters zu Ehren der hl. Agatha am Tessin; seine Gemahlin Rodelinde erbaute eine Muttergotteskirche außerhalb der Mauern von Pavia (Paul. D. 5, 34). Ein letztes Aufflackern des Arianismus zeigte sich bei einer Empörung des Herzogs Alahis von Trient (690). Da aber die sämmtlichen Katholiken sich um die Fahne des Königs Kunibert schaarten, so wurde der Aufstand niedergeschlagen und damit erlosch der Arianismus. Aripert II. (702—712) restituirte dem Papste die Gebiete in den cottischen Alpen, welche seit längerer Zeit von den Langobarden occupirt waren, und garantirte ihm das Eigenthumsrecht durch eine mit Goldbuchstaben geschriebene Urkunde (Paul. D. 6, 28).

War der Glaube dieser Könige auch ächt, so war doch das Christenthum noch lange nicht in ihre Sitten und Regierungsgrundsätze eingedrungen. Paulus Diaconus erzählt von ihnen viele Züge von Grausamkeit und Hinterlist. Dem König Liutprand (713—744) stellt er dagegen ein glänzendes

Zeugniß aus. „Er war ein Mann von großer Weisheit, klug im Rath, sehr gottesfürchtig, ein Freund des Friedens, im Streit gewaltig, gegen Fehlende mild, keusch und züchtig, wachsam im Gebet, freigebig gegen die Armen, mit der Wissenschaft zwar unbekannt, aber den Philosophen gleich zu achten, ein Vater seines Volkes und ein Verbesserer der Gesetze" (6, 58). Hiermit steht in eigenthümlichem Gegensatz sein Bestreben, durch Eroberung des Kirchenstaates Italien zu einigen, in welchem er kein historisches Recht achtete, während er andererseits dem Papste persönlich hohe Achtung erwies und ihn gegen die bilderstürmenden Kaiser schützte (s. d. Art. Kirchenstaat VII, 671). In der Gesetzgebung suchte er namentlich die Verhältnisse der Sklaven festzustellen; denn trotz des Christenthums war die Sklaverei noch fast in altheidnischer Weise geblieben. Er verbot die Uebung heidnischer Gebräuche und verordnete, daß keine Frau vor Ablauf eines Jahres nach dem Tode ihres Mannes in's Kloster gehen solle. „Denn im ersten Schmerz faßt der Mensch oft Entschließungen, die er nachher bereut." Ueber den Zweikampf sagte er, daß er die Thorheit desselben wohl einsehe, mit welcher die Menschen Gott zwingen wollten, die Wahrheit nach dem Eigensinn der Menschen an den Tag zu bringen; aber dennoch meinte er, daß er ihn nicht gleich ganz untersagen dürfe, weil diese Gewohnheit bei den Langobarden sowohl wie bei den Franken allzu tief eingewurzelt sei (Muratori, Annali d' Italia IV, Lucca 1762, 211). Im Gebirg (in summa Bardonis alpe) erbaute er ein Kloster, Bercetum genannt (wohl Berceto in der Provinz Parma); in einer Vorstadt (in suo prohastio = praedio suburbano) errichtete er eine Kirche zu Ehren des hl. Anastasius mit einem Kloster und viele andere Gotteshäuser; in seinem Palast erbaute er eine Salvatorkapelle, in welcher er Priester und andere Cleriker anstellte, welche täglich das Officium singen mußten (Paul. D. 6, 58). Da die Saracenen Sardinien verwüsteten, erwarb er um einen hohen Preis die Gebeine des hl. Augustinus, welche die von den Vandalen exilirten afrikanischen Bischöfe dorthin gebracht hatten, und ließ sie ehrenvoll in Pavia beisetzen (ib. 6, 48). Liutprands Neffe und Mitregent (seit 736) Hildeprand regierte nach dessen Tod nur noch sieben Monate; er wurde vertrieben, und die Wahl des Volkes fiel auf Rachis, den Herzog von Friaul, welcher, als er das päpstliche Perugia belagerte, durch die Vorstellungen des in seinem Lager erscheinenden Papstes Zacharias derart erschüttert wurde, daß er der Welt entsagte und (749) in's Kloster Montecassino trat. Seine Gemahlin Tasia und seine Tochter Rothrude gründeten in der Nähe das Kloster Plumbariola, wo auch sie ihre Tage beschlossen (Liber Pontif., in vita Zach., bei Murat. SS. rer. Ital. III, 164). Sein Bruder Aistulf, ein energischer, zielbewußter Mann, verfolgte eifrig die Unificationspläne seiner Vorgänger. Seine Gewaltthaten gegen den Kirchenstaat veranlaßten wiederholt militärische Interceſſionen von Seiten des Frankenkönigs Pipin (s. d. Art. Kirchenstaat VII, 671 ff.). Unter seinem Nachfolger (seit 756) Desiderius kam aus gleicher Veranlassung durch Karl den Großen die Katastrophe (774), das Ende des Lombardenreiches und die Einverleibung desselben in's Frankenreich (s. d. Artt. Desiderius III, 1532; Karl d. Gr. VII, 163 und Kirchenstaat VII, 673).

Die Romanisirung der Langobarden hatte frühzeitig stattgefunden, zunächst wegen der geringen Anzahl des herrschenden Volkes, dann durch das connubium, die mit voller Gleichberechtigung gesetzlich erlaubte Verehelichung zwischen Langobarden und Römern, durch die Annahme des katholischen Bekenntnisses, und endlich durch die Hilfeleistung, welche die lombardischen Großen bei ihren vielen Fehden untereinander von der zahlreichen romanischen Bevölkerung in Anspruch nehmen mußten. Die lateinische Sprache war schon ein Jahrhundert nach der Occupation Hofsprache geworden; zu Pavia gab es unter König Rachis eine eigene Hofschule, an welcher Paulus Diaconus seine Bildung durch den Grammatiker Flavianus erhalten hatte. Ausgezeichnete Gelehrte wurden nicht bloß mit Wohlwollen, sondern auch mit reichen Geschenken von den Königen geehrt. Herzog Arichis von Salerno und Benevent war gefeiert ob seiner Kenntniß der Philosophie und wegen seiner Beredsamkeit. Von seiner Gemahlin Adelperga, der Tochter des Königs Desiderius, welche von Paulus unterrichtet worden war, heißt es, daß sie die goldenen Worte des Philosophen und die Perlen der Dichter kannte und in heiliger und weltlicher Geschichte wohl bewandert war. Ihr Sohn Romuald war ein großer Kenner des römischen Rechtes (Weiß, W.-G. II, 728). Für sie schrieb Paulus seine römische Geschichte bis auf Justinian, für Arichis dichtete er die Inschriften, womit dieser seine glänzenden Bauten zu Salerno schmückte. — Paulus, dem man so vorzügliche Nachrichten zu verdanken hat, trat, nachdem er den herzoglichen Hof zu Benevent verlassen, in's Kloster Montecassino. Von hier aus richtete er im J. 781 an den in Rom weilenden König Karl eine poetische Bittschrift um Gnade für seinen Bruder Arichis, welcher in einen 776 in Friaul gegen die Franken ausgebrochenen Aufstand sich verwickelt und zur Strafe seine Freiheit und sein Vermögen verloren hatte. Karl lernte den gelehrten Mönch schätzen, zog ihn an seinen Hof und verwerthete ihn namentlich als Lehrer des Griechischen, dessen Kenntniß damals im Frankenreich so selten war. Auch verfaßte er auf Karls Veranlassung eine Homiliensammlung als Predigtmuster (M. G. Legg. I, 45). Auf Bitten des Bischofs Angilram von Metz schrieb er in dieser Zeit die Gesta episcoporum Mettensium (M. G. SS. II, 260—270). Die Spannung zwischen Karl und dem Herzog von Benevent, welche sich 786 bis zur Kriegsbedrohung steigerte, mag ihm, dem Freunde des herzoglichen Hauses, den Aufenthalt am Königshofe verleidet haben; 787

ist er wieder in Montecassino, wo er die schöne Grabschrift für den am 25. August d. J. verstorbenen Arichis verfaßte. Am Abend seines Lebens schrieb er eine ausführliche Erläuterung der Klosterregel und die sechs Bücher der Geschichte der Langobarden, welche leider nur bis 744, zum Tode Liutprands, geht. Vermuthlich hat ihm selbst der Tod die Feder aus der Hand genommen (Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen I, 5. Aufl., 156 ff.; über die zahlreichen Ausgaben seiner Gedichte und historischen Schriften s. Potthast, Biblioth. hist. med. aevi, Berol. 1862, 484 sqq.).

Weitere Literatur: Bethmann, Paulus' Diaconus Leben und Schriften, Archiv für ältere deutsche Geschichte X, 247—333; Erchenperti Historia Langobardorum, M. G. SS. III, 240 ad 264, Fortsetzung des Paulus Warnefridi (774 ad 889); Muratori, Annali d' Italia, 14 voll., Lucca 1762—1770; Leo, Geschichte von Italien, 5 Bde., Hamburg 1829 ff.; v. Koch-Sternfeld, Das Reich der Langobarden in Italien, München 1839; Flegler, Das Königreich der Langobarden in Italien, Leipzig 1851; Papencordt, Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter, Paderborn 1857; S. Abel, Der Untergang des Langobardenreiches, Göttingen 1858; H. Pabst, Geschichte des Langobardenherzogthums, in den Forschungen zur deutschen Geschichte II, Göttingen 1862; Wiese, Die älteste Geschichte der Langobarden, Jena 1877; Martens, Polit. Geschichte des Langobardenreiches unter König Luitprand, Heidelb. 1880. [Weber.]

Langres (Lingonae), Bisthum in der Kirchenprovinz Lyon. Die Stadt Langres hieß zur Römerzeit Andematunnum und war Hauptort der Lingonen im belgischen Gallien, deren Name auf sie überging. Im J. 9 n. Chr. kam das Gebiet zu Germania superior und 843 zu Westfranken. Gegen die Mitte des 2. Jahrhunderts predigte der hl. Benignus (s. d. Art.), Schüler des hl. Polykarp, in dieser Gegend und erbaute hier die erste Kirche zu Ehren des Apostels Johannes. Zu Beginn des 9. Jahrhunderts war jedoch schon der hl. Mamas, von dem mehrfach Reliquien nach Langres kamen, Patron der Cathedrale (vgl. Acta Sanctorum 17. Aug.). Die Reihenfolge und Chronologie der ersten Bischöfe ist nicht sicher festzustellen; als erster Bischof wird Senator im 2. oder 3. Jahrhundert genannt. Mehrere Heilige zierten den bischöflichen Stuhl: Desiderius um 264 (nach Anderen erst zu Beginn des 5. Jahrhunderts), Urban 374, der vielgepriesene Gregorius, Urgroßvater Gregors von Tours, dem zu Ehren dieser seinen Namen annahm, 506/7 bis 539, Tetricus 539—572 (die beiden letzten s. Greg. Tur., Hist. Franc. 3, 19; 4, 16). Bischof Hugo wurde 1048 auf der Synode zu Reims von Leo IX. wegen mehrerer Verbrechen abgesetzt (Höfler, Die deutschen Päpste II, 45 ff.). Im J. 1138 wurde, nachdem die Wahl eines Mönches von Clugny auf Betreiben des hl. Bernhard für ungültig erklärt war, der Heilige selbst gewählt; als er ablehnte, ward sein Verwandter Gottfried, Prior in Clairvaux (bis 1162), auf den bischöflichen Stuhl erhoben. Derselbe bemühte sich sehr für das Zustandekommen des zweiten Kreuzzuges, den er auch mitmachte. Als im J. 1162 Alexander III. vor Friedrich Barbarossa nach Frankreich floh, suchte er König Ludwig VII. auf Seite des Papstes zu bringen (Wurm, Gottfried, Bischof von Langres, Würzburg 1886). Ludwig von Bar wurde 1409 von dem Pisaner Papst Alexander V. zum Cardinal ernannt und als Legat nach Deutschland geschickt. Die weltliche Macht der Bischöfe war zu einer solchen Ausdehnung gelangt, daß sogar die Herzoge von Burgund ihre Lehensträger waren; seit der Mitte des 14. Jahrhunderts (zuerst nachweisbar 1358) führten sie zugleich den Titel Herzoge von Langres und hatten seit 1523 als Pairs von Frankreich im Parlament und bei der Königskrönung den Vortritt vor dem Metropoliten. Zum Bisthume gehörte früher der größte Theil der jetzigen Diöcese Dijon, welches 1731 zu einem eigenen Bisthume erhoben wurde, außerdem Theile der jetzigen Sprengel Sens, Troyes, Verdun und Besançon; jetzt umfaßt es das Departement Haute-Marne mit einem Areal von 6219 qkm und 255 000 Einwohnern in 48 Haupt- und 416 Nebenpfarreien (Werner, Kirchen-Atlas 38). In dem Sprengel liegt auch die ehemalige Abtei Clairvaux, jetzt Strafanstalt. — Als in der Angelegenheit des Prädestinatianers Gottschalk für Juni 859 eine Synode der französischen, lothringischen und provençalischen Bischöfe nach Savonières bei Toul angesagt war, versammelten sich 14 Tage vorher die Bischöfe der Kirchenprovinzen Lyon, Vienne und Arles zu Langres, um über ihre Stellungnahme zu berathen. Von den aufgestellten Canones sind sechs eine fast wörtliche Wiederholung von Canones der Synode zu Valence (855) in Sachen Gottschalks, zehn weitere betreffen verschiedene Disciplinarpunkte (Hefele, Conc.-Gesch. IV, 205; Schrörs, Hinkmar von Reims, Freiburg 1884, 140, und im Art. Gottschalk V, 948. Die Canones bei Mansi XV, 537 und Harduin V, 498). (Vgl. Gallia christiana IV, 508 sq.; Gams, Series episcopp. 557 sq.) [Wurm.]

Langton, Stephan, Cardinal und Erzbischof von Canterbury zur Zeit des Königs Johann ohne Land, war aus einem nicht unbedeutenden Geschlechte in England entsprossen. Er studirte gleichzeitig mit dem nachherigen Papst Innocenz III. zu Paris, lehrte dann daselbst die freien Künste und später mit großer Auszeichnung die Theologie und wurde, nachdem er eine Zeitlang das Kanzleramt der Universität verwaltet hatte, von seinem Freunde Papst Innocenz III. wegen seiner Kenntnisse, seiner Lehre und seines Wandels nach Rom berufen und zur Cardinalswürde erhoben. Ein nach Rom gebrachter Streit über die Besetzung des Erzbisthums Canterbury gab dem Papste die Gelegenheit, eine neue Wahl auf den

ausgezeichneten Cardinal Langton zu leiten, den er dann in eigener Person zu Viterbo consecrirte (1207). Obwohl der Papst in dieser Angelegenheit mit großer Rücksicht auf die Ehre des Königs zu Werke ging, so setzte dieser doch der getroffenen Wahl einen leidenschaftlichen Widerstand entgegen, infolge dessen über England das Interdict und über den König der Bann ausgesprochen wurde. Erst 1213 söhnte sich Johann wieder mit der Kirche aus, und nun konnte Langton, welcher sich unterdeß im Kloster Pontiniac der Diöcese Autun aufgehalten, von der Kirche Canterbury Besitz nehmen. Bei dem Kampfe der englischen Barone mit König Johann, wodurch jene diesem die sogen. Magna charta abrangen, stand Langton auf Seite der Barone: er war der erste, welcher auf dieses Mittel aufmerksam machte, und er war es auch, welcher im Namen Aller die Urkunde dem König zur Unterzeichnung vorlegte. Als er sich weigerte, die Bannbulle zu verkündigen, welche der von König Johann übel berichtete Papst gegen die Barone erlassen hatte (1215), ward er suspendirt, allein im folgenden Jahre wieder losgesprochen. Wichtig ist die Nationalsynode, welche er 1222 mit den englischen Bischöfen in einem Kloster bei Oxford abhielt, und worin 49 Canones zur Wiederherstellung der Kirchen- und Klosterdisciplin aufgestellt wurden. Zwei Jahre vorher hatte er in Beisein des Königs und der geistlichen und weltlichen Großen des Reiches den Leib des hl. Thomas Becket aus dem Marmorsarg, worin derselbe bisher geruht, in einen goldenen, mit Edelgestein gezierten, transferirt. Langton starb den 9. Juli 1228 und hinterließ eine bedeutende Anzahl von Schriften, namentlich viele biblische Commentare; leider sind aber die meisten nur in Handschrift vorhanden. Ein bleibendes Andenken hat er sich dadurch erworben, daß er der erste war, welcher die heilige Schrift in diejenigen Kapitel eintheilte, welche jetzt noch im Gebrauche sind. Der berühmte Giraldus Cambrien (s. d. Art.) hat mehrere seiner Werke Langton gewidmet, schreibt von ihm überall mit großem Lob und stellt in einem Briefe an ihn (bei Gelegenheit der Reise Langtons nach Rom) die Bitte, er möge von seinem Vorhaben, die Welt zu verlassen und sich in klösterliche Einsamkeit zurückzuziehen, abstehen. (Vgl. Hurters Innocenz III., Bd. II; Lingard, Gesch. v. Engl.; Wharton, Anglia sacra I et II; Wilkins, Concil. Brit. I; Cave, Hist. lit. II; Oudin, Comment. de script. Eccl. II.) [Schrödl.]

Languet, Hubert, auch Hubertus Burgundus genannt, gewandter Staatsmann des 16. Jahrhunderts, abgefallener Katholik und muthmaßlicher Verfasser der berüchtigten Vindiciae contra tyrannos, stammte aus einer adeligen Familie Burgunds und wurde 1518 auf dem Schlosse zu Vitteaux in Burgund geboren. Mit reichen Anlagen begabt, machte er in seiner Heimat unter der Leitung eines tüchtigen Lehrers Jean Parelle die ersten Studien und erwarb sich im Lateinischen und Griechischen eine außergewöhnliche Fertigkeit. Dann studirte er seit 1536 drei Jahre zu Poitiers die Rechte, und nachdem er auf kurze Zeit seine Heimat wiedergesehen, machte er längere Jahre hindurch Reisen in Frankreich, England, Deutschland, Spanien und Italien. Im J. 1545 war er am Hofe der Herzogin Renata von Ferrara; 1548 erwarb er sich zu Padua den Doctorhut. Languet las in diesen Jahren fortwährend und ohne Auswahl eine Menge von Büchern, besonders die vielfachen und oft heftigen Streitschriften über die religiösen Fragen, welche die Zeit bewegten. Allmälig verlor er den Halt an der Auctorität der katholischen Kirche und gerieth in einen Zustand des Zweifels und der Verwirrung hinsichtlich der Religion. Zu Bologna lieh ihm ein Deutscher im J. 1547 Melanchthons Werk Loci communes rerum theologicarum, und diese Schrift, die ihn so anzog, daß er sie vier- bis fünfmal von Neuem las, verleitete den schon schwankenden Mann, sich vollends dem Protestantismus zuzuwenden. Da ihm indeß in der Abendmahlslehre Melanchthons Einiges dunkel blieb, entschloß er sich, persönlich zu ihm zu reisen und seine Bekanntschaft zu machen. So kam er 1549 nach Wittenberg, befreundete sich mit Melanchthon auf's Engste und gefiel sich im Umgange mit demselben und dessen Freunden so sehr, daß er zu Wittenberg dauernd seinen Wohnsitz nahm. Von dort aus machte er indeß mannigfache Reisen; so besuchte er 1551 Königsberg und Stockholm, war 1553 in Wien und 1554 in Augsburg. Im Sommer 1555 trat er eine Reise an, um die bedeutendsten Bibliotheken Frankreichs und Italiens zu besuchen. Er brachte auch einige Zeit in Rom zu, wo der Cardinal Jean du Bellay, der sich nach einem bewegten Leben dorthin zurückgezogen hatte, ihn mit Freundlichkeit aufnahm und ihm zur Förderung seiner Studien manche Dienste leistete. Von Italien ging er nach Frankreich. Am Hofe fand er, da sein Bruder Claude, Herr des Combes du Chalot, erster Kämmerer Katharina's von Medici war, ohne Mühe Zutritt; auch mit den Häuptern der Hugenotten trat er in nähere Beziehungen und hatte Gelegenheit, von der religiösen und politischen Lage der Dinge, von den verschiedenen Parteien in Frankreich und ihren Tendenzen sich eine genaue Kenntniß zu verschaffen. Ueber Brüssel kehrte er nach Wittenberg zurück, kam daselbst im Frühjahr 1557 an und blieb dort einige Monate. Im Sommer machte er eine Reise nach Schweden, dessen verschiedene Provinzen er besuchte; König Gustav I. behandelte ihn sehr ehrenvoll, berieth sich vielfach mit ihm und schenkte ihm großes Vertrauen. Von Melanchthon eingeladen, wohnte er dann dem Religionsgespräche zu Worms bei, leistete seinem Freunde bei dieser Gelegenheit gute Dienste und trat mit den bedeutendsten Persönlichkeiten der Protestanten in Deutschland in nähere Verbindung. Im folgenden Jahre 1558 lebte er wieder in Wittenberg und diente um diese Zeit als Vermittler zwischen Melanchthon und Calvin, den Languet

persönlich kannte; andererseits empfahl ihn Melanchthon jetzt dem kursächsischen Rathe von Mordeisen, durch welchen Languet bald mit dem Kurfürsten August von Sachsen in nähere Beziehungen trat. Im J. 1559 war Languet wieder auf einer Reise nach Italien, auf welcher er den Grafen Adolf von Nassau begleitete; er kehrte mit diesem auch zurück in die Niederlande, wo er den Bruder desselben, Wilhelm von Oranien, kennen lernte. Nach Wittenberg zurückgekehrt, erhielt er nun eine Einladung, in kursächsische Dienste zu treten; er sollte als Berichterstatter und diplomatischer Agent des Kurfürsten in Paris thätig sein. Lange Jahre hindurch, von 1560—1577, blieb Languet in sächsischen Diensten; er vertrat den Kurfürsten hauptsächlich in Frankreich, aber auch an anderen Höfen, bei Versammlungen und in mancherlei Sendungen. Seine Correspondenz mit dem sächsischen Hofe, die über 400 Briefe umschließt, enthält nicht nur die wichtigen Gesandtschaftsberichte aus Paris von 1560—1572, sondern auch seinen sonstigen Briefwechsel mit dem geheimen Rath Mordeisen und mit dem Kurfürsten August. Sie wurde von J. P. von Ludewig in zwei Bänden (Halle 1699) herausgegeben unter dem Titel **Arcana seculi decimi sexti. Huberti Langueti, legati dum viveret, et consiliarii Saxonici Epistolae secretae ad principem suum Augustum, Sax. ducem et S. R. I. septemvirum.** In Paris, wo ihm seine Eigenschaft als Franzose großen Einfluß und eine hervorragende Stellung unter den Vertretern sonstiger protestantischen Fürsten verschaffte, suchte Languet bei den schwankenden Tendenzen des Hofes aus allen Kräften zu Gunsten der Hugenotten zu wirken; er stand mit den Häuptern derselben, besonders mit Duplessis-Mornay (s. d. Art.), in den freundschaftlichsten Beziehungen und nahm an ihrem Kampfe gegen den Katholicismus den lebhaftesten Antheil. Bei seinem oftmaligen Aufenthalt in Deutschland ging sein Streben dahin, eine größere Einigung und gegenseitige Duldung unter den verschiedenen protestantischen Parteien zu erzielen. Sein Aufenthalt in Frankreich endete mit dem Jahre 1572. Mit Mühe war er dem Blutbad der Bartholomäusnacht entgangen; Ende September verließ er Paris und blieb seitdem in Deutschland. In den folgenden Jahren von Mai 1573 an vertrat er den Kurfürsten August von Sachsen zu Wien am kaiserlichen Hofe unter Maximilian II. und dessen Nachfolger Rudolf II. (1576), unaufhörlich bemüht, durch seinen Einfluß, seine Gewandtheit und seine vielfachen Beziehungen den Protestantismus zu fördern. Sein Verhältniß zum Kurfürsten August wurde ihm indessen immer drückender, zumal da er offener Calvinist, August von Sachsen aber ein starrer Lutheraner war, der die Calvinisten in seinen Staaten verfolgte und Languet nur in seinem Dienste zu bewahren schien, weil er ihn nicht entbehren konnte. Languet suchte deßhalb das Verhältniß zu lösen, und auf sein Drängen gab ihm der Kurfürst im Februar 1577 eine ehrenvolle Entlassung mit Zusicherung einer Pension. Im folgenden Jahre leistete Languet dem Pfalzgrafen Johann Casimir erhebliche Dienste, begleitete ihn auf einer Reise nach England und trat dann 1579 in die Dienste Wilhelms von Oranien. Dieser nahm ihn in den Niederlanden mit Freuden auf, schenkte ihm großes Vertrauen und bediente sich seines Rathes und seiner Hilfe in den wichtigsten Angelegenheiten. Indessen währte diese Stellung nicht lange. Von seinen vielen Arbeiten aufgerieben, erkrankte Languet 1581 und starb am 30. September dieses Jahres zu Antwerpen, wo er auch in der Kirche der Franciscaner sein Grab fand. Er war unverheiratet geblieben.

Languet gilt allgemein, wie schon bemerkt, als Verfasser der Schrift **Vindiciae contra tyrannos sive De principis in populum, populique in principem, legitima potestate, Stephano Bruto, Celta, auctore.** Er hatte das Werk in den Jahren 1573—1576 ausgearbeitet; das Manuscript kam nach seinem Tode an Duplessis-Mornay, der die Veröffentlichung besorgte. Es erschien zwar als gedruckt zu „Edinburgh 1579", war aber in der That 1581 bei Guarin zu Basel gedruckt; der eigentliche Verfasser blieb längere Zeit unbekannt. Es erfolgten später mehrere neue Auflagen an verschiedenen Orten; schon 1581 wurde die Schrift von Fr. Etienne in's Französische übersetzt; eine deutsche Uebersetzung von R. Treitschke erschien erst 1846. Das Buch erregte seiner Zeit sehr großes Aufsehen, weil die darin aufgestellten Grundsätze das Ansehen und die Rechte der Fürsten ernstlich gefährdeten. Bald erschienen Entgegnungen und Widerlegungen, und in Sachsen wurde die Schrift durch Henkershand verbrannt. Besonders schien das Werk die religiös-politischen Kämpfe in Frankreich im Auge zu haben; es hatte aber auch als politische und juridische Abhandlung einen allgemeinen Charakter und übte seinen Einfluß auf die Folgezeit aus. Languet stellt in demselben in mancher Hinsicht ähnliche Grundsätze auf, wie sie später Rousseau entwickelte. Die Schrift zerfällt in vier Theile. Im ersten Theil beantwortet Languet die Frage, ob Unterthanen den Befehlen eines Fürsten, wenn sie Gottes Gesetz entgegenlauten, gehorchen müssen. Er verneint dieses und sucht darzuthun, daß in diesem Falle die Unterthanen nicht nur berechtigt, sondern verpflichtet sind, sich gegen einen solchen Fürsten aufzulehnen. Im zweiten Theile wird die Frage beantwortet, wem das Recht der Empörung in einem solchen Falle zukomme, und der Verfasser stellt die Theorie auf, daß dieses Recht nicht zwar der großen Menge des Volkes, die ihm als eine unwissende, zügellose Masse gilt, zukomme, sondern den angesehenen Großen und den Magistratspersonen, welche den Fürsten dann mit Gewalt zu seiner Pflicht zurückführen können. Der dritte Theil erörtert die Frage, mit welchem Rechte man einem unwürdigen Fürsten, der den Staat ruinire, ent-

gegentrete, und hier besonders entwickelt Languet gefährliche Theorien, indem er das Erbrecht des Fürsten durch die Geburt herabsetzt, dem Volke ein unveräußerliches Wahlrecht zuerkennt und überhaupt die Volkssouveränität in ungebührender Weise betont. Im vierten Theile stellt er den Satz auf, daß, wenn ein Volk seinen Tyrannen bekämpfe, auch die Nachbarfürsten ihm beizustehen verpflichtet seien, da die durch den Tyrannen mit Füßen getretene wahre Religion ein allgemeines Gut sei. Offenbar war die Schrift von dem Calvinisten Languet in erster Linie mit Rücksicht auf die Zustände in Frankreich geschrieben, um den Kampf seiner Glaubensgenossen, der Hugenotten, gegen ihre rechtmäßigen Fürsten zu rechtfertigen und zu fördern und wo möglich auch andere Staaten zu bewegen, ihnen beizustehen. Außer dieser Schrift und der schon erwähnten Correspondenz Languet's mit dem Kurfürsten August von Sachsen, wurde auch noch sein Briefwechsel mit seinem Freunde, dem englischen Staatsmann Philipp Sidney, veröffentlicht. Seine 96 Briefe erschienen als Huberti Langueti epistolae politicae et historicae ad Philippum Sidnaeum; sie wurden zuerst 1630 in Frankfurt, später auch an anderen Orten gedruckt. (Vgl. Henri Chevreuil, Etude sur le XVIe siècle. Hubert Languet 1518—1581, 2e éd. Paris 1856; Blasel, Hubert Languet, Oppeln 1872; Höfer, Biographie gén. XXIX, 435 ss.; Ersch und Gruber, 2. Section, XLII, 57 ff.) [B. Jungmann.]

Languet de Gergy, Johann Joseph, einer der trefflichsten Bischöfe Frankreichs im 18. Jahrhundert, wurde aus einer alten angesehenen Familie am 25. August 1677 zu Dijon als Sohn des Generalprocurators am dortigen Parlament geboren. Er widmete sich dem geistlichen Stande und machte seine höheren Studien nach dem Rathe seines Landsmannes Bossuet zu Paris im Collegium von Navarra. Er erwarb sich an der Sorbonne den Doctorgrad, wurde Superior des genannten Collegs und ward 1715 auf den Bischofsstuhl von Soissons erhoben. Im J. 1730 wurde er zum Erzbischof von Sens ernannt. In seinem bischöflichen Amte erlangte er den Ruf eines eifrigen, durch Frömmigkeit und Wohlthätigkeit ausgezeichneten Oberhirten; vorzüglich waren es aber seine Schriften, die ihm eine bedeutende Stellung unter den Bischöfen Frankreichs verschafften. Languet war ein entschiedener Gegner der Jansenisten, und als die Streitigkeiten hinsichtlich der Bulle Unigenitus ausgebrochen waren, vertheidigte er mit großem Eifer die päpstliche Constitution und das Ansehen des apostolischen Stuhles. Seit er Bischof geworden, erschienen jedes Jahr von ihm Hirtenbriefe oder sonstige Abhandlungen, in welchen er die richtige Lehre der Kirche auseinandersetzte und vertheidigte, sowie die Gegner der Constitution, besonders die Appellanten, bekämpfte. Später richteten sich seine Schriften auch gegen die folgenden Phasen des Jansenismus — nämlich gegen die Verehrung des Diacons Paris und das Auftreten der Convulsionäre. Von Seiten der jansenistischen Partei wurde Languet infolge dieses Eifers auf's Heftigste angegriffen. Verschiedene seiner Schriften wurden durch das jansenistisch gesinnte Parlament unterdrückt; der Jansenist Jacques Varlet, Canonicus von Douai (gest. 1736), veröffentlichte gegen ihn unter dem Namen eines Ecclésiastique de Flandre Briefe voll sectirerischen Giftes, ward aber vom Bischof in einer Réfutation widerlegt. Auch mit seinen Suffraganbischöfen Bossuet von Troyes und de Caylus von Auxerre hatte Languet mannigfache Schwierigkeiten, da dieselben dem Jansenismus zugethan waren und die verderblichen Grundsätze desselben durch Katechismen und durch ihr Rituale verbreiteten. Ihren Bestrebungen suchte der Erzbischof nach Kräften zu widerstehen. Zu weit ging er indeß wohl in seinem Eifer, als er im J. 1750 ein Judicium de operibus theologicis Berti et Belleli schrieb. Er beschuldigte diese beiden Theologen, daß sie in ihren Schriften den Jansenismus begünstigten, und schickte sein Judicium an Papst Benedict XIV. mit der Bitte, dasselbe zu bestätigen. Dieser Schritt hatte aber keinen Erfolg. Benedict XIV. ließ die Schriften der beiden Augustiner untersuchen, und das Resultat nach reiflicher Untersuchung war, daß sie von jansenistischen Grundsätzen frei seien. — Die polemischen Schriften Languet's wurden alle in's Lateinische übersetzt und erschienen in zwei Bänden zu Sens 1753. Außerdem verfaßte Languet noch manche andere Schriften mehr ascetischen Inhalts. Dahin gehören eine Uebersetzung der Psalmen, ein Traité de la confiance en Dieu und das Leben der in unserer Zeit selig gesprochenen Marie Margarethe Alacoque (Vie de la Soeur Marguerite du saint Sacrement), welches 1729 erschien. Er war mit seinen Bemerkungen (Remarques) einer der ersten, welche der Schrift des P. Pichon (gest. 1751) über die öftere Communion, in der im Allgemeinen allen Gläubigen die tägliche Communion auf unbesonnene und übertriebene Weise angerathen wurde, entgegentraten. Als aber andererseits der Erzbischof Rastignac von Tours in drei Pastoralschreiben, in denen er mit großer Heftigkeit Pichon bekämpfte (Instruction sur la pénitence, sur la communion, sur la justice chrétienne), die rigoristischen Grundsätze der Jansenisten aufstellte, suchte Languet durch zwei an den Erzbischof gerichtete Briefe denselben auf die rechte Bahn zurückzuleiten und die richtige Lehre der Kirche hinsichtlich des Empfangs der heiligen Sacramente zur Geltung zu bringen. — In einem Werkchen De l'esprit de l'Eglise dans ses cérémonies trat Languet für die symbolische und mystische Bedeutung der Cerimonien ein gegen die Aufstellungen des Cluniacensers Claudius de Vert (gest. 1708), der in seinem größern, sonst verdienstlichen Werke über die Cerimonien der Kirche den Ursprung aller Cerimonien aus rein natürlichen und histori-

schen Gründen erklärte. Die Ansicht Languets wurde von den bedeutendsten Theologen, sowie auch von Benedict XIV. gebilligt. Noch hat man von Languet mehrere Reden, die er als Mitglied der Akademie (seit 1721) gehalten. Languet handhabte die französische Sprache mit großer Gewandtheit, wenngleich sein Stil etwas breit war und er den großen kirchlichen Schriftstellern Bossuet und Fenelon nicht gleichkam; er war ein gediegener Theolog, der die richtige kirchliche Lehre in schwieriger Zeit mit Eifer und Ausdauer vertheidigte; als Bischof war er in jeder Beziehung musterhaft. Er starb zu Sens am 11. Mai 1753. (Vgl. Picot, Mémoires I. II. IV passim; Hurter, Nomenclator lit. II, 1285; Höfer, Biogr. génér. XXIX, 441.) [B. Jungmann.]

Lanze, I. die heilige, womit nach dem Tode des Herrn am Kreuze dessen Seite (nach alter Tradition die rechte) durchstochen wurde, ist nur in dem Evangelium des hl. Johannes (19, 31) erwähnt. Dieselbe wird, da bei der Kreuzigung Christi Fußsoldaten die Wache hatten, ein kürzerer Speer, die hasta genannte Stich- und Wurfwaffe, gewesen sein, und zwar mit zweischneidigem, blattförmig erweiterten Kopf. Auf die Größe des Eisens ist daraus zu schließen, daß in des Herrn Seitenwunde eine Hand gelegt werden konnte (Joh. 20, 27). Eine solche Spitze war lang genug, um das Herz zu treffen und selbst noch durch die linke Seite hervorzudringen. Den Soldaten, welcher den Lanzenstich ausführte, nennt das Römische Martyrologium Longinus (Longinus miles) und verehrt ihn als einen zu Cäsarea in Cappadocien gemarterten Blutzeugen am 15. März, während gleichfalls als cappadocischen Martyrer Longinus die Griechen am 16. October und die Armenier am 6. Sonntag nach Kreuz-Erhöhung den Befehlshaber der Kreuzigungswache (Longinus centurio) feiern. — Die heilige Lanze soll mit den übrigen Leidenswerkzeugen von der hl. Helena in Jerusalem aufgefunden worden sein. Zur Zeit Beda's wurde die Lanzenspitze in einem hölzernen Kreuze im Porticus des Martyriums, einer von Constantin erbauten Kirche in Jerusalem, aufbewahrt; der in zwei Stücke getheilte Schaft war damals gleichfalls Gegenstand allgemeiner Verehrung (Acta SS. 15. Martii, De S. Longino comment. hist. § 21; Jacobus Gretser, De S. Cruce lib. 1, cap. 96). Die späteren Nachrichten schweigen von dem Lanzenschaft; was sie heilige Lanze nennen, ist der obere Waffentheil, die Spitze (cuspis, ferrum lanceae). Nach dem Chronicon von Alexandrien (bei Gretser l. c.) wurde die heilige Lanze von Kaiser Heraclius nach Constantinopel übertragen und daselbst öffentlich verehrt. Wie dieselbe nach Antiochien kam, läßt sich nicht nachweisen. In Antiochien wurde sie, nachdem die Stadt von den Kreuzfahrern erobert worden war, infolge einer Vision des Priesters Petrus Bartholomäus am 14. Juni 1098 vor dem Altare der Peterskirche aufgefunden. Ihre Auffindung wurde zwar von Manchen für eine pia fraus angesehen, zumal weil Petrus einige Tage nach bestandener Feuerprobe starb; sie belebte aber das gesammte, der Verzweiflung nahe Heer wunderbar mit neuem Muthe und führte es zum Siege und nach einigen Tagen auch zur Eroberung der Citadelle (Hefele, Conc.-Geschichte, 2. Aufl. V, 238 und Benedict. XIV., De Canoniz. lib. 4, pars 2, cap. 24, n. 6). Balduin II. von Constantinopel verpfändete mit anderen Heiligthümern die Spitze des Lanzeneisens den Venetianern; von diesen erwarb sie 1239 der hl. Ludwig IX. von Frankreich und brachte sie nach Paris. Hier wurde sie in der heiligen Kapelle zugleich mit der Dornenkrone verwahrt und verehrt; 1796 wurde sie noch in der Nationalbibliothek daselbst gesehen, und ihre Länge ward auf 3 bis 4 Zoll geschätzt (Ch. Rohault de Fleury, Mémoire sur les instruments de la Passion de N. S. J.-C., Paris 1870, 275); allein seitdem ist dieselbe verloren. Der größere Theil der heiligen Lanze war in Constantinopel verblieben. Sultan Bajazet II. schenkte diesen 1492 dem Papste Innocenz VIII., und so kam die heilige Lanze zu den großen Reliquien, welche in Rom in den Loggien der Kuppelpfeiler von St. Peter aufbewahrt werden; ihr zu Ehren ist einer dieser Pfeiler mit der Statue des hl. Longinus geschmückt und Innocenz VIII. auf seinem Grabmonument mit der heiligen Lanze in der Hand dargestellt. Benedict XIV. hat durch Vergleichung der vaticanischen Reliquie mit einer Zeichnung der Pariser Lanzenspitze festgestellt, daß beide Theile einander vollkommen entsprachen (De Canoniz. l. c. cap. 31, n. 13).

Neben dieser heiligen Lanze erscheint auch unter den Heiligthümern des römischen Reiches (reliquiae imperiales, reliquiae regales, lipsana S. Rom. Imp. germ.) eine zweite heilige Lanze. Nach Einigen soll diese die Lanze des Kaisers Constantin sein, welche Kaiser Heinrich I. von Rudolf, König von Burgund, erworben hat, in welche Theile eines der Kreuzigungsnägel eingefügt waren. Nach Anderen ist sie wirklich die Lanze, mit welcher der Herr durchstochen worden ist. Gretser (Syntagma de insignibus Imperii [Anhang zum 1. Bande De S. Cruce], cap. 8) ist der Meinung, es sei ein Theil von dem ächten Leidenswerkzeug in diese Lanze hineinverarbeitet, so daß sie als die heilige Lanze betrachtet werden und neben der römischen Reliquie bestehen könne. Dieselbe wurde Gegenstand eines ausgebildeten liturgischen Cults, nachdem sie mit den Reichsinsignien in Nürnberg 1350 an Kaiser Karl IV. übergeben und von diesem nach Prag überbracht worden war. Auf Bitten des Kaisers gestattete Innocenz VI. am 13. Februar 1353 von Avignon aus, daß „von der Lanze und den Nägeln und unter diesem Titel ein eigenes Fest mit einem besondern Officium jährlich am Freitag nach der Osteroctav in Deutschland und Böhmen gefeiert werde"; zugleich verlieh der Papst Ablässe für den Besuch der Kirche, in welcher jene Reliquien aufbewahrt würden, sowie

für die Theilnahme am Gottesdienſt, der gelegentlich ihrer Vorzeigung in Gegenwart des Kaiſers gefeiert werde. Der Verfaſſer des durch den päpſtlichen Erlaß in Ausſicht genommenen Officiums iſt nicht bekannt. Nachdem Sigismund wegen der huſitiſchen Unruhen die Reichsheiligthümer 1424 wieder nach Nürnberg übertragen hatte, beſtätigte Martin V. am 31. December 1425 ſowohl dieſe Uebertragung, als auch das Feſt und Officium De armis Christi, und beſtimmte, daß die Reliquien in der neuen Hoſpitalkirche zum heiligen Geiſt aufbewahrt und an ihrem Feſte zur Verehrung ausgeſtellt werden ſollen; zugleich gewährte er mehrfache Abläſſe. Die Vorzeigung vollzog ſich fortan in drei Gängen; im dritten derſelben wurde die heilige Lanze gezeigt. Die letzte derartige Feier fand 1524 ſtatt. Das Feſt kam in den betheiligten Diöceſen zu allgemeiner Aufnahme und hat ſich in einzelnen mit einem höhern Feſtrang bis zur Zeit erhalten. Das Officium, deſſen Hymnen den Geſängen des Frohnleichnamsfeſtes nachgebildet und deſſen Lectionen zur zweiten Nocturn dem Ausſchreiben Innocenz' VI. entnommen ſind, wurde von der Ritencongregation am 5. Mai 1736 als approbatum ex Indulto in Germania anerkannt; dasſelbe findet ſich u. A. in den approbirten Officia propria von Köln, München, Münſter u. ſ. f., ſowie im Anhang der Kemptener Ausgabe des Breviarium Romanum von 1872 und in der für das monaſtiſche Chorgebet geltenden Form im Frühlingstheil des Breviarium monasticum von Kempten und Augsburg 1758. Den alten Text der Hymnen ſ. bei Gretser, Syntagma cap. 7; die Erlaſſe Innocenz' VI. und Martins V. ibid. cap. 4. Eine Entſcheidung über die Aechtheit der Lanze iſt mit der Gewährung des Officiums und Feſtes nicht gegeben, da, wie die S. R. C. am 20. September 1806 in einem ähnlichen Falle für die Diöceſe Brixen erklärt hat, ſolche Officien citra approbationem identitatis reliquiae pro gratia geſtattet werden (vgl. Benedict. XIV., De Canoniz. l. c. cap. 25, n. 54. 55). Der Titel des Feſtes lautet in den liturgiſchen Büchern Festum lanceae et clavorum Christi oder Festum armorum Christi, in Urkunden außerdem Festum instrumentorum passionis dominicae, Wehrfeier, Speerfreitag, Nagelfeſt, Heilthumfeſt, Heilthumfahrt.

Ein eigenes Officium SS. Lanceae et Clavorum D. N. J. C. iſt mit ſechs anderen Officien vom Leiden Chriſti und von Leidenswerkzeugen zunächſt der Congregation der Paſſioniſten bewilligt worden. Dieſe für beſtimmte Wochentage der Septuageſimal- und Faſtenzeit indulgirten Votiv-Officien wurden 1831 auf die Stadt Rom ausgedehnt und ſeitdem von der Mehrzahl der Diöceſen recipirt; infolge deſſen werden ſie jetzt regelmäßig im Anhang zu den neueren Ausgaben des römiſchen Breviers abgedruckt. Das Lanzenfeſt iſt auf den Freitag der erſten Faſtenwoche angeſetzt. Dieſes neue Officium hat das alte, für Deutſchland approbirte vielfach verdrängt, aus demſelben aber die Lectionen zur zweiten und dritten Nocturn entnommen. Die Griechen verehren die heilige Lanze zugleich mit den übrigen Leidenswerkzeugen am Charfreitag; im Titel des Synaxars zu dieſem Tage iſt ſie wenigſtens erwähnt (ſ. N. Nilles, Kalendar. manuale utriusque Ecclesiae II, 239).

II. Die heilige Lanze (ἁγία λόγχη) iſt ein zu den liturgiſchen Geräthen der Griechen gehörendes, kleines, lanzettartiges Meſſer mit kreuzförmigem Stiel. Bei der Vorbereitung zur Meßfeier bezeichnet und zertheilt der Prieſter damit die Opferbrode, ſondert das zu conſecrirende Brod aus und zerlegt es in einzelne Partikeln. Die begleitenden Gebete erinnern an das Opferlamm und berichten mit den Worten des hl. Johannes (19, 31), daß einer der Soldaten die Seite des Herrn am Kreuze durchſtochen habe. Die übrigen orientaliſchen Liturgien kennen dieſen Gebrauch nicht; wie derſelbe in der Liturgie des hl. Chryſoſtomus ſich vollzieht, ſ. bei Amberger, Paſtoraltheol. II, 415. [K. Schrod.]

Laodicea (Λαοδίκεια), I. ehemalige Metropole im ſüdlichen Phrygien, führte zum Unterſchiede von der ſyriſchen Stadt Laodicea ad Mare, der piſidiſchen Laodicea Combusta und der phöniciſchen Laodicea Cabiosa oder ad Libanum, welche in den erſten Zeiten gleichfalls Biſchofsſitze waren, den Beinamen ἡ ἐπὶ Λύκῳ oder ἡ πρὸς τῷ Λύκῳ (Strabo p. 578). Dieſe berühmte, große und reiche Handelsſtadt hieß urſprünglich Diospolis, Diocaesarea, Rhoas und Trimetaria und wurde von Antiochus II., dem Beherrſcher des ſeleucidiſch-ſyriſchen Reiches (261 bis 247 v. Chr.), welcher ſie prachtvoll umgebaut, zu Ehren ſeiner Gattin und nachmaligen Mörderin Laodice (Plin. 5, 29) Laodicea genannt. Sie lag zwiſchen Philadelphia, Coloſſä und Hierapolis, nahe der Mündung des Lycus in den Mäander, näherhin auf einem Bergrücken zwiſchen den ſchmalen Thälern der in den Lycus einmündenden Flüßchen Aſopus und Caprus (Plin. l. c.) und wurde wegen ihrer Lage zwiſchen drei in ihren Grenzen ſchwer zu ſcheidenden Landſchaften bald zu Lydien (Steph. Byz. 509), bald zu Carien (Ptol. 5, 2), bald zu Phrygia Pacatiana gerechnet. In der letzten Zeit der römiſchen Republik war ſie eine Stadt zweiten Ranges, neben Apamea die bedeutendſte (celeberrima urbs, Plin.) in Großphrygien, Hauptort eines römiſchen Gerichtsbezirks (Cic. Ad div. 3, 7; 9, 25; 13, 54. 67; Ad Attic. 5, 15. 16. 20; Or. Verr. 1, 30) und unter Conſtantin d. Gr. und ſeinen Nachfolgern Hauptſtadt der Provinz Phrygia Pacatiana. Dieſe Stadt, wie das ganze Gebiet um den Mäander, war oft von Erdbeben heimgeſucht, ſo unter Auguſtus (Strabo l. c.) und unter Nero 62 n. Chr. (Tacit. Annal. 14, 27; Oros. 7, 7). Zur Zeit der Kreuzzüge beſtand Laodicea noch (Guilel. Tyr., Hist. 16, 24), ſpäter aber gerieth es infolge der Eroberung durch die Türken (1255) und noch mehr während der Verheerung durch die Mon-

golen unter Timur (1402) ganz in Verfall (Mannert, Geogr. VI, 3, 132). Trümmer von Tempeln, von zwei Theatern u. ſ. w. der alten Stadt finden ſich heute noch bei dem Hirtendorfe Eski-Hiſſar (Hamilton 468—470).

Bei ihrer großen Bedeutung und wegen einer großen Zahl jüdiſcher Bewohner (Jos. Antiqq. 14, 10, 20) wurde dieſe Stadt bald Anhaltspunkt des Chriſtenthums. Die hier entſtandene blühende Chriſtengemeinde erwähnt der hl. Paulus mehrmals in ſeinen Briefen als Gegenſtand ſeiner beſondern Sorge (Col. 2, 1; 4, 13 ff.), wie er denn auch ein Schreiben (ob identiſch mit dem an die Epheſer, oder ein beſonderes? ſ. darüber d. Art. Paulus) an ſie erließ (Col. 4, 16). Das Evangelium hatte hier mit einem vielgeſtaltigen Cultus zu kämpfen (Mionnet, Descr. des Médailles antiques IV, 312 ss.), beſonders mit dem in den drei Nachbarprovinzen verbreiteten des Jupiter Laodic. (Eckhel, Doctr. monum. III, 160), ſowie mit der Kaiſerverehrung der Λαοδικέων νεωκόρων (Mionnet l. c. 326). Als Gründer der Chriſtengemeinde iſt wohl der hl. Epaphras, wenn nicht der hl. Paulus ſelbſt, anzunehmen (vgl. Col. 4, 12. 13). Der Col. 4, 17 genannte Archippus wird als erſter Biſchof angeſehen (vgl. auch Philem. 2). Ihm folgte Nymphas, dann einer der ſieben angeli der Apocalypſe, deſſen bedauerungswürdige Gleichgültigkeit im Werke des Herrn der hl. Johannes ſcharf rügt (Offenb. 3, 14 ff.). Nachdem Laodicea bürgerliche Hauptſtadt von Phrygia Pacatiana geworden, hat ſie auch den Rang einer kirchlichen Metropole erhalten, welcher 34 oder nach Anderen ſogar 48 Suffraganbisthümer unterſtanden. Biſchof Ariſtonicus unterſchrieb ſich 431 zu Epheſus zum erſten Male als Metropolit. Nach dem Jahre 1450 finden wir keine Metropoliten mehr, obwohl mit der betreffenden Stellung im 13. Jahrhundert die Würde eines Exarchen für Phrygien verbunden worden war. Dagegen verleiht der heilige Stuhl heute noch Laodicea als Titularmetropole. (Vgl. Le Quien, Oriens christ. I, 791—795; Moroni, Dizion. XXXVII, 123 sq.; Gams, Ser. Epp. 445.)

II. Synoden. 1. In den Canonſammlungen des 6., ja ſchon des 5. Jahrhunderts finden wir die Acten einer Synode von Laodicea, und zwar denen der antiocheniſchen vom Jahre 341 nach-, denen der zweiten allgemeinen Synode vom Jahre 381 vorangeſtellt. Wie über Veranlaſſung und Geſchichte dieſer Synode nichts bekannt iſt, ſo iſt man auch über die Zeit, in welcher ſie gehalten wurde, nicht einig. Baronius (IV. App. 916 sq.) und andere ältere Gelehrte nehmen an, ſie ſei noch vor dem Nicänum (um 320) gehalten worden. Allein der disciplinäre Inhalt der Canones ſcheint auf eine Zeit hinzuweiſen, da in der Kirche ſchon länger friedliche Verhältniſſe, eine Art Waffenſtillſtand im dogmatiſchen (arianiſchen) Kampfe jener Zeit eingetreten war, und die Erwähnung der Photinianer (can. 7) nöthigt dazu, die Synode in die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts zu verſetzen. Nach Petrus Marca und van Eſpen (Commentar. in Canon. etc., Col. 1754, 156 sq.) hätte ſie im J. 365 ſtattgefunden; dieß widerlegt aber ſchon Pagi (Crit. in Annal. Baron. ad ann. 314, n. 25). Hefele (Conc.-Geſch. I, 749) meint, es ſei am beſten, mit Remy Ceillier, Tillemont u. A. die Abhaltung dieſer Synode im Allgemeinen zwiſchen 343—381, d. h. zwiſchen dem ſardicenſiſchen und dem zweiten allgemeinen Concil anzuſetzen, und auf Entdeckung eines genauern Datums zu verzichten. Auf derſelben ſollen 32 Biſchöfe zugegen geweſen ſein, und Theodoſius, oder nach Anderen Nummachius, den Vorſitz geführt haben. Die 60 in griechiſcher Sprache abgefaßten Canones, zum Theil eine Wiederholung und kurze Zuſammenfaſſung älterer Canones, behandeln folgende Gegenſtände: Das Bußweſen (1. 2); die Ketzertaufe (Novatianer, Photinianer und Quartodecimaner ſollen nach Abſchwörung der Ketzerei durch Salbung mit Chrisma wieder aufgenommen, Kataphryger aber getauft werden [7. 8]); das Verhalten gegen Ketzer (6. 9. 32—35. 37), Juden und Heiden (29. 37—39); Verbot der Magie und Zauberei (36); gemiſchte Ehen (dieſelben ſind unerlaubt, wenn der häretiſche Theil nicht Chriſt, d. i. Katholik werden will [10. 31]); Verbot, ferner Oberdiaconiſſinnen und Presbytiden anzuſtellen (11); Ordnung des Gottesdienſtes (14—19. 44. 59); Verbot der Agapen (27. 28); das Katechumenat und die Taufe (5. 45 bis 48); die Firmung (48); die 40tägige Faſten (49—52); die Wahl und Weihe der Biſchöfe und Prieſter (Neophyten ſollen nicht Prieſter werden [3], die Biſchöfe ſollen nach dem Urtheil [κρίσει] des Metropoliten und der benachbarten Biſchöfe, nicht durch das Volk gewählt werden [12. 13]); die Sitten der Cleriker und Mönche (Verbot des Wuchers [5], des Beſuchs der Wirthshäuſer und Schauſpiele [24. 54 u. dgl. 30. 55. 58]); die Rangordnung und Pflichten der einzelnen Ordines, Biſchöfe und Prieſter (40—42), Diaconen (20), Subdiaconen (ὑπηρέται, 21. 22. 25. 43), Lectoren und Sänger (ἀναγνῶσται καὶ ψάλται, 23); außer dieſen werden noch (24) ἐπορκισταί, nach der lateiniſchen Ueberſetzung exorcistae, nach den griechiſchen Commentatoren = κατηχηταί (vgl. 26) und θυρωροί, ostiarii, erwähnt; auf dem Lande und in kleinen Städten ſollen nicht Biſchöfe, ſondern περιοδευταί angeſtellt werden, die unter dem Biſchofe ſtehen (57). Bemerkenswerth für die Geſchichte des bibliſchen Canons iſt der letzte (60.) Canon. Im 59. wird befohlen, nur die canoniſchen Schriften des Alten und des Neuen Teſtaments, nicht aber die ἀκανόνιστα βιβλία, namentlich nicht die ἰδιωτικοὶ ψαλμοί, in den Kirchen zu leſen. Der 60. Canon zählt dann die Schriften auf, welche vorgeleſen werden ſollen, und zwar in einer zum Theil ungewöhnlichen Ordnung und ohne die ſog. deuterocanoniſchen Bücher des Alten Teſtaments und die Apocalypſe. Eine

ziemlich große Anzahl dieser Canones ist in Gratians Decret aufgenommen. Sie stehen griechisch und lateinisch bei Hard. I, 777. (Vgl. Beveridge, Pandectae canon. I, 453 sqq.; Herbst, Tübinger theolog. Quartalschr. 1823, 3 ff.; Hefele, Conc.-Gesch. I, 746—777.) — 2. Auf einer Synode vom Jahre 481 ließ Kaiser Zeno die Sache des antiochenischen Patriarchen Stephan, welchen die Anhänger des Petrus Fullo des Nestorianismus beschuldigten, untersuchen (Hefele II, 603 f.). [Neher.]

Lao-tse, gewöhnlicher Name des chinesischen Philosophen Li-po-yang, eines ältern Zeitgenossen Confutse's. Er wurde 604 v. Chr. geboren und bekleidete unter der damals herrschenden Tscheu-Dynastie das Amt eines Staatsarchivars oder Reichsgerichtsschreibers. In dieser Stellung empfing er eines Tages den Besuch seines jüngern Zeitgenossen Kong-tse (Confutse). Derselbe soll, nachdem er ihn verlassen, drei Tage lang nicht gesprochen und auf vieles Fragen die Antwort gegeben haben: „Heute habe ich Lao-tse gesehen und kann ihn nur mit einem Drachen vergleichen", d. h. ich kann seinem Gedankengang nicht folgen. Nicht lange nach dieser Begegnung legte Lao-tse sein Amt nieder und zog sich in die Provinz Honan im Westen des Reiches zurück. Nachdem er daselbst den Grenzwächter in seine Lehren eingeführt, händigte er demselben ein Buch ein, in welchem er das Ergebniß seiner philosophischen Speculation niedergelegt und dem er den Namen Tao-te-king gegeben hatte. Dann überschritt er die Grenze, und von da an gibt es keine Nachrichten mehr über ihn.

Der Tao-te-king, ein dunkles und schwer verständliches Buch, ist nach seiner Bezeichnung die Lehre von der Vernunft und der Tugend, wenn man mit Tao einfach den Begriff der Vernunft verbinden will. Allein Tao hat viele Bedeutungen. Es bezeichnet zunächst den Weg, dann das Verfahren (μέθοδος), dann die Ordnung, die Weltordnung, das Weltprincip. Wegen letzterer Bedeutung hat man unter Tao auch den biblischen Begriff des ewigen Logos finden wollen, so daß die von den englischen Missionaren besorgte chinesische Bibel Joh. 1, 1 hat: Im Anfang war Tao. Hierzu gibt der Inhalt der Schrift, welche in 37 kurzen Abschnitten metaphysischen und theologischen, in 44 weiteren ethischen und politischen Inhaltes ist, gleich zu Anfang eine Veranlassung, indem sie den ewigen Tao von dem Tao, welcher mit dem Denken erreicht und ausgesprochen werden kann, unterscheidet. Das Nichtsein ist seine Wesenheit, das Dasein ist seine Schöpfung. Der Tao ist nach Lao-tse der Stammvater aller Wesen. „Er war früher als der Gott, den die Chinesen anbeten" (n. 4). Nehmen wir mit den meisten Sinologen an, daß dieser „Gott" persönlich gedacht wurde, so enthalten diese Worte eine Absage von dem gewöhnlichen Volksglauben. Lao-tse ist Monist und theilt die Unklarheit seiner Begriffssprache mit den Monisten aller Zeiten und Orte. Man braucht deßwegen nicht, wie einige Forscher thun, seine Speculation auf indische Quellen zurückzuführen. Man glaubt allerdings einen Upanishad-Text vor sich zu haben, wenn man (n. 14) liest: „Wer ihn (Tao) betrachtet, sieht ihn nicht; er ist unwahrnehmbar. Wer ihn hört, vernimmt ihn nicht; er ist den Sinnen unzugänglich. Wer ihn betasten will, berührt ihn nicht; er ist unendlich fein." (n. 21:) „Der Tao ist unendlich. Ueber ihn hinaus ist kein Lichtglanz mehr, unter ihm keine Dunkelheit mehr; vor ihm kann man nicht sein Antlitz schauen, hinter ihm kann man nicht seinen Rücken sehen ... Er ist eine Form ohne Form, ein Bild ohne Bild. Er ist unbestimmt und ungenau, aber in ihm befinden sich die Formen und Wesen. In ihm ist eine unendlich feine Wesenheit, und diese Wesenheit ist Wahrheit. Er ist in sich die Wahrheit. Er sieht aus sich alle Wesen hervorgehen." (n. 25:) „Der Tao geht und kehrt zurück (in den Wesen), ohne seine Ruhe aufzugeben und ohne sich zu verändern." Der Versuch, ein System der Lehrbestimmungen über Tao zu liefern, scheitert an dem Mangel jeglicher Folgerichtigkeit und klaren Gedankenentwicklung. Ausspruch reiht sich an Ausspruch, ohne daß eine Begründung vermittelnd dazwischentritt. Lao-tse gefällt sich im Paradoxen; doch täuscht man sich, wenn man in der Speculation die Bedeutung seines Werkes sucht. Vielmehr gehört der Tao-te-king in die Kategorie jener Schriften, die man später „Utopien" nannte. Man thäte darum besser daran, den Tao-te-king mit den ersten Büchern von Plato's Staat als mit den indischen Brâhmanas und Upanishads zu vergleichen. Lao-tse hält seinem Zeitalter, in welchem die Selbstsucht Alles verdorben hatte, den Naturzustand vor Augen, in welchem Einfachheit herrschte, weil noch der Tao die Regel war, nach der sich Alles richtete. Da gab es keine Verstellung und keinen Betrug, nur Wesen und keinen Schein. Da schätzte man das innere Leben und ging nicht auf in Aeußerlichkeiten. „Drei kostbare Dinge halte ich fest und schätze sie: Mitleid, Sparsamkeit und Demuth. Wenn ich mitleidig bin, kann ich tapfer sein, wenn sparsam, auch freigebig, wenn demüthig, Herr der Menschen. Aber gegenwärtig geben die Menschen das Mitleid auf und bilden nur den Muth aus, verzichten auf Sparsamkeit und streben nur nach Freigebigkeit, meiden den letzten Platz und suchen nur den ersten. Dieß ist ihr Verderben. Das Mitleid trägt den Sieg davon beim Angriff und verleiht Schutz bei der Vertheidigung. Will der Himmel einen Menschen retten, so umgibt er ihn mit Mitleid" (n. 45). Pflicht des Fürsten ist es, das Volk zu jenem Naturzustand zurückzuführen. Alles für das Volk und Alles durch das Volk, soll seine Regierungsmaxime sein. Die Gesetze erhöhen nur die Verwirrung. Sie sind von trügerischem Werthe, wenn Tao verloren ist, und führen die Menschen immer weiter in's sociale Verderben. Lao-tse entwirft das Bild eines Fürsten im Ideale. „Er setzt nichts auf das Spiel bloß der Macht

[illegible] Tao-te-king, [illegible] Tao-tse, [illegible] Tao-te-king [illegible] Tao-tse [illegible] Tao-te-king [illegible] Tao-tse [illegible] Tao-te-king [illegible] Tao-tse

legung, allzu großer Aufhäufung eines oft gar zu entfernt liegenden fremdartigen Materials, ermüdender Weitschweifigkeit verhältnißmäßig weniger fühlbar. Die in sämmtlichen Commentarien bekundete Kenntniß der orientalischen Sprachen ist eine nur mäßige; in den neutestamentlichen Auslegungen machte der Verfasser selbstredend von den orientalischen Uebersetzungen nur selten Gebrauch: utar sed sobrie et cum grano salis, non enim istam habent auctoritatem et fidem, quam obtinent Evangelia graeca et latina, illa tamen confirmant et subinde illustrant. In der Dedication der Auslegung der paulinischen Briefe an den Erzbischof von Mecheln erklärte er sich hierüber, wie über sein exegetisches Verfahren überhaupt, noch bestimmter dahin: Scopus fuit, solide, breviter, methodice et clare tradere sensum maxime genuinum et litteralem harum Epistolarum, uti et reliquae deinceps S. Scripturae: ideoque ex textu graeco, hebraeo et syro atque ex Patribus et Doctoribus ea profero, quae sensum hunc genuinum vel demonstrant vel illustrant. Dem erstern Theile dieser Verheißungen hat der Verfasser aber nur sehr mangelhaft entsprochen. (Vgl. Richard Simon, Hist. critique des principaux commentateurs du N. T., chap. 44, p. 655—664.) [Alzog.]

2. Johannes a Lapide, s. Heynlin v. Stein.

Lappen (Sabme, Sabmeladdjak), ein wenig zahlreicher, finnisch-ugrischer Volksstamm im äußersten Norden von Norwegen (jetzt gegen 15 700 „Finnen" nebst 2900 Mischlingen) und Schweden (6500 Seelen) und in dem angrenzenden nordwestlichsten Theile Rußlands (nicht 2000 Seelen), wurden erst sehr spät für das Christenthum gewonnen. In einer vermuthlich von Theodorich im 13. Jahrhundert verfaßten Historia de regibus vetustis norvagicis, in den Monumenta historica Norvegiae von Storm, Christiania 1880, herausgegeben, heißt es von der norwegischen Finnmark: quas nunc partes, Deo gratias, gentes colunt christianae. Bestimmteres wird erst von König Hakon V. Gamla berichtet. Vor seiner Zeit gab es noch keine Kirche nördlich vom Malanger Fjord, der Südgrenze der Finnmark. Hakon nahm sich infolge päpstlicher Aufforderung der heidnischen „Sambiten" an, ließ gegen 1250 auf Trums (Tromsö) „in der Nähe der Heiden" eine Liebfrauenkirche bauen und gewann die Umwohner für das Christenthum. König Hakon VII. Magnussön (1299—1319) verordnete mit Rücksicht auf die große Armut der Finnen, daß sie die zehn ersten Jahre nach Annahme des Christenthums nur ein Drittel der Strafgelder bezahlen sollten, denen sie etwa nach kirchlichem oder weltlichem Recht verfallen könnten. In der schwedischen Lappenmark wurden ähnliche Vorrechte allen, welche den christlichen Glauben annähmen, von König Magnus Erikson 1340 und dessen Sohn Erik Magnusson 1358 bewilligt. Etwas später begegnet uns in vier noch erhaltenen Schriftstücken, von denen aber nur eines ein genaues Datum zeigt, die etwas räthselhafte Erscheinung einer lappischen Frau Margaretha, welche nicht nur bei den geistlichen und weltlichen Großen Skandinaviens, sondern auch bei Hofe selbst für die Christianisirung ihrer Landsleute unermüdlich wirkt. Da sie Gesichte und Offenbarungen gehabt haben will, wünschen Domdechant und Capitel von Upsala in dem muthmaßlich ältesten der vier Schreiben, daß diese Wundererscheinungen von den ungenannten, in geistlichen Dingen besser erfahrenen Adressaten auf ihren Ursprung geprüft werden. Auf Betreiben der begnadigten Lappländerin erlassen Königin Margaretha und der Erzbischof-Primas Magnus von Lund am 6. August 1389 von Malmö aus ein gemeinschaftliches Schreiben universo populo Lapenorum et specialiter corone regni Svecie subjecto: da dieses Volk, wie sie von der Ueberbringerin vernommen, bis dahin in Irrthum und Unglauben verharrt sei und die Annahme des katholischen Glaubens mit Gefährdung seines Heiles hinausgeschoben habe, erhält es kurze Belehrung über die wichtigsten Glaubenswahrheiten, und es werden Erzbischof Heinrich von Upsala und ein nicht näher charakterisirter Philipp Karlson beauftragt, mit selbstlosem Eifer das Bekehrungsgeschäft unter demselben, wenn möglich, zu glücklichem Ende zu führen. Ein Stockholmer Franciscaner, Bruder Philipp Petri, empfiehlt in dem muthmaßlich dritten Schreiben Margaretha, die auf langen Wanderungen und unter vielen Widerwärtigkeiten schon lange für die Bekehrung der Heiden, besonders der Lappen wirke, dem ungenannten Adressaten; er möge sie geneigt anhören, da Gott sich ihrer vielleicht als Werkzeug bedienen wolle, um die Pflichtvergessenen aufzurütteln; eventuell solle er den Erzbischof durch sie zu einer Firm- und Visitationsreise in den christlichen Grenzgebieten der Lappenmark auffordern lassen; seien die Christen dort erst einmal durch einen tauglichen Prediger gehörig unterrichtet und bekehrt, so würden die Heiden sich nach und nach zur Taufe melden. Das letzte Schriftstück endlich ist ein Schreiben des Abtes Stein vom Kloster Munkeliv in Bergen an den Erzbischof von Upsala. Gerührt durch Margaretha's unermüdliche Anstrengungen, ihre Gebete, Seufzer, Fasten und Wallfahrten, beschwört der fromme Abt den Erzbischof als Metropoliten des größten Theils von Lappland, im Vereine mit den Großen des Reiches die glaubenseifrige Frau zu unterstützen, ut gens Lapponica, pagana adhuc sorde tabescens, possit ad fidem catholicam converti. Haben Margaretha's Bemühungen unmittelbaren Erfolg gehabt? Wir wissen es nicht. Jedenfalls aber war das Interesse für Lappland geweckt, und der Unionskönig Erik von Pommern empfahl 1419 dem Domcapitel von Upsala einen Herrn Thorsten, „der großes Verlangen hege, alle wilden Lappen als Christen im Glauben an Gott befestigt zu sehen", damit er Vollmacht und Erlaubniß erhalte, im ganzen Lande zu predigen,

erfreulicher, als nach Tromholt die meisten Lappen lappisch lesen können. (Hiernach ist zu berichtigen, was Daniel, Handbuch der Geographie II, 814 über Herausgabe katholischer Bücher in lappischer Sprache sagt. Vgl. auch A. Baumgartner S. J., Durch Skandinavien nach St. Petersburg, Freiburg 1890, 277 ff.) [Perger S. J.]

Lapsi, s. Abgefallene.

La Roche, Alain de, s. Alanus de Rupe.

La Rue, de, Name mehrerer französischen Ordensmänner. 1. Charles, S. J., war 1643 zu Paris geboren und starb daselbst 1725. Er trat 1659 frühzeitig in die Gesellschaft Jesu ein, ward bald als Lehrer der Humaniora verwendet und gab als solcher 1667 ein lateinisches Gedicht über Ludwigs XIV. Eroberungen heraus, das viel bewundert ward, von Corneille in's Französische übersetzt wurde und ihm die Gunst Ludwigs für immer gewann. Sein Wunsch, nach Canada in die Missionen zu reisen, ward von den Ordensoberen nicht erfüllt, weil er ein ausgesprochenes Talent für die Pflege der schönen Wissenschaften besaß. Vielmehr ward er zum Professor der Rhetorik am Collège de Louis-le-Grand ernannt und bekleidete dieses Amt lange Jahre bis zu seinem Tode. Dazwischen erhielt er mancherlei Aufträge, in den französischen Provinzen Missionen abzuhalten; so predigte er auch längere Zeit nicht ohne Erfolg unter den Camisarden in den Cevennen. Zu Paris gewann er großen Ruf durch seine Predigten, in denen er freilich dem verderbten Geschmack seiner Zeit gar zu sehr entgegenkam. Eine Anzahl seiner Kanzelvorträge wurde gedruckt unter dem Titel Sermons du P. de la Rue, 4 vols., Paris 1719, seitdem oft wiederholt, zuletzt noch in Migne's Collection des auteurs sacrés; Panégyriques des Saints, 2 vols., Paris 1740. Noch thätiger aber war de la Rue als humanistischer Schriftsteller. Man hat von ihm Idyllia, welche zuerst Rouen 1669 erschienen und später in eine erweiterte Sammlung mit dem Titel Carminum libri IV (ed. VI. 1754 zu Paris) übergingen. Hierin befinden sich auch Tragödien, von denen Sylle lange als Werk Corneille's angesehen wurde. Außerdem veröffentlichte de la Rue auch P. Vergilii Maronis Opera cum interpretatione et notis ad usum Delphini, Paris. 1675, eine Ausgabe, welche ebenfalls sehr oft wiederholt worden ist; ferner eine Ausgabe des Horaz mit Noten, lateinische Reden u. A. (Vgl. Nouv. Biogr. génér. XXIX, 700.)

2. Charles, O. S. B., gelehrter Mauriner, war am 12. Juli 1684 zu Corbie in der Picardie geboren, trat in den Benedictinerorden und legte am 21. November 1703 die feierlichen Gelübde in der Abtei St. Faron zu Meaux ab. Wegen seiner Kenntniß des Griechischen und Hebräischen begehrte ihn der gelehrte Montfaucon nach Paris als Gehilfen bei seinen literarischen Arbeiten und übertrug ihm später die Herstellung einer kritischen Ausgabe von Origenes' Werken, außer den Hexapla, die Montfaucon selbst bearbeitete. Dieß Werk erschien von 1733—1759 in vier Foliobänden zu Paris unter dem Titel Origenis Opera omnia ex variis Editt. et Codd. recensita, latine versa atque annotationibus illustrata, cum vita auctoris et multis dissertationibus. Die beiden ersten Bände konnte der gelehrte Herausgeber noch selbst veröffentlichen; über der Drucklegung des dritten starb er am 5. October 1739 infolge eines Schlagflusses.

3. Vincent, Neffe des Vorigen, war 1707 ebenfalls zu Corbie geboren und trat wie sein Oheim in die Congregation des hl. Maurus ein. Nach Paris berufen, beförderte er 1749 den dritten Band von Sabatier's Itala-Ausgabe zum Druck und vollendete dann die von seinem Oheim begonnene Ausgabe von Origenes' Werken 1759 durch Herausgabe des vierten Bandes, dem er einen Lebensabriß des ursprünglichen Herausgebers beifügte. Er starb 29. März 1762. [Kaulen.]

Larvae, Masken, s. Feste, n. II, 5.

La Salette, Marienwallfahrt in der südlichen Dauphiné (Diöcese Grenoble und Departement Isère), dankt seine Berühmtheit einer am 19. September 1846 erfolgten Erscheinung der allerseligsten Jungfrau vor zwei Hirtenkindern. Es war an einem Samstage, dem Vorabende des Festes der sieben Schmerzen Mariä, als der elfjährige Maximin Giraud und die fünfzehnjährige Melanie Matthieu, beide aus dem nahegelegenen Marktflecken Corps gebürtig, auf der Hochebene des Berges La Salette die Kühe zweier Pächter weideten. Gegen Mittag trieben sie ihr Vieh in der baumlosen, aber mit reichem Graswuchse geschmückten Gegend sous les Baisses an das Bächlein La Sézia zur Tränke und legten sich dann in der Nähe zur Ruhe an einem Platze nieder, wo bisweilen eine Quelle sprudelte, die jetzt versiegt war. Als die Kinder erwachten, eilten sie ihrer Heerde nach. Kaum aber hatten sie den Bach überschritten, als zuerst Melanie, dann auch Maximin an dem eben verlassenen Ruheplatze ein Licht glänzender als die Sonne erblickten. Es theilte sich die Helle, und in ihr erschien „eine schöne Dame"; sie saß auf einem Felsstück, ihre Füße standen im trockenen Bette der Quelle, ihre Hände stützten das in tiefer Trauer niedergebeugte Haupt. Ihr Kleid war weiß und mit Perlen bestreut; auf dem Haupte hatte sie eine Krone von Rosen; auch das Schultertuch war mit Rosen eingefaßt; um den Hals hing an einer kleinen Kette das Bild des Gekreuzigten und Hammer und Zange, das Ganze von einer größern Kette umgeben; ihre Schuhe waren glänzend und mit Rosen besäet. Da die Kinder sich fürchteten, erhob sich die Gestalt, legte die Hände kreuzweise über die Brust und rief sie zu sich; denn sie sei gekommen, ihnen Wichtiges mitzutheilen. Die Kinder traten in den äußern Lichtkreis und empfingen von der Dame, aus deren Augen fortwährend Thränen herabfielen, zweimal den Auftrag, dem Volke zu verkünden, daß ihm schwere

Strafgerichte bevorständen, wenn es nicht Buße thun wolle. Insbesondere habe die Entheiligung des Sonntags durch knechtliche Arbeit, die Versäumniß des Gottesdienstes, der Spott über die Religion, die Verachtung des Fastengebotes und das Fluchen den Zorn ihres Sohnes hervorgerufen; nur ihr Flehen habe bis jetzt noch die strafende Hand zurückgehalten. Schon im verflossenen Jahre sei die Kartoffelernte um dieser Sünden willen schlecht gewesen; die Leute hätten aber daraus Anlaß zu neuen Gotteslästerungen genommen; so werde es denn in diesem Jahre zu Weihnachten keine Kartoffeln mehr geben; die neue Getreidesaat werde theils von Thieren gefressen werden, theils beim Dreschen in Staub zerfallen, die Nüsse würden mißrathen und die Trauben verfaulen; die kleinen Kinder würden auf den Armen ihrer Pfleger unter Krämpfen sterben, und dann werde große Hungersnoth entstehen; sobald aber die Leute sich bekehrten, würden die Steine sich in Kornhaufen verwandeln und die Kartoffeln von selbst wachsen. Endlich theilte sie jedem der Kinder ein besonderes Geheimniß mit, jedoch so, daß das eine zwar die Bewegung ihrer Lippen sah, aber nichts vom Geheimniß des andern verstehen konnte, und ermahnte dann beide zu öfterem Gebete. Jetzt schwebte die Erscheinung über die Spitzen des Grases hin und wurde allmälig unsichtbar. Die Kinder trieben ihre Kühe abwärts in das Dorf La Salette und erzählten überall, was sie gesehen und gehört hatten. Der alte Pfarrer des Ortes, der beide abgesondert vernahm, fand die Aussagen glaubwürdig. Anders verhielt sich der Maire; er behandelte die Kinder als Lügner, welche den Zorn Gottes auf sich herabzögen; da sie aber stets sagten, daß sie das Gebot der „Dame" zu erfüllen hätten, bot er ihnen Geld, wenn sie nur schweigen wollten, und drohte endlich mit Gefängniß. Aber alle seine Versuche blieben unwirksam. Dazu kam als Thatsache, daß am Orte der Erscheinung, wo sonst nur beim Schmelzen des Schnees oder nach starkem Regen Wasser floß, von jetzt an eine starke, ununterbrochen fließende Quelle zu Tage trat. Das Volk hielt an der Wahrheit der Erscheinung fest, und als es nun schon zu Weihnachten in der ganzen Umgegend keine genießbaren Kartoffeln mehr gab, als gegen alles Erwarten die Trauben verdarben, und die Nüsse, die einen Haupthandelszweig der Bevölkerung ausmachen, mißriethen, als endlich eine große Sterblichkeit unter den kleinen Kindern eintrat: da wurde das Volk vom Bußgeiste ergriffen, man hörte kein Fluchwort mehr, der Sonntag wurde geheiligt, die Fasttage beobachtet, und es erwachte eine große Andacht zur allerseligsten Jungfrau.

Die geistlichen wie die weltlichen Obrigkeiten leiteten umfangreiche Untersuchungen ein. Am Tage nach der Erscheinung wurden die Kinder von einander getrennt: Maximin kam in die Schule der Vorsehungsschwestern zu Corps; Melanie blieb bis Ende December im Dienste zu La Salette. Man suchte in langen Verhören die Kinder mit einander in Widerspruch zu bringen oder durch Einwürfe zu verwirren; man wandte Versprechen und Drohungen an — nie sind beide in der Beschreibung der Thatsachen von einander abgewichen. Ihre Erzählung war stets einfach und unbefangen und stand bei ihren schnellen, treffenden und entschiedenen Antworten auf schwierige Fragen in seltsamem Gegensatz zu der angebornen Derbheit und religiösen Unwissenheit der Kinder. Maximin hatte bis dahin nur das Vater Unser gelernt; Melanie war so unwissend, daß sie erst in ihrem siebzehnten Jahre mühsam zur ersten heiligen Communion vorbereitet werden konnte. Der Erzbischof Philibert von Grenoble, in dessen Diöcese La Salette liegt, ging mit größter Vorsicht zu Werke, und verbot noch am 9. October 1846 allen Pfarrern, über die Ereignisse auf der Kanzel zu sprechen. Nachdem aber immer mehr Pilger, auch Priester und Bischöfe La Salette besuchten und Gerüchte von wunderbaren Heilungen an der Quelle sich verbreiteten, setzte er zwei von einander unabhängige Commissionen ein, welchen er alle gesammelten Berichte, Briefe und Actenstücke in dieser Sache überwies. Beide Commissionen arbeiteten getrennt, stimmten aber darin überein, daß man zwar augenblicklich weder für noch gegen das Ereigniß einen Spruch erlassen könne, daß man aber die Andacht des Volkes nicht hindern dürfe und alle kommenden Vorgänge fleißig beobachten müsse. Der Erzbischof bestellte auf dieses hin den Canonicus Rousselot und den Seminardirector Orcel zu erzbischöflichen Commissaren in dieser Sache. Am ersten Jahrestag der Erscheinung (19. September 1847) hatten 60 000 Pilger La Salette besucht, und der Ruf von zahlreichen Bekehrungen und Krankenheilungen an der Quelle war überall hingedrungen. Die beiden Commissare bereisten jetzt sieben Diöcesen des südlichen Frankreichs und vernahmen an Ort und Stelle die Zeugen über die verschiedenen Vorgänge. Nachdem ihre Berichte in einer größern Commission unter dem Vorsitze des Erzbischofs geprüft worden waren, erklärte endlich Erzbischof Philibert am 19. September 1851, daß die Erscheinung in La Salette alle Merkmale der Wahrheit an sich trage und die Gläubigen an sie glauben dürften. Als dieser Entscheid noch der Ritencongregation in Rom vorlag, wünschte Papst Pius IX. auch die Geheimnisse zu erfahren, welche den Kindern für ihre Person mitgetheilt waren und deren Offenbarung sie bisher beharrlich verweigert hatten. Die Kinder gehorchten sogleich; ihre Briefe, gesiegelt vor mehreren Zeugen, wurden dem Papste am 18. Juli überreicht. Beim Briefe Maximins sprach Pius: „Hier herrscht die Einfalt und die Aufrichtigkeit eines Kindes"; beim Brief Melaniens sagte er in großer Bewegung: „Das sind Geißeln für Frankreich, aber es ist nicht allein schuldig; auch andere Länder verdienen die nämliche Züchtigung. Von offener Gottlosigkeit habe ich weniger zu fürchten als von Gleichgültigkeit und Menschenfurcht." Pius sandte

den Kindern seinen Segen, verlieh der Wallfahrtsstätte verschiedene Ablässe und gestattete die Jahresfeier der Erscheinung für alle Kirchen der Diöcese Grenoble. Der Erzbischof forderte jetzt die Gläubigen auf, an Stelle der kleinen, über dem Orte der Erscheinung errichteten Kapelle einen würdigen Tempel zu Ehren der allerseligsten Jungfrau zu erbauen. Die Opfergaben übertrafen alle Erwartung. Am 25. Mai 1852 wurde der Grundstein zu einem großen Dome im romanischen Stile gelegt; die feierliche Consecration vollzog am 20. August 1879 Erzbischof Paulinier von Besançon. Zur Besorgung der Wallfahrt wurde eine Congregation von Missionspriestern und zur Pflege der Pilger die Congregation der Schwestern U. L. Frau von La Salette gestiftet. Zu beiden Seiten der Kirche erheben sich die Pilgerhäuser, rechts für die Männer, links für die Frauen. Ein kleines Sanctuarium steht auf der Stelle, wo Maria vor den Kindern verschwand; über der Quelle steht eine offene, mit Marmor überdachte Kapelle. (Vgl. Rousselot, La vérité sur l'Évènement de la Salette, Grenoble 1848, deutsch von M. del Monte, Coblenz 1849; Villecourt, Nouveau récit de l'apparition de la Ste. Vierge sur la montagne des Alpes, Louvain 1848; Doyen, La Salette vengée ou Réponse aux attaques les plus récentes contre l'apparition sur la montagne de la Salette, Namur et Paris 1857; E. de Toytot, Voyage de Grenoble à la Salette, Grenoble 1863.) [Hense.]

La Salle, s. Schulbrüder.

Las Casas, Bartholomäus de, O. Pr., Bischof von Chiapa, wurde 1474 in Sevilla geboren. Er entstammte einer ursprünglich französischen Familie (Casaus), welche sich unter Ferdinand dem Heiligen 1274 in Sevilla niedergelassen hatte. Das Hauptverdienst dieses großen, so verschieden beurtheilten Mannes ist sein entschiedenes Auftreten zu Gunsten der Indianer, welche von den spanischen Colonisten Amerika's allen Verboten der Kirche und der katholischen Könige zuwider hart bedrückt wurden. Nach vollendeten Studien in Sevilla und Salamanca trat Casas als Begleiter des Gouverneurs von Hispaniola, Nic. de Ovanda, 1502 seine Reise in die neue Welt an. Im J. 1510 empfing er die Priesterweihe und wurde als Pfarrer auf der Insel Cuba angestellt. Gerührt von dem Elende der Indianer, deren überaus traurige Lage er aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte, trat er als deren Sachwalter auf, indem er zuerst die Ländereien und die Bewohner derselben, welche ihm die Regierung geschenkt hatte, dem Statthalter Diego Velasquez zurückgab und hierauf in Predigten und Schriften die Sache der unglücklichen Eingeborenen verfocht. Sein zu stürmisches Auftreten und seine etwas zu grellen Schilderungen riefen großen Widerspruch hervor. Casas ließ sich aber nicht beirren, sondern griff mit aller Energie die sogen. repartimientos (Vertheilungen) an, welche eine Haupturſache der beklagenswerthen Erscheinung waren. Die Regierung pflegte nämlich vornehmen Spaniern Ländereien und deren Bewohner „anzuvertrauen" (encomiendas); letztere mußten auf den Gütern (haciendas) und in den Bergwerken Frohndienste (mita) leisten, wogegen die neuen Gebieter für den Unterhalt und den religiösen Unterricht der ihnen „Anvertrauten" sorgen sollten. Leider vernachlässigten die Herren aber ihre Pflichten und nutzten die Indianer nur zu ihrer Bereicherung aus. Auch einzelne Statthalter bewiesen gegen die Eingeborenen solche Habsucht und Grausamkeit, daß ganze Länderstriche fast entvölkert wurden. Tief betrübt über solche Zustände, schiffte sich Casas nach Spanien ein, um dem König selbst Bericht zu erstatten. Gegen Ende 1515 kam er in Sevilla an und wurde von Ferdinand dem Katholischen freundlich empfangen. Auch der Staatssecretär Conchillos kam ihm wohlwollend entgegen. Bischof Fonseca von Burgos dagegen, der Präsident „des Rathes von Indien" (Ministerium für Amerika), wies ihn mit seinen Anträgen ab. Ferdinand starb 23. Januar 1516; aber der große Cardinal Ximenes ging als Reichsverweser auf die Pläne Casas' ein und beauftragte ihn, in Gemeinschaft mit dem geheimen Rathe Palacios Rubios einen Plan über die Regierung Amerika's auszuarbeiten, in welchem die „persönliche Freiheit und menschenwürdige Behandlung der Indianer vereinigt werden sollten mit den vernünftigen und berechtigten Interessen der Colonisten". Binnen kurzer Zeit entledigten sich die Genannten ihrer Aufgabe, worauf drei Hieronymitenmönche nebst dem Juristen Alonso Zuazo als Commissare ernannt wurden, um die Sachlage an Ort und Stelle zu untersuchen und die ihnen nothwendig erscheinenden Maßregeln zu treffen. Nach dieser Instruction handelten dieselben auch, als sie 1517 in San Domingo angekommen waren. Sie hoben die Repartimientos von Mitgliedern der Regierungsbehörden und solchen, welche ihren Aufenthalt nicht auf amerikanischem Boden hatten, sogleich auf, und verfügten gegen diejenigen, welche sich Mißhandlungen der Indianer hatten zu Schulden kommen lassen, strenge Strafen. Eine Abschaffung aller Repartimientos dagegen hielten sie mit Recht im Augenblicke für unausführbar und unräthlich. Mit dieser durch die Klugheit gebotenen Maßregel war aber der stürmische Casas nicht einverstanden. Er entzweite sich mit den Hieronymiten, die er in seinem Unmuthe heftig angriff und sogar der Mitschuld an den Mißhandlungen der Indianer bezichtigte, und ging schon im Mai desselben Jahres 1517 wieder unter Segel, um auf's Neue in Spanien seine Sache zu verfechten. Kaiser Karl V., welcher Ferdinand als König gefolgt war, schenkte seinen Vorschlägen geneigtes Gehör. Diese gingen dahin, freie spanische Bauern als Colonisten nach Amerika zu senden und die freie Einfuhr von Negern zu erlauben, weil dieselben sich für die Arbeiten in den Zuckerrohrpflanzungen und den Bergwerken besser eigneten als die schwäch-

lichen Indianer. Bekanntlich hat der letztere Vorschlag, den Casas schon in seiner Denkschrift an Cardinal Ximenes gemacht hatte, ihm den Vorwurf zugezogen, Urheber des Negersklavenhandels zu sein. Allein derselbe ist unbegründet, denn die Einfuhr von Negersklaven in Amerika hatte schon früher stattgefunden. Las Casas gestand übrigens später seinen aus Fürsorge für die Indianer gemachten Fehler ein, bekannte sich selbst als „schuldig aus Fahrlässigkeit" und erklärte, daß die Sklaverei der Neger ebenso ungerecht sei wie die der Indianer. Die wohlmeinende Absicht, welche Casas bei seinem Vorschlage hatte, wurde außerdem durch die Männer, denen die Negereinfuhr in Amerika übertragen ward, ganz vereitelt. Auch sein Project einer Colonisation stieß auf große Schwierigkeiten. Der Rath von Indien, insbesondere Bischof Fonseca, bezeichnete denselben als abenteuerlich und unausführbar. Allein Las Casas siegte über diese Widersprüche. Karl V. genehmigte seinen Vorschlag, und am 19. Mai 1520 unterzeichnete der Kaiser das betreffende Document. Wenige Tage später schiffte sich Las Casas mit 200 Colonisten ein. Sein Ziel war die Perlenküste in der Provinz Cumaná, wo ihm Karl V. große Länderstrecken für seine Colonisten überlassen hatte. Seine sanguinischen Hoffnungen verwirklichten sich leider nicht. Die Ermordung spanischer Missionare durch die Eingeborenen veranlaßten die Regierung von San Domingo, fünf Kriegsschiffe unter dem Befehl des Gonzalo de Ocampo nach der Perlenküste abzuordnen, mit dem Auftrage, das Land zu verwüsten und dessen Bewohner zu Sklaven zu machen. Vergebens bemühte sich Casas, welcher die Nachricht hiervon in Puerto Rico erhielt, die Expedition zu verhindern. Seine Vorstellungen fanden in San Domingo, wohin er sich sogleich begab, kein Gehör; Ocampo erfüllte seinen Auftrag. Das Land wurde in eine Einöde verwandelt, und die Eingeborenen entflohen. Der Anblick dieser Verwüstung raubte den mit Casas 1521 nach Cumaná gekommenen Colonisten den Muth; die meisten kehrten mit Ocampo nach San Domingo zurück, und nur wenige hielten bei ihm aus. Die Schwierigkeiten, welche ihm diese Verhältnisse bereiteten, und besonders die Hindernisse, welche ihm die Spanier von Cubagua entgegensetzten, brachten Las Casas zu dem Entschluß, in San Domingo Abhilfe zu suchen, nöthigenfalls sich an Kaiser Karl V. zu wenden. Als Stellvertreter ließ er Francisco de Soto zurück. Kaum war Las Casas abgereist, als die Wilden in großer Anzahl über die Spanier herfielen, sie niedermetzelten oder verjagten. Das Unternehmen, dem er sein Leben und sein ganzes Vermögen zum Opfer gebracht hatte, war vernichtet. Tief erschüttert nahm Casas 1523 zu San Domingo den Habit des heiligen Dominicus. Mit großem Eifer widmete er sich nun als Missionar der Bekehrung der unglücklichen Indianer. Er eröffnete seine Missionen in Nicaragua, durchzog unter unsäglichen Entbehrungen und Beschwerden Peru und Mexico, fand aber auch jetzt wegen seiner Fürsorge für die Indianer vielfachen Widerspruch und Anfeindung von Seiten der Statthalter. Im J. 1537 übernahm Casas die Missionen bei den wilden Bewohnern von Tuzulutlan, welche ihre Unabhängigkeit von Spanien behauptet hatten, aber nur unter der Bedingung, daß während der nächsten fünf Jahre kein Spanier ohne seine Einwilligung das Land betreten dürfe. Die Mission hatte einen guten Fortgang. Aus dem „Kriegsland" ward ein Friedensland (Vera paz). Auf den Wunsch des Bischofs von Guatemala reiste Casas 1539 wieder nach Spanien, um Missionare für die neue Welt zu gewinnen. Als er die Rückreise nach Amerika antreten wollte, erhielt er von Cardinal Loaysa, dem Präsidenten des Rathes von Indien, den Auftrag, an der Redaction der „neuen Gesetze" für Amerika mitzuwirken. Mit Freuden unterzog sich Casas diesem Geschäfte und trat natürlich nachdrücklichst für die Freiheit der Indianer ein. Um seine Anträge noch kräftiger zu unterstützen, veröffentlichte er damals seine Schrift Brevisima relacion de la destruccion de las Indias, worin er in sehr düstern Farben die Zustände in der neuen Welt, vorzüglich die grausame und unwürdige Behandlung der Indianer durch die spanischen Colonisten schilderte. Diese Schrift erregte großes Aufsehen und zog ihm viele Vorwürfe zu. Casas ließ sich nicht einschüchtern und fand Schutz bei Karl V., welcher die „neuen Gesetze" am 20. November 1542 in Barcelona genehmigte. Die Indianer wurden für freie Unterthanen der spanischen Krone erklärt. Casas war glücklich über dieses Resultat seiner Bemühungen. In Anerkennung seiner Verdienste trug ihm der Kaiser das reiche Bisthum Cuzco in Peru an. Casas lehnte die ihm zugedachte Würde ab, ließ sich aber bewegen, das arme Bisthum Chiapa in Mexico anzunehmen. Am Passionssonntage 1543 empfing er im Dome von Sevilla die bischöfliche Weihe und reiste nun in Begleitung mehrerer Missionare an den Ort seiner Bestimmung, in der frohen Hoffnung, daß die „neuen Gesetze" dem beklagenswerthen Zustande der Indianer ein Ende machen würden. Aber schon in San Domingo wurde er enttäuscht. Noch größern Widerspruch fand er in seiner Diöcese. Als er endlich den Beichtvätern verbot, die Spanier, welche ihren eingeborenen Sklaven die Freiheit nicht geben wollten, zu absolviren, erhob sich ein wahrer Sturm gegen ihn. In seiner bischöflichen Residenz entstand ein Aufruhr; auch das Domcapitel trat gegen ihn auf. Als Ruhestörer verklagt, durchschiffte Casas noch einmal den Ocean, um in Spanien seine Vertheidigung zu führen. Kaiser Karl V. und der Rath von Indien sprachen ihn von jeder Schuld frei. Da ihm aber sein vorgerücktes Alter (77 Jahre) die Rückreise in seine Diöcese und die Uebernahme neuer Kämpfe unmöglich machte, legte er 1551 seine Würde nieder und verblieb in Valladolid. Auch jetzt arbeitete er unabläßig für das Wohl der Indianer und begab

sich in deren Interesse 1556 auch zu König Philipp II. Casas starb im Atocha-Kloster zu Madrid, 92 Jahre alt, am 31. Juli 1566. Zu seinen Gegnern gehörte auch der spanische Schriftsteller Sepulveda, welcher die Sklaverei der Indianer zu vertheidigen suchte. Gegen ihn nahm Casas dieselben in einer besondern Schrift in Schutz. Außer der bereits angeführten Brevisima relacion verfaßte er noch andere, z. B. eine allgemeine Geschichte Amerika's von 1492—1520 (Ausgabe als Historia de las Indias, ahora per primera vez dada á luz por el Marqués de la Fuensanta del Valle y Don José Sancho, 5 vols., Madrid 1875), verschiedene Denkschriften, moralische und juristische Abhandlungen u. s. w. Wenn Casas auch in seinem Auftreten häufig die Regeln der Klugheit zu sehr außer Acht ließ und sein Ziel ohne jede Berücksichtigung der bestehenden Verhältnisse verfolgte, ja selbst in einzelnen Fällen zu schroff auftrat, so gereicht es ihm doch zum großen Verdienst, Gut und Blut für den erhabenen Zweck, den er verfolgte, eingesetzt und für sich selbst nichts gesucht zu haben. (Vgl. Carlos Gutierrez, Fray B. de las Casas, sus tiempos y su apostolado, Madr. 1878; Baumstark, B. de las Casas, Bischof von Chiapa, Freib. i. B. 1879; Fabie, Vida y escritos del P. Fray Bart. de las Casas, 2 vols., Madr. 1880.) [Brück.]

Lasius, Christoph, einer der bedeutendsten synergistisch-melanchthonischen Prediger und Gegner der Flacianer, geboren zu Straßburg, stand schon 1531 bei Melanchthon in Gunst und wurde von diesem angelegentlich an Butzer empfohlen. Im J. 1537 wurde er Rector in Görlitz und 1543 Pfarrer zu Greußen im Schwarzburgischen. Abgesetzt 1545, wurde er Pfarrer in Spandau, mußte aber auch von hier weichen und erhielt nun die Superintendentur zu Lauingen, ward aber dort gleichfalls von der Absetzung betroffen. Nach längerem Aufenthalt zu Augsburg bekleidete er die Stelle eines Superintendenten zu Cottbus, hatte auch hier keine Ruhe und starb in Senftenberg 1572. Seine Predigten und Schriften gegen die Flacianer waren die Ursache seiner vielfachen Verfolgungen und Vertreibungen. In seinen Schriften verbreitet er sich ausführlich über den unsäglichen Schaden, welchen die von so vielen Kanzeln und in zahlreichen Büchern gepredigte Lehre von der Passivität des Menschen bei der Bekehrung unter dem Volke anrichte. So wird in seiner Schrift „Fundament wahrer Bekehrung wider die flacianische Klotzbuße, Frankf. a. d. Oder 1568", diese Lehre eine flacianische Sammetbuße, ein süßmündiger Bubentrost, weit über allen vorigen papistischen Greuel und eine Bekehrung genannt, wobei der Mensch nichts thun darf, sondern auch das Gegentheil treiben kann, und aus dieser Lehre das große Verderben der Zeit abgeleitet. In einer andern Schrift, „Güldenes Kleinod, Nürnberg 1556", schildert Lasius den Zustand der Lutheraner überhaupt als einen höchst schlimmen; die Welt müsse bald ein Ende nehmen, es wolle schier keine Zucht mehr helfen, niemand scheue Gottes Zorn, fleischliche Freiheit sei bei vielen Evangelischen das Beste, was vom Evangelio gesucht werde; am liebsten höre man von der eitlen süßen Gnade predigen, wobei von einer ernstlichen Buße nichts erwähnt werde; es wüßten ja die zungengläubigen Gnadensünder, die, vom Papst abgefallen, nun das Evangelium wieder hätten, daß gute Werke nicht selig machten und Gott gnädig sei ꝛc. Außerdem verfaßte Lasius noch mehrere andere Werke: Grundfeste der reinen evangelischen Wahrheit — Symbolum Apostolicum den Augsburgern dedicirt u. s. f. (Vgl. Döllinger, Reformation II, 262; III, 462.) Merkwürdig ist, daß Mosheim, Schröckh, Guericke und andere protestantische Geschichtschreiber seiner nicht gedenken. [Schrödl.]

Lasko (poln. Łaski, lat. Lascus), Johannes von, Erzbischof von Gnesen und Primas von Polen, stammte aus einer adeligen Familie. Er ward in der ersten Hälfte des Jahres 1466 geboren und starb, 65 Jahre alt, am 19. Mai 1531. Ueber seine Studien und seine Vorbereitung zum geistlichen Stande finden sich in den Quellen keine bestimmten Angaben. Lasko ward zuerst Propst zu Skalbimierz und war Stiftspropst zu Posen, als Andreas Roza von Boryszewski, Erzbischof von Gnesen und Primas des Königreichs, ihn zu seinem Coadjutor machte. Darauf (das Jahr der Ernennung ist nicht bekannt) ward Lasko Erzkanzler des Reichs, nachdem er zuvor als Kanzler sich tüchtig bewährt hatte, lebte lange Zeit bei Hofe unter den Königen Casimir IV., Johann Albrecht und Alexander, und hatte so die beste Gelegenheit, sich vielseitig auszubilden und die reichsten Erfahrungen zu sammeln. Als der vorgenannte Erzbischof von Gnesen im J. 1510 gestorben war, folgte ihm Lasko in dieser Würde nach. Im J. 1513 ward Lasko zugleich mit Stanislaus Ostrorog auf das fünfte allgemeine Concilium im Lateran geschickt. Lasko hielt dort vor dem Papste Leo X. eine Rede, in welcher er die christlichen Fürsten auf das Dringendste auffordert, sie möchten ihre Kriege unter einander beenden und dafür den Polen und Ungarn zu Hilfe kommen, welche durch die Einfälle der Türken und Tataren so viel litten. Der Gegenstand seiner Rede ergriff ihn so sehr, daß er häufig Thränen vergoß; der Papst aber tröstete ihn und hieß ihn guten Muthes sein. Ueber denselben Gegenstand sprach er auch vor dem Senate von Venedig (Raynaldus ad ann. 1513, n. 32). Auf diesem lateranensischen Concil erhielt Lasko für sich und seine Nachfolger im Erzbisthum Gnesen die Würde eines legatus natus sedis apostolicae. Es existirt noch von ihm Relatio de erroribus Moschorum, facta in concilio Lateranensi a Joanne Lasko Archiepiscopo Gnesnensi. Wie thätig Lasko in seinem erzbischöflichen Amte war, läßt sich schon daraus ermessen, daß unter seinem Präsidium viele Provinzialsynoden

gehalten wurden, so sechs zu Petrikau 1510 bis 1530, vier zu Lenczyc 1522—1527; außerdem feierte er noch eine Diöcesansynode zu Gnesen im J. 1513. — Luthers Schriften und Lehrsätze wurden schon im J. 1518 in Polen bekannt. Als nun bereits Mehrere sich für Luther erklärten, wurde auf dem Reichstage zu Thorn 1520 eine königliche Verordnung erlassen, daß niemand bei Strafe der Landesverweisung und Verlust seiner Güter Luthers Schriften in das Land einführen, verkaufen oder lesen sollte; eine gleiche Strafe war denjenigen bestimmt, welche Luthers Irrlehren billigen, verbreiten und vertheidigen würden. Auch Lasko that von seiner Seite Alles, um der bereits eingerissenen Lehre Luthers einen Damm entgegenzusetzen und eine strenge Disciplin im einheimischen Clerus zu erhalten. Mehrere von den zu diesem Ende erlassenen Decreten und Canones finden sich in dem Buche Constitutiones synodorum metropolitanae ecclesiae Gnesnensis, Cracoviae 1630. Besonders zu beachten ist Liber quartus de haereticis; namentlich werden die Diöcesen Breslau und Cujavien, als von der neuen Lehre besonders berührt, hervorgehoben. Auch ward der Beschluß gefaßt, kein Geistlicher solle Ketzer oder Schismatiker in Dienst nehmen. Um seine Zwecke noch besser zu erreichen, gab Lasko folgendes Buch heraus: Sanctiones ecclesiasticae tam ex pontificum decretis quam in constitutionibus synodorum provinciae, imprimis autem statuta in diversis provincialibus synodis a se sancita, Cracoviae 1525. In der damaligen Zeit war ein so eifriger und thatkräftiger Erzbischof durchaus nothwendig. Viele Geistliche hatten sich zu Luthers Lehre bekannt und Weiber genommen, Mönche waren aus den Klöstern entsprungen und hatten auf gleiche Weise gehandelt. Lasko brachte es nur durch seine oberhirtliche umsichtige Einwirkung dahin, daß Säcular- und Regulargeistliche erklärten, sie wollten Luthers Irrlehre abschwören, die Weiber entlassen, und nicht nur private, sondern auch öffentliche Kirchenbuße thun. Leichter jedoch erreichte er dieses bei den Weltgeistlichen als bei den Mönchen. Einige Mönche, welche sich zur Abschwörung der Irrlehren Luthers, Entlassung der Weiber und Verrichtung öffentlicher Kirchenbuße bereit erklärten, wollten nicht in die Klöster zurückkehren, sondern suchten um die Erlaubniß nach, in Zukunft als Weltgeistliche zu leben. Lasko wendete sich nun an den Papst Clemens VII. und erhielt durch Breve vom 29. Januar 1526 die für die betreffenden Mönche erbetene Bewilligung (Raynald. a. ad 1526, n. 127). Von der Provinzialsynode zu Lenczyc im J. 1527 wurden die früher genannten Sanctiones ecclesiast. etc. als Richtschnur des Verfahrens gegen die Häretiker und überhaupt für Belebung der Kirchendisciplin feierlich angenommen. Während Lasko sich so um die Kirche außerordentlich verdient machte (vgl. ob. V, 761), erwarb er sich um den Staat auch dadurch ein ausgezeichnetes Verdienst, daß er auf Verlangen des Königs Alexander von Polen die erste Sammlung der vaterländischen Gesetze herausgab. Dieses wichtige Werk erschien unter dem Titel Commune Poloniae regni privilegium constitutionum et indultuum, Cracoviae 1506. Seine bedeutenden Einkünfte verwendete Lasko reichlich für kirchliche Zwecke; er baute mehrere Kirchen und Hospitäler, gründete ein Emeritenhaus für alte Geistliche u. s. w. Aber auch er blieb nicht frei von Nepotismus, und sein Capitel beklagte sich schon 1519, ut suos exaltet et magnas res agat, audacter in majora debita in dies ruit. In die größten Unannehmlichkeiten verwickelte ihn seine preußische und ungarische Politik. Wegen seiner Parteinahme für den ungarischen Kronprätendenten Johannes Zapolya erhielt er 1530 eine Vorladung zur Verantwortung nach Rom; in derselben wurde ihm unter Anderm in den schärfsten Ausdrücken vorgeworfen, daß er aus dem Erlöse von Kirchengütern habe Waffen fertigen lassen, welche den Türken nach Ungarn gesendet worden seien. Wenn Lasko wegen seiner Politik viele Gegner hatte und wegen seiner Stellung gegen die Reformation bei den Protestanten nicht beliebt war, so erwarb er sich dagegen auch von ausgezeichneten Männern seiner Zeit reiches Lob. Erasmus von Rotterdam dedicirte ihm 1527 seine Ausgabe der Werke des hl. Ambrosius und nannte ihn da unter Anderm pietatis antistitem, eruditionis eximium patronum, omnis pudicitiae exemplar incomparabile, episcopum pacis et tranquillitatis publicae studiosissimum. (Vgl. die Geschichte der Erzbischöfe von Gnesen von Damalewicz 1649, Rzepnicki 1761, Bużenski 1852 und Korytkowski 1889; H. Zeißberg, J. Laski, Erzbischof von Gnesen, und sein Testament, Wien 1874; A. Hirschberg, J. Laski als Verbündeter des türkischen Sultans, Lemberg 1879; J. de Lasko, Liber beneficiorum archidioecesis Gnesnensis, ed. J. Łukowski, mit einer Biographie v. J. Korytkowski, 2 Bde., Gnesen 1880—1881; W. Zakrzewski im Warschauer Athenäum 1882, 195 sq. 492 sq.) [Uebinck.]

Lasko, Johannes (Jan Łaski, Joannes a Lasko), Neffe des Vorigen, ein reformirter Theologe, welcher eine unheilvolle Wirksamkeit in Deutschland und Polen entfaltete, wurde um 1496 auf der Stammburg Lask bei Petrikau in Großpolen geboren. Als zweiter Sohn wurde er für die geistliche Laufbahn bestimmt, erhielt seine erste Bildung unter der Aufsicht seines Oheims, begleitete denselben 1513 nach Rom und machte von 1514 an seine höheren Studien zu Bologna. Noch als Student wurde er 1517 Canonicus in Krakau und Domcustos von Lenczyc und Plock, nach Empfang der höheren Weihen aber 1521 Domdechant und später Dompropst von Gnesen. Als die Bemühungen seines Oheims, ihn zum Coadjutor des Bischofs von Plock, bezw. Cujavien, zu machen, fehlschlugen, trat Johannes 1524 eine zweite Studienreise an, welche den Grund zu seinen

späteren Verirrungen legte. Längere Zeit verweilte er nämlich in Basel bei Erasmus und empfing daselbst nach seinem eigenen Ausdruck „den ersten Unterricht in der wahren Religion“ (Kuyper II, 569); in Zürich trat er in freundschaftliche Beziehungen zu Zwingli und Oekolampadius, durch welche er allmälig zu einer ganz subjectiven Schriftforschung geführt wurde. Von 1527—1530 war er zugleich mit seinem ältern Bruder Hieronymus für die Interessen des ungarischen Kronprätendenten Johannes Zapolya thätig und wurde von demselben auf das Bisthum Veszprim ernannt. Da diese Ernennung ohne Wirkung blieb, führte er 1531 nach dem Tode seines Oheims einige Monate die Administration des Erzbisthums Gnesen, zog sich aber, als auch seine Hoffnungen auf ein polnisches Bisthum nicht in Erfüllung gingen, von aller öffentlichen Thätigkeit zurück und lebte nur den Studien und dem literarischen Verkehr mit einzelnen Gelehrten. Im J. 1538 nahm er das Archidiaconat von Warschau an und wurde im Mai 1539 unter den Candidaten für das Bisthum Posen genannt (Hosii Epist. I, 34 sq. 77). In dieser Zeit muß seine schon länger vorbereitete religiöse Umwandlung sich vollzogen haben. Als er nämlich in Mitte des Jahres, mit Urlaub und königlichen Empfehlungsbriefen versehen, eine neue Reise nach Deutschland antrat, schloß er in Frankfurt Freundschaft mit A. Hardenberg (s. d. Art.), welcher sich damals stark auf Luthers Seite neigte, gewann denselben für die zwinglische Abendmahlslehre und ging mit ihm, da beide heftige Gegner in Mainz fanden, nach den Niederlanden. In Löwen schloß sich Johannes an eine kleine „evangelische“ Gemeinde an und vollzog noch 1539 seinen Bruch mit der Kirche auch äußerlich, indem er ein Bürgermädchen zum Weibe nahm. Sobald die Nachricht hiervon nach Polen kam, wurde Johannes gegen Ende des Jahres 1540 seiner Pfründen entsetzt. In einem Briefe, den er am 28. September 1541 an Bischof Lucas a Gorca von Cujavien richtete, rühmt er sich, daß er um Christi willen diesen zeitlichen Verlust erleide (nuper multis titulis insignis, nunc nudus nudi Jesu crucifixi servus, Hosii Epist. I, 117); doch kehrte er bei der Nachricht von der schweren Erkrankung seines Bruders nach Polen zurück und ließ sich bestimmen, am 6. Februar 1542 vor seinem Primas Petrus Gamrat, Erzbischof von Gnesen und Bischof von Krakau, das katholische Glaubensbekenntniß zu erneuern; er bezeichnete die gegen ihn erhobenen Anklagen als Product des Neides und erklärte unter einem Eide, daß er wissentlich von keinem Dogma der Kirche abgewichen sei noch abweichen werde, vielmehr der römischen Kirche und seinen Oberhirten in allem Erlaubten gehorchen wolle (vgl. den Eid bei Kuyper II, 547 sq., woselbst aber das falsche und alles verwirrende Jahr 1526 angegeben ist, und den Act des Krakauer Capitels in Hosii Epist. I, 416 sq.). Infolge dieser Erklärung wurde er wieder in seine Würden eingesetzt. Am 3. März nahm er Urlaub vom Capitel, angeblich um den verwaisten Kindern seines Bruders beizustehen und seinen in Deutschland zurückgelassenen Hausrath zu holen, in Wirklichkeit aber kehrte er nach Löwen zu seinem Weibe zurück. Doch fühlte er sich dort bald in seiner persönlichen Sicherheit bedroht und flüchtete nach Emden. In Ostfriesland hatte schon Graf Enno II. die neue Lehre gewaltsam eingeführt und die Kirchengüter als willkommene Beute für sich eingezogen; noch waren aber viele Katholiken im Lande, welche von den muthigen Franciscanern in Emden pastorirt wurden. Als nach des Grafen Tod die Wittwe Anna die Regentschaft übernahm, suchte sie das Werk ihres Gatten zu Ende zu führen und bestellte 1543 Lasko zum Generalsuperintendenten des Landes. Erst jetzt sandte er seine Resignation auf die Pfründen in Polen ein (16. März 1543; Hosii Epist. I, 417). Der Fremdling begann sein Werk im Lande mit der Verfolgung der Katholiken. Er ließ die Bilder zerstören und verbot den Franciscanern jeglichen Gottesdienst, sowie die Spendung der Sacramente; gleichzeitig aber öffnete er die Grafschaft allen aus den Niederlanden und aus England flüchtigen Protestanten, sobald sie bereit waren, seiner Oberherrschaft sich zu beugen. Wer ihm widersprach, wie die Joristen (s. d. Art.) und manche aus der Gemeinde der Mennoniten, wurde unter Androhung der Todesstrafe aus dem Lande gewiesen. Nun führte er ein Kirchenwesen, das vielfache Anklänge an Zwingli's und Calvins Einrichtungen und Lehre bot, in Ostfriesland ein (den Coetus oder die Predigersynode; eine Lehrordnung unter dem Titel Epitome doctrinae ecclesiarum Phrisiae orientalis). Auch auswärts suchte er Einfluß zu gewinnen, verhandelte öfter mit dem Erzbischof Hermann von Wied (s. d. Art.) über die Reformen im Erzstifte Köln und wohnte als dessen Rath dem Wormser Reichstag 1545 bei. Als dann Karl V. im schmalkaldischen Kriege Sieger geblieben war, diente Lasko mit Eifer den Fürsten, welche einen neuen Bund gegen den Kaiser in's Werk setzen wollten, und unternahm zu diesem Zwecke geheime Reisen nach England, wie nach Hamburg, Danzig und Königsberg. Karl verlangte darum 1549 unter Strafandrohung, daß Lasko Friesland verlasse. Lasko ging nun nach London und ward daselbst vom Erzbischof Cranmer freundlich empfangen. Hier organisirte er die aus anderen Ländern eingewanderten Protestanten zu einer eigenen Kirchengemeinde und wurde 1550 durch königlichen Erlaß als Superintendent derselben anerkannt (Superintendens ecclesiae Germanorum et aliorum peregrinorum in civitate London., Kuyper II, 279 sq.). Ueber die Einrichtung dieser Gemeinde berichtet er in einer ausführlichen Denkschrift (Forma et ratio tota ecclesiastici ministerii in peregrinorum ecclesia, a° 1550). Als Maria die Katholische 1553 den Thron bestieg, mußte er London verlassen. Mit einem Theil seiner Gemeinde hoffte er Aufnahme in Dänemark zu finden; aber sowohl hier

wie in verschiedenen Ostseehäfen, wohin die Flüchtlinge kamen, wurden sie von den Lutheranern als „Martyrer des Teufels und Sacramentirer" unbarmherzig verjagt; auch in Emden, „der Herberge der Lieblinge Gottes", war ihres Bleibens nicht lange. Lasko ging 1555 zuerst nach Frankfurt a. M. und sammelte seine Flüchtlings-Gemeinde in einer vom Rathe den Engländern, Franzosen und Niederländern eingeräumten Kirche. Da aber gerade jetzt der Sacramentsstreit zwischen Lutheranern und Reformirten auf's Heftigste entbrannte und den letzteren wegen ihrer Abweichung vom Augsburger Bekenntniß eine Duldung in Deutschland bestritten wurde, beschloß Lasko, seine Heimat wieder aufzusuchen, wo unterdessen der Protestantismus unter der Regierung von Sigismund August große Fortschritte gemacht hatte. Seit 1557 war er das geistige Haupt der reformirten Gemeinden in Kleinpolen (Hosii Epist. II, 911 sq.). Sein Hauptbemühen ging dahin, die Reformirten, Lutheraner und böhmischen Brüder zu einer Religionsgesellschaft zu vereinen, was aber erst später durch den Vergleich von Sendomir (1570) erreicht wurde. An der auf Kosten des Fürsten Nicolaus Radziwill zu Krakau 1563 erschienenen socinianischen Bibelübersetzung (Brzescer Bibel) hatte auch Lasko Antheil. Sein Tod erfolgte zu Pinczow am 13. Jan. 1560. Seine Nachkommen wurden ebenso, wie die Radziwill, wieder katholisch. Eine Sammlung seiner Schriften veranstaltete A. Kuyper (Joannis a Lasco Opera tam edita quam inedita, 2 voll., Amstel. et Hagae Com. 1866). Es finden sich darin 11 dogmatische und polemische Tractate, 5 liturgische und symbolische Werke und 136 Briefe. (Vgl. die Praefatio zu dieser Ausgabe; Stan. Hosii Epistolae, ed. Hipler et Zakrzewski, 2 voll., Cracov. 1879—1888; Friese, Poln. Kirchengesch., Breslau 1786, II, 274 ff.; P. Bartels, Johannes a Lasco, im Sammelwerk Leben und Schriften der Väter der reformirten Kirche IX, Elberf. 1860; H. Dalton, Johannes a Lasco, Gotha 1881, und die polnischen Arbeiten von Walewski, Warschau 1872; Korytkowski, Prälaten von Gnesen, 1882, II, 499 ff.; Zakrzewski im Warschauer Athenäum, 1882, 253 ff.) [Streber.]

Lasso, Orlando di, s. Lattre, Roland de.

Laster (vitium) im Allgemeinen unterscheidet sich von Sünde (peccatum), wie sittlicher Zustand (habitus) von sittlichem Acte, und wird in dieser Allgemeinheit von den Theologen peccatum habituale im Gegensatze zum peccatum actuale genannt. Gleichwie die Tugend habitus inclinans hominem ad bene recteque agendum, quo nemo male utitur, ist, so ist Laster habitus vel dispositio inclinans ad male agendum. Wie die der Seele dauernd und zuständlich eigene Richtung des Willens auf das sittlich Gute ihre moralische Güte (bonitas) begründet, ebenso liegt in der permanenten Richtung ihres Willens auf das sittlich Schlechte ihre Bosheit (malitia; S. Th. 2, 1, q. 71, a. 1). Diese Habituation findet sich in der Seele schon vor jedem eigenen frei sündhaften Acte in der ererbten Begierlichkeit (concupiscentia sive fomes peccati), und insofern ist sie nicht etwas an sich Sündhaftes, Schuldbares, sondern eignet der Seele nur als Neigung zum Bösen (ibid. a. 3). Das Wort „Laster" wird auch von der Schule nur im weitern Sinne zur Bezeichnung dieser Neigung gebraucht. Die Lehre der Reformatoren und Jansenisten, die in der Erbsünde uns eigen gewordenen „Anlagen" selbst seien Sünde, ist häretisch (Conc. Trid. Sess. V, can. 5). Geht aber der freie Wille in die Neigung zum Bösen ein, und kommt es infolge dessen zu oft wiederholten, ihr entsprechenden sündhaften Acten, so kommt zu der ererbten Anlage noch eine frei verschuldete und selbst erworbene Fertigkeit und Disposition zu sündhaftem Handeln, und diese ist die eigentliche Bedeutung des Wortes „Laster". Von ihr redet der hl. Augustin, wenn er sagt: Vitium est qualitas, secundum quam malus est animus, etiam quando nihil agit (De perfect. justt. cap. 2, n. 4). Wer auf Grund der in der gefallenen Natur liegenden Begierlichkeit ein und das andere Mal sündigt, ist noch nicht lasterhaft. Es bleiben der Seele noch neben derartigen vereinzelten Sünden wenigstens die erworbenen Tugenden. Nur die übernatürlich eingegossenen Tugenden gehen durch jeden ihnen entgegengesetzten, schwer sündhaften Act verloren (S. Th. 2, 1, q. 71, a. 4). Lasterhaft in des Wortes voller Bedeutung wird man nur durch einen starken Hang zu einer bestimmten Art von Sünde, welcher durch freiwillig fortgesetztes sündhaftes Handeln erzeugt worden, so daß man fast bei jeder Gelegenheit und Versuchung in dieselbe zurückfällt.

Es sind sieben hauptsächliche Anlagen zur Sünde — Hauptsünden (capita peccatorum sive peccata capitalia), aus welchen alle übrigen hervorgehen, und welche gleich den ihnen entspringenden Habituationen zu wirklichen Lastern im engern Sinne werden können, weßhalb sie auch die sieben Todsünden genannt werden. Alle miteinander stellen sich dar als Selbstsucht, worin ja das Wesen der Sünde liegt, Abkehr von Gott und Hinwendung zum Geschöpfe zur Befriedigung des eigenen Ich (S. Th. 2, 1, q. 77, a. 4). Der hl. Bonaventura (Breviloq. p. 3, c. 9) nennt diese Selbstsucht superbia im ganz allgemeinen Sinne, und sagt, sie sei peccatorum unum initium. Aus ihr als dem gemeinsamen Keime aller bösen Neigungen und aller Laster wächst hervor die Wurzel aller bösen Lust, nämlich ungeordnete Sucht nach Befriedigung durch geschaffene Güter (amor male accedens sc. ad bonum apparens), die sich abzweigt in Begierde nach persönlichem Vorrang vor Anderen (Stolz, superbia im engern Sinne), nach irdischem Besitz (Habsucht, avaritia), nach sinnlichem Genuß in der Ordnung der Fortpflanzung des Geschlechtes (Unkeuschheit, luxuria) oder in der Ordnung der Erhaltung des leiblichen Lebens der Person (Unmäßigkeit, gula). Zugleich

entſpringt der Selbſtſucht der von Gott abgekehrten Seele eine zweite Wurzel, vom hl. Bonaventura timor male humilians genannt, d. i. eine für den zum unverlierbaren ewigen Beſitze des unendlichen Gutes beſtimmten Menſchen tief verdemüthigende Furcht, ſelbſt die vom nichtigen Scheingute gebettelte Befriedigung nicht erhalten oder nicht behalten zu können. Sie theilt ſich in Furcht vor einem Andern, der bereits im Beſitze des angeſtrebten Gutes iſt (Neid, invidia), vor jedem Hinderniſſe der Erreichung oder des Fortbeſitzes oder Fortgenuſſes des Begehrten (Zorn, ira), vor Anſtrengungen und Opfern, die nöthig ſind, um der Beſeligung theilhaftig zu werden (Trägheit, acedia) (S. Th. 2, 1, q. 84, a. 1—4). Die erſten vier Habituationen zur Sünde haben zum Subjecte die concupiscible Potenz der Seele, die drei übrigen aber die irascible. Weil dieſe nie in Thätigkeit tritt außer zum Schutze der Objecte der Concupiscenz, und daher nur von dieſer abhängt, konnte der hl. Johannes alle Sünde und alle Laſterhaftigkeit der Welt zurückführen auf concupiscentia carnis, conc. oculorum et superbia vitae (1 Joh. 2, 16). (Vgl. S. Th. 2, 1, q. 77, a. 5.)

1. Der Stolz iſt Anfang aller Sünde (Eccli. 10, 15), a. weil an ihm mehr als an jeder andern Sünde der Grundcharakter des moraliſch Böſen, die Abkehr von Gott, zur Erſcheinung kommt; b. weil er auch die Finalurſache jeder Sünde iſt, Selbſtherrlichkeit (S. Th. 2, 2, q. 162, a. 7); c. weil der Abfall des Geſchöpfes von Gott im Himmel und auf Erden mit ihm begonnen hat (ibid. q. 163). Von Seite der Momente unter a. und b. iſt er univerſelle Sünde. Er iſt aber auch als ungeordnete Begierde nach Vorrang vor Anderen ſpecifiſch von allen übrigen Sünden unterſchieden, ſpecielle Sünde (ibid. q. 162, a. 2. 8), deren Acte ſind: ſich ſelbſt als den Urheber des Guten, das man hat, anſehen, und nicht Gott, oder wenigſtens Gottes Gaben den eigenen Verdienſten zuſchreiben; ſich Vorzüge beimeſſen, deren man entbehrt; Andere verachten und in Verachtung bringen, um ſich ſelbſt Geltung zu verſchaffen (ibid. a. 4). Die beiden erſten ſind Sünden der ſchwerſten Art, diaboliſche Sünden, wenn ſie formelle Gottesverachtung oder Empörung gegen Gott ſind (Jac. 3, 15; vgl. S. Th. ibid. a. 6); die beiden letzten, wenn ſie ſchwere Verletzung der den Oberen ſchuldigen Achtung oder der Nächſtenliebe ſind. — Aus den beiden direct gegen Gott gerichteten Sünden gehen hervor (filiae superbiae) im Intellecte: α. Unglaube, der β. zur Thorheit führt (Röm. 1, 21. 1 Cor. 1, 17 ff.). Der Glaubensloſe kann viele Kenntniſſe beſitzen, aber er hat die Wahrheit nicht, da er ſich nicht der göttlichen Auctorität unterwerfen will. Er wird von der Thorheit γ. zur curiositas kommen, d. i. zu beſtändigem Suchen nach Wahrheit, ohne je Befriedigung zu finden (S. Th. ibid. q. 167). Das Ende der geiſtigen Irrſale iſt dann Apotheoſe der Vernunft im Atheismus oder Pantheismus. — Der gegen Gott empörte Wille ſündigt ferner durch Vermeſſenheit (praesumtio), d. i. Verachtung der Gnade und Verläugnung ihrer Nothwendigkeit. — Inſoweit der Stolz zunächſt ſich gegen den Nächſten kehrt, erzeugt er: ungeordnete Ehrſucht (ambitio); ungeordnete Sucht, die eigenen Vorzüge bekannt und anerkannt zu ſehen (vana gloria); Prahlerei in Worten (jactantia), im äußern Verhalten (ostentatio), im Handeln, indem man ſich an Unternehmungen wagt, welchen man nicht gewachſen iſt (Vermeſſenheit, praesumtio); Heuchelei (hypocrisis). — Die Strafe des Stolzes iſt Entziehung des göttlichen Gnadenbeiſtandes (Jac. 4, 6).

2. Geiz (Habſucht, Augenluſt, avaritia) iſt ungeordnetes Begehren nach irdiſchem Beſitze. Dieſem Laſter iſt in hervorragender Weiſe das zweite Grundmoment aller Sünde eigen, die Hingabe an die Creatur (conversio ad creaturam) (S. Th. 2, 2, q. 118, a. 2. 7). Die Seele tritt gleichſam aus ſich ſelbſt heraus, um ſich einem Gute hinzugeben, welches ihr am meiſten äußerlich iſt. In der ungeordneten Begierde danach vergißt ſie deßhalb Gott und ihr ewiges Heil, geblendet von Geld und Gut. Daher die Bezeichnung derſelben als Augenluſt. Ihre Sündhaftigkeit iſt geringer als die des Stolzes; während dieſer zur Gottesverachtung wird, führt die Habſucht zur Gottesvergeſſenheit. Aber ſie iſt die fruchtbare Mutter vieler anderen Unordnungen (1 Tim. 6, 10: Radix omnium malorum est cupiditas: quam quidam appetentes erraverunt a fide, et inseruerunt se doloribus multis; vgl. S. Th. 2, 1, q. 84, a. 1). Der Weg zu ihren Zielen iſt eine Menge von Sünden, und der wirklich erreichte Beſitz bietet Mittel und Nahrung für jede Sünde; die Liebe des Geldes verhärtet das Herz und macht es dadurch für alles Böſe geneigt. Zur Todſünde wird ſie, ſo oft man den irdiſchen Beſitz zum Finalgute macht, ſo daß man bereit iſt, um desſelben willen Gott ſelbſt ſchwer zu beleidigen und ſein ewiges Heil zu gefährden, oder die Liebe des Nächſten ſchwer zu verletzen, oder ſchwere Ungerechtigkeit zu begehen. Eccli. 10, 9 f.: Avaro nihil scelestius ... hic enim et animam suam venalem habet. In dieſem Sinne wird die Habſucht dem Diebſtahle gleichgeſtellt als Sünde, die vom Himmel ausſchließt (1 Cor. 6, 10). Die Wirkungen der Augenluſt ſind: a. Gleichgültigkeit gegen Gott und das Wirken ſeiner Gnade (Matth. 13, 22); b. Unfriede des Herzens wegen der beſtändigen Sucht, zu gewinnen, und Furcht, zu verlieren; c. in Beziehung zum Nächſten Hartherzigkeit, Gewaltthätigkeit, Verſchlagenheit, Meineid, Betrug, Verrath (S. Th. 2, 2, q. 118, a. 8).

3. Unkeuſchheit (luxuria), die Fleiſchesluſt, iſt die dritte Quelle der Sünden (ibid. q. 153, a. 4). Ihr iſt ebenſo ſehr die Abkehr von Gott als die Hingabe an die Creatur eigen, und ſie führt deßhalb zur tiefſten ſittlichen Corruption und verderblichſten moraliſchen Schwäche. Sie zer-

ſtört die übernatürliche Ordnung, und entehrt und ſchwächt alle natürlichen Fähigkeiten und Kräfte der Seele und des Leibes, ſo daß der Menſch thieriſch wird (Gen. 6, 3. 7; Pſ. 48, 13; 1 Cor. 2, 14). Iſt ſie Folge und Strafe des Stolzes (Röm. 1, 24 ff.; Greg. M., Mor. 32, 21), ſo führt ſie zugleich auch den Stolz zur Vollendung, indem ſie Zügelloſigkeit begehrt und weder vor göttlicher noch menſchlicher Auctorität ſich beugt. Keine Sünde wird gleich dieſer ſo leicht zur Gewohnheit, welche Seele und Leib tyranniſirt. Indem ſie das ganze Menſchenweſen ſchändet, wird ſie der ärgſte Gegenſatz gegen die Heiligkeit und das Wirken des heiligen Geiſtes (1 Cor. 6, 17), Unheiligkeit, Unreinheit. Sie iſt ex genere suo toto Todſünde; eine läßliche iſt alſo von Seite des Objectes nie möglich, ſondern nur von Seite der Erkenntniß und der Einwilligung. Weiteres darüber ſ. im Art. Keuſchheit.

4. Unmäßigkeit (gula) participirt beſonders als Trunkenheit an all' den traurigen Merkmalen der Unkeuſchheit und wird für ſie Dispoſition und Nahrung (Eph. 5, 18). Sie läßt noch parvitas materiae zu und iſt daher ſchwere Sünde nur ex genere suo. Sie iſt als ſolche zu beurtheilen, wenn man ſich dadurch in zurechnungsfähiger Weiſe bedeutende Nachtheile für Seele oder Leib zuzieht, oder für Obliegenheiten von Bedeutung unfähig macht, wie für die Kindererziehung und pflichtſchuldige Obſorge des Haushaltes, oder ſchweres Aergerniß gibt, oder ſich vollkommen berauſcht (Eccl. 2, 3. Eccli. 19, 2; 37, 34. Röm. 13, 13. 1 Cor. 6, 10. Gal. 5, 21. 1 Petr. 4, 3; vgl. S. Th. l. c. q. 150, a. 2). Die Folgen der Unmäßigkeit ſind nach dem hl. Thomas (ibid. q. 148, a. 6): Ausgelaſſenheit, läppiſches Weſen, ſchmutzige Reden, Unreinheit, ſchwatzhaftes Weſen, Stumpfſinn.

5. Zorn (ira) gehört wie die beiden folgenden böſen Neigungen der irasciblen Potenz an, und hat kein Object, welches an ſich und um ſeiner ſelbſt willen das Begehren anregen könnte, ſondern wird nur wachgerufen zum Schutze der Objecte der Concupiscenz gegen Hinderniſſe, welche ihrer Erreichung im Wege ſtehen, oder gegen Gefahren, welche ihren Verluſt befürchten laſſen (S. Th. 2, 1, q. 25, a. 1; vgl. q. 23, a. 1; q. 82, a. 3 ad 2). Die Zornmüthigkeit erhält daher auch ihr Gepräge von der Begierlichkeit, welcher ſie dient; der Stolz drängt zu offenem Angriff oder Widerſtand, häufig nährt er unverſöhnlichen Haß; Habſucht und Geiz erſpäht unter kaltblütiger Ueberlegung und Berechnung die Gelegenheit zu gewinnen und den gefürchteten Gegner ferne zu halten oder aus dem Wege zu ſchaffen, ohne daß die Erlaubtheit des Mittels erwogen würde; die entnervende Fleiſchesluſt nimmt am liebſten ihre Zuflucht zu hinterliſtiger, meuchleriſcher Nachſtellung. — Der Zorn iſt ſündhaft a. als frei verſchuldete Vergewaltigung der Vernunft durch die blinde Leidenſchaft, und er iſt Todſünde, wenn dieſelbe zur Raſerei wird oder ſonſt mit ſchwerem Aergerniß verbunden iſt; b. als Feindſeligkeit gegen die, in welchen der Zornige Gegner erkennt, und dieſe wird zur Todſünde, α. wenn ſie ſich direct gegen Gott kehrt in Läſterung oder Haß Gottes, β. wenn ſie zur Sucht wird, an einem wirklichen oder vermeintlichen Beleidiger ſchwere Rache zu nehmen, γ. wenn man jemandem ſchwere Unbild zufügt, δ. wenn man den ordentlichen Rechtsſchutz anruft aus dem Motive, Rachſucht und Haß zu befriedigen (2, 2, q. 158, a. 2. 3. 5). Im Gefolge des Zornes finden ſich daher: Unwillen, Anfüllung der Seele mit Gedanken und Plänen der Rache, Geſchrei, Gotteslästerung, Beſchimpfung, Streit (ibid. a. 7).

6. Neid (invidia) iſt Unwille und Aerger über das Gut des Nächſten, gleich als wäre es ein Uebel für uns. Er entſteht im Stolzen, welcher durch die Vorzüge eines Andern ſich verdunkelt ſieht, oder dadurch ſeinen Vorrang vor Anderen für gemindert erachtet, daß nicht er allein eines Guten ſich rühmen kann (S. Th. 2, 2, q. 36, a. 1). Trauer wegen des eigenen Nothſtandes, welcher beim Anblicke des Glückes Anderer in ſeiner ganzen Bitterkeit dem Bewußtſein ſich aufdrängt, iſt nicht Neid. Schwer ſündhaft iſt der Neid, wenn dadurch die Liebe zum Nächſten zerſtört wird (ibid. a. 3); den Sünden, welche vom Himmel ausſchließen, iſt er beigezählt Gal. 5, 21. Röm. 1, 29. Er erzeugt (a. 4 ad 3): Haß, Ohrenbläſerei, üble Nachrede, Schadenfreude, Trauer bei fremdem Glücke.

7. Trägheit (acedia) iſt ein Widerſtreben der Seele gegen Mühe und Anſtrengung, welche zur Erlangung der Tugend nothwendig ſind (S. Th. 2, 2, q. 35, a. 1). Dieſelbe iſt ſchwer ſündhaft, wenn nicht einmal mehr die zur Vermeidung oder Beſeitigung des Zuſtandes der Todſünde nothwendigen Mittel gebraucht werden. Sie erreicht den höchſten Grad in den ſogen. Sünden gegen den heiligen Geiſt (blasphemia in Sp. S. 2, 2, q. 14; peccata finalia S. Bonavent. Brevil. p. 3, c. 11), durch welche der göttlichen Gnade vorſätzlicher Widerſtand entgegengeſetzt und die Unbußfertigkeit poſitiv gewollt wird (impoenitentia finalis). Mit anderen Worten ſagt der hl. Thomas (2, 2, q. 35, a. 4 ad 2 nach S. Greg. Mor. 31, 88) dasſelbe, wenn er als filiae der Trägheit aufführt a. Aufgeben des Finalgutes ſelbſt (desperatio), b. Aufgeben der zu ihm führenden Mittel, und dieſes äußert ſich als: α. Kleinmuth, β. Gleichgültigkeit, γ. Widerwille gegen Perſonen, welche zum Guten aneifern wollen; δ. Bosheit, Ankämpfen gegen das göttliche Gnadenwirken; ε. abſichtliches Aufſuchen verbotener Genüſſe, um damit die Stimme des Gewiſſens zu übertäuben. [Pruner.]

Lataſte, Louis Bernard, ein franzöſiſcher Benedictiner, der als entſchiedener Gegner der Janſeniſten auftrat und ſich durch ſeine gegen dieſelben gerichteten Schriften verdient machte, wurde im J. 1692 zu Bordeaux geboren. Er war aus geringem Stande und trat als Knabe in die Dienſte der

Benedictiner vom heiligen Kreuz zu Bordeaux. Da indeß die Oberen des Kloſters eine außergewöhnliche Befähigung bei ihm wahrnahmen, ſo gaben ſie ihm Gelegenheit, wiſſenſchaftliche Studien zu machen; nach Beendigung der Philoſophie trat er ſelbſt in den Orden. Im Laufe der Zeit bekleidete er in demſelben die wichtigſten Aemter und ward im J. 1729 Prior der Abtei des Blancs manteaux zu Paris. In dieſer Stellung nahm er an der Controverſe über die angeblichen Wunder des Diacons Paris und über die Convulſionäre (vgl. Janſeniſten VI, 1233) einen lebhaften Antheil, und es erſchienen von ihm zwei Bände von Briefen (21) unter dem Titel Lettres théologiques aux écrivains défenseurs des convulsions et autres prétendus miracles du temps. Der erſte Brief iſt vom 15. April 1735, der letzte vom 1. Mai 1740. Dieſe Briefe riefen in der janſeniſtiſchen Partei eine große Erbitterung gegen Lataſte hervor; auch mehrere Theologen und Doctoren der Sorbonne behaupteten, daß ſeine Aufſtellungen über die Wunder und die Macht und den Einfluß der Dämonen mit der kirchlichen Lehre nicht im Einklange ſtänden. Die Angelegenheit ſollte auf dem erſten Generalcapitel der Benedictiner verhandelt werden und würde vielleicht durch den Einfluß der Janſeniſten einen weniger günſtigen Ausgang für Lataſte genommen haben. Indeß wurde er im J. 1738 durch die Gunſt des Herzogs von Nevers, von dem dieſe Ehrenſtellung abhing, zum Titularbiſchof von Bethlehem ernannt und erhielt als Commende die Abtei Miremont in der Diöceſe Châlons-ſur-Marne. Bald darauf wurde er Superior der Carmeliterinnen von St. Denis und im J. 1747 Generalviſitator ſämmtlicher Carmeliterinnen in Frankreich. Als ſolcher wirkte er ſegensreich für die Reform mehrerer Klöſter. Seinen Kampf gegen den Janſenismus ſetzte er fort und ſchrieb 1753 eine Réfutation des lettres prétendues pacifiques gegen den Advokaten Lepaige, der in ſeinen Lettres pacifiques (1752) die Sache der Appellanten in Schutz genommen hatte. Auch nahm er an den Berathungen Theil, welche 1753 hinſichtlich der Werke Berruyers (ſ. d. Art.) auf Veranlaſſung mehrerer Biſchöfe Frankreichs zu Conflans und zu Paris gehalten wurden. Lataſte ſtarb zu Germain-en-Laye am 22. April 1754. — Außer den genannten Schriften werden Lataſte noch zugeſchrieben Lettres aux Carmélites du faubourg Saint-Jacques, ſowie die Anmerkungen zu einer Ausgabe der vom Abbé Pelicot und der Frau de Maupeou in's Franzöſiſche überſetzten Lettres de sainte Thérèse. Noch einige andere anonym erſchienene Schriften wurden zu jener Zeit von ihm hergeleitet, indeß ſtellte es ſich ſpäter heraus, daß ſie von Anderen verfaßt waren. (Vgl. Picot, Mémoires II. IV; Höfer, Biogr. génér. XXIX, 795; Hurter, Nomencl. lit. II, 1286.) [B. Jungmann.]

Lataſte, Marie, Hilfsſchweſter bei den Frauen vom heiligſten Herzen Jeſu. Die Bedeutung dieſer gottſeligen Jungfrau liegt ebenſo in ihrem heldenmüthigen Tugendleben, als in ihrem innigen perſönlichen Verkehr mit dem Erlöſer und in ihren ebenſo gediegenen als ſalbungsvollen theologiſch-aſcetiſchen Schriften. Da ein Urtheil der Kirche über ihr Leben und ihre Schriften nicht vorliegt, ſo handelt es ſich bloß um einen auf innere und äußere Beweiſe geſtützten menſchlichen Glauben an den höhern Charakter dieſer Schriften. Die wichtigſten Beweiſe für die Tadelloſigkeit ihres Lebens wie ihrer Schriften ſind in der deutſchen Ausgabe der betreffenden Werke (I, 121—148) zuſammengeſtellt. 1. Ihr Leben. Am 21. Februar 1822 ward Marie Lataſte zu Mimbaſte (Depart. des Landes) von frommen Landleuten geboren und wurde in chriſtlicher Zucht und Gottesfurcht erzogen. Durch die Lebhaftigkeit ihres Geiſtes, der ſich in den drückenden Verhältniſſen ihrer Umgebung beengt fühlte, hatte das heranwachſende Landmädchen harte innere Kämpfe zu beſtehen. Doch ihr guter Wille, verbunden mit der Liebe einer frommen Mutter, der weiſen Leitung eines tüchtigen Seelenführers und vor Allem mit der Erbarmung des Erlöſers, welcher die arme Jungfrau zu einem beſondern Werkzeuge ſeiner Gnade auserkoren hatte, überwand die Verſuchungen der Welt und des Fleiſches. Vorzüglich waren es Jeſus im heiligen Sacramente und die Tugend der jungfräulichen Reinigkeit, welche ihr ſtarkes Herz mit Macht an ſich zogen. Ende 1839 zeigte ſich ihr der Heiland zum erſten Male auf dem Altar in ſichtbarer Geſtalt, allerdings noch in dunkeln Umriſſen. Sofort offenbarten ſich die heilſamſten Wirkungen dieſer göttlichen Gunſtbezeugung. Bis zu jenem Augenblicke, ſo ſchien es ihr, habe ſie nur das Leben eines Kindes geführt; nun gewahrte ſie plötzlich mehr Feſtigkeit, mehr Kraft und Muth in ſich; ſie fühlte ſich mehr zu Gott hingetrieben und mehr von der Welt losgeriſſen, ſich ſelber mehr feind, nachgiebiger gegen den Nächſten und ſtrenger gegen ſich ſelbſt, und dieſes faſt ohne die geringſte Anſtrengung von ihrer Seite. Dieſe Geſinnungen ihrer Seele nahmen täglich in dem Maße zu, als ihre Augen mehr und mehr den Heiland ſehen, und als ſie mit dem Gehör ſeine Stimme vernehmen durfte. Der unmittelbare Verkehr mit dem Erlöſer dauerte mit einigen Unterbrechungen und Abänderungen in der Art und Weiſe der Mittheilung etwa drei Jahre. Es war gewiſſermaßen ein förmlicher Lehrcurs, in welchem der göttliche Lehrmeiſter ſeine „vielgeliebte Tochter", wie er ſie öfters in vertraulichem Tone nannte, für ſeine höheren Abſichten heranzog. Von Epiphanie 1840 bis Ende 1842 ſah ſie den Erlöſer täglich während der heiligen Meſſe. Im Augenblicke der heiligen Wandlung verbreitete ſich vom Altar her ein heller Schein. Es zeigte ſich alsdann der Heiland auf einem Throne ſitzend und ſtrahlend von Glorie und Majeſtät. Seine linke Hand ruhte gewöhnlich auf ſeinem Herzen. In ſeinen Belehrungen bediente ſich der Herr ſtets der einfach-

Auch in symbolischen Bildern wurde dem Landmädchen sein apostolischer Beruf wiederholt gezeigt. Derselbe sollte nicht bloß in einem ächt christlichen Wandel sich bethätigen, sondern auch durch schriftliche Aufzeichnung der vom göttlichen Erlöser empfangenen religiösen Belehrungen. Deßhalb wurde ihr vom Seelenführer der Befehl ertheilt, ihre Erfahrungen niederzuschreiben. Etwa drei Jahre hindurch verwendete die durch schwere Handarbeit ermüdete Jungfrau einen Theil ihrer Nachtruhe, um in strengster Verborgenheit dem Auftrage des Erlösers wie der Weisung des geistlichen Führers nachzukommen. Die erhabensten Geheimnisse unserer heiligen Religion sollten zur Darstellung gelangen, und zwar nach Mittheilungen, welche sie theilweise schon vor längerer Zeit erhalten hatte. Eine neue Hilfe war daher von Nöthen, und dieselbe erfolgte, indem der Erlöser ihr ein geheimnißvolles Buch und ein mit den herrlichsten Blumen angefülltes Kästchen einhändigte. Ersteres half ihrem Gedächtnisse nach; der köstliche Duft der Blumen goß jene himmlische Salbung über ihre Schriften aus, welche von jedem aufrichtigen Leser an denselben bewundert wird. Die Schriften zerfallen nach der von Abbé Pascal Darbins, dem Neffen ihres frühern Beichtvaters, gewählten Anordnung in 87 Briefe, welche theils biographischen, theils belehrenden Inhaltes sind, und in 13 Bücher ascetisch-theologischer Abhandlungen. Folgendes ist in Kürze deren Inhalt: 1. Gott, die heilige Dreifaltigkeit; 2. das ewige Wort in Menschengestalt; 3. Maria, die seligste Jungfrau; 4. die Engel und die Menschen; 5. die Religion im Allgemeinen und die christliche Religion insbesondere; 6. das Gebet; 7. die Prüfungen, Kämpfe und Tröstungen des christlichen Lebens; 8. die Gnade und die göttlichen Tugenden; 9. die sittlichen Tugenden und die Gaben des heiligen Geistes; 10. die Sünde; 11. die verschiedenen Verhältnisse oder Beziehungen, in denen die Menschen zu einander und zu Jesus stehen; 12. die letzten Dinge; 13. die Vergangenheit als ein Vorbild der Zukunft. — Um von der Natur und dem Werthe dieser Schriften eine richtige Vorstellung zu erhalten, muß man dieselben selbst gelesen und im Zusammenhange beurtheilt haben. Es mögen daher die Stimmen achtbarer Zeugen (vgl. Leben und Schriften I, 128—148) an dieser Stelle genügen. Der Bischof Epivent von Aire und Dax nennt sie in der Approbation vom 15. April 1866 „erbauliche Schriften, deren Lehre mit der heiligen Schrift und der Lehre der Kirche übereinstimmt, und die wohl geeignet sind, die Frömmigkeit aller Seelen zu nähren, welche sie mit Einfalt und Bescheidenheit lesen". Nach dem Urtheile eines mit der Prüfung beauftragten Theologen „weht in diesen Schriften ein solcher Hauch göttlicher Eingebung, ein solcher Friede, eine so zarte Einfalt, eine so tiefe Salbung, daß sie meines Erachtens auf die Seele den Eindruck macht, man entdecke Gott und seinen heiligen Geist darin". (Vgl. Pascal Darbins, La vie et les oeuvres de Marie Lataste, religieuse coadjutrice du sacré coeur, 2e éd., 3 vols., Paris 1866; deutsche Uebersetzung, 3 Bde., 2. Aufl. Regensburg 1872; J. Malsatti, Sendbote des göttlichen Herzens Jesu, Innsbruck 1879 u. 1880.) [K. Brischar S. J.]

Lateau, Louise, s. Stigmatisation.

Lateinische Literatur bezeichnet nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauch den Ausdruck des geistigen und nationalen Lebens bei den Römern in Sprache und Schrift. Dem Wortlaute nach würde die Bezeichnung „lateinische Literatur" das gesammte Schriftthum des latinischen Volksstammes oder der Latiner, ja im weitesten Sinne das Schriftthum innerhalb des lateinischen Sprachgebietes, d. h. die Literatur, soweit die lateinische Sprache ihre Trägerin ist, also die lateinische Literatur bis auf die Gegenwart umfassen. Richtiger als die gewöhnliche wäre daher die Bezeichnung „römische Literatur" als Literatur des römischen Volkes. Der fragliche Zweig der Weltliteratur sollte um so mehr mit diesem Namen belegt werden, weil sich das gesammte lateinische Schriftthum in den ersten sieben Jahrhunderten des Staates auf die Stadt Rom beschränkte, so daß auch nicht Ein lateinisches Literaturwerk außerhalb ihrer Mauern entstand. Erst in der Kaiserzeit beginnen die Provinzen, besonders Nordafrika, Spanien und Gallien, am literarischen Streben und Schaffen sich zu betheiligen und neue Centren lateinischer Literatur zu schaffen; von da ab ist die übliche Bezeichnung zutreffend.

Die Latiner, ein Glied des mittelitalischen Volksstammes, welcher auch die Volsker, Rutuler, Aequer, Herniker u. A. umfaßte, bewohnten das Flachland (Latium von latus und davon Latini), das sich von dem Tiber bei Rom in südöstlicher Richtung bis zu dem Gebirge ausdehnte, heute die (römische) Campagna genannt. Unter diesen latinischen Völkern erlangte das römische Volk oder die Bewohner der Stadtgemeinde Rom frühe die Vor- und Oberherrschaft und machte Rom zum Mittelpunkte nicht bloß der politischen Macht, sondern auch alles geistigen Lebens, so daß die übrigen Latinerstämme vollständig in Rom aufgingen und politisch und literarisch aus der Geschichte verschwanden: lateinisch und römisch wurden gleichbedeutend. Von Natur aus war der Römer für literarisches, zumal für dichterisches Schaffen wenig veranlagt und war hierin ein Gegenstück zum Griechen. Mit nüchternem, berechnendem Verstande ausgestattet, war er ein Mann der That; sein Wirken entfaltete sich im Staats- und Familienleben; scharfes logisches Denken, Sinn für Rechtsbildung und ein auf das Nothwendige und Nützliche gerichtetes Streben zeichneten ihn aus. Im Unterschiede vom griechischen Geiste fehlten dem römischen die lebendige, schaffensfreudige Phantasie, die Beweglichkeit und der Schönheitssinn; es fehlte ihm jener ideale Flug, welchem Hellas so herrliche Kunstwerke der Poesie verdankte. Dazu kam

die natürlichen Lebensbedingungen, welche die geistige Richtung der Römer wesentlich beeinflußten. Auf eine verhältnißmäßig kleine Fläche Landes angewiesen und rings von mächtigen und kriegerischen Völkerschaften umgeben, mußte Rom in harter Noth seine Selbständigkeit zu wahren suchen; die ersten Jahrhunderte sind eine Zeit des Kämpfens und Ringens. So schuf es sich frühe eine feste staatliche und militärische Organisation, Volk oder Bürgerschaft (populus) und Heer deckten sich dem Begriffe nach vollständig; der individuelle Wille mußte sich dem Gesammtwillen unterordnen. Individualität und freie Persönlichkeit kam im alten Rom nicht zur Geltung. Außerdem waren in Friedenszeiten der Ackerbau und die damit zusammenhängenden Betriebe Jahrhunderte hindurch die Hauptbeschäftigung des Römers. Stahlfest und abgehärtet, strebte die Bauern- und Kriegergemeinde nach Erweiterung der Feldmark, des Ager Romanus oder Landbesitzes, und gerieth dadurch in unaufhörliche Fehden und Kriege mit den Nachbarvölkern. Fast jeder Krieg brachte Erweiterung der Grenzen nach Außen und Stärkung der Heeresmacht, sowie der politischen Organisation und des Verfassungsbaues im Innern. Ein fester Wille und eine starre Ordnung beherrschten mehr und mehr den Staat, d. h. die Stadtgemeinde: feste Sitte und festes Recht lenkten die Bürgerschaft. So schritt das römische Volk nach eigenen, nationalen Normen vorwärts und gründete seine Weltherrschaft durch eine bewunderungswürdige politisch-militärische Verfassung und starke Ordnung im Privatleben. Es fehlte darum schon die Muße, die freie Zeit, welche dem Griechen zum literarischen Produciren zur Verfügung stand. Galt doch den Römern bis gegen das Ende des Freistaates herab literarische Thätigkeit als Müßiggang. Pflug und Schwert sind in der ältern Zeit das Wahrzeichen des Römers bis zum obersten Staatslenker, zum Consul und Dictator hinauf.

Wie das Volk, so war seine Sprache, gleich dem Althochdeutschen, ungelenk, kurz und streng, der Glätte, Leichtigkeit und Beweglichkeit entbehrend, deßwegen nicht geeignet, Trägerin schöpferischer Ideen und höherer Gedanken zu sein. Sie gehört zu dem indogermanischen Sprachstamme und steht als Schwester neben dem Griechischen, mit diesem als Eine Familie neben dem Sanscrit; in Italien selbst zählt sie mit dem naheverwandten Oskischen und Umbrischen zu der mittelitalischen Gruppe. Alle Idiome dieser Familie wurden frühe wegen des politischen Uebergewichtes des römischen Volkes von dem lateinischen oder römischen Idiome überholt und gingen unter, ehe sie sich zu Literatursprachen ausbilden konnten. Während im griechischen Sprachbereiche mehrere Mundarten eine eigene Literatur hervorbrachten, hielt die römische Sprache alle ihr verwandten Dialekte nieder. Wurde das Lateinische auch in ganz Latium und darüber hinaus gesprochen, so trug es doch aus dem angegebenen Grunde mit Recht den Namen römische Sprache. Schritt für Schritt mit der römischen Macht und den römischen Grenzen dehnte es sich aus und besiegte die Sprachen Italiens, ja selbst Sprachen außeritalischer Länder, indem es dieselben wenigstens aus der Oeffentlichkeit verdrängte. Seine weiteste Verbreitung erreichte es in der Kaiserzeit, wo es auch in Gallien und Spanien, Nordafrika und Südbritannien, am Rhein und an der Donau vernommen wurde und den Grund zur Bildung neuerer, der romanischen Sprachen legte. — Aber erst durch Fremde und an der griechischen Schwestersprache allmälig herangezogen, legte sie die frühere Starrheit ab; Cicero vor Allen benahm der Prosa den archaistischen Charakter und führte sie ihrer höchsten Vollendung entgegen. Er schuf den Periodenbau, in welchem die römische Prosa eine bewunderungswürdige Höhe erreichte. Doch war diese feinere Sprache auf einen engen Kreis von Gebildeten beschränkt; selbst ein Sallust schrieb in archaistischem Stile. Sprach ferner schon in Rom die Mehrzahl den sermo plebeius, so war das Latein im übrigen Italien noch mangelhafter. Daher die gegensätzlichen Bezeichnungen urbanitas, lingua urbana und rusticitas, lingua rustica. Wegen seiner sachlichen und begrifflichen Bestimmtheit, logischen Correctheit und feierlichen Gemessenheit eignete sich das Latein zur Sprache des Rechtes, der Gesetzgebung und der Beredsamkeit, weniger für philosophische Darstellung; mindestens gilt dieß von der Latinität der vorclassischen Periode, in welcher die Sprache im Gegensatz zum Griechischen noch arm an Substantiven, besonders an abstracten, war. Die Poesie feierte ihre classische Periode erst in der Kaiserzeit, nämlich im augusteischen Zeitalter, in welchem die dichterische Rede an Rundung, Wohllaut und Rhythmus wesentlich gewonnen hatte. Nach Cicero gerieth die Prosa bald in Verfall: sie nahm poetische Ausdrücke in sich auf und strebte einen gezierten Stil an; rhetorischer Prunk, Schwulst und Ueberladung trübten die frühere Einfachheit und Natürlichkeit. Schon Livius und weit mehr noch Tacitus liebten das poetische Colorit, und zu Seneca's Zeiten war Cicero's Sprache schon veraltet. Es entstand eine immer breitere Kluft zwischen der Schrift- und der Volkssprache. Durch das Zuströmen von Fremden, vorab von Provinzialen, drangen fremde Elemente, Provinzialismen, in die Volks-, theilweise auch in die Schriftsprache ein. Die höhere Gesellschaft begann wieder sich des Griechischen als Umgangssprache zu bedienen. Endlich fingen die Volksidiome in einzelnen Ländern sich selbst zu neuen Literatursprachen zu entwickeln an, und das Lateinische ward die Sprache der Gelehrten. Schon seit dem 2. Jahrhundert n. Chr. mußte man, um gutes Latein zu reden, es aus den Büchern studiren oder gar in der Fremde, besonders in Gallien, holen. Welche Wandlungen übrigens die Sprache schon während der Republik durchlaufen hatte, erkennt man daran, daß Varro und Cicero Urkunden aus dem 7. und 6. Jahrhundert v. Chr. nicht mehr verstanden.

Die Schriftzeichen entlehnten die Latiner nicht von den sprachverwandten Oskern, Sabellern oder Umbrern, welche von der Rechten zur Linken schrieben, sondern von den Griechen Unteritaliens, mittelbar von den Phöniciern. Das altlateinische Alphabet entwickelte sich aus dem chalcidisch-griechischen; es hatte ursprünglich nur 21 Buchstaben (kein G; K für K und C; Z für Z und S) und wurde in der historischen Zeit von der Linken zur Rechten geschrieben. Der Gebrauch der Schrift in Rom geht so weit zurück, als unsere Kenntniß in der römischen Geschichte reicht, d. i. in die älteste Königszeit. Selbstverständlich wurde sie anfänglich nur selten gebraucht, am frühesten im Staatsleben zur Aufzeichnung von Urkunden, wie von Bündnissen, Verträgen, Erlassen u. dgl. Dann begannen die Magistrate, allen voran die Priestercollegien — die Pontifices bewahrten in Rom langehin allein das Geheimniß der Schrift — das aufzuschreiben, was für ihr Amt Bedeutung hatte.

Die römische Literatur im lateinischen Sprachgewande nimmt neben der griechischen die erste Stelle unter den Weltliteraturen ein und hat wie diese eine universalgeschichtliche Bedeutung; sie ist eine classische Literatur in einem höhern als bloß ästhetischen Sinne wegen ihrer unlöslichen Beziehung zu Christenthum und Kirche. Zwischen der antik-lateinischen und der christlich-lateinischen Literatur besteht das innigste Verhältniß; lateinische Sprache und Literatur vermittelten die griechische und die orientalische Cultur dem Abendlande.

Die römische Literatur umfaßt einen nominellen Zeitraum von nahezu 1300 Jahren; denn sie beginnt mit der Entwicklung des Staates im 8. Jahrhundert v. Chr. und reicht bis auf Kaiser Justinian (527—565 n. Chr.). Thatsächlich freilich kann von Literaturwerken während der ersten Jahrhunderte, in welchen eine Schriftsprache noch lange nicht vorhanden war, nicht die Rede sein. Was aber die Grenze gegenüber dem Mittelalter betrifft, so verlor zwar der römische Staat seine Selbständigkeit 476 n. Chr.; allein aus inneren Gründen schließt man die Literatur des römischen Volkes richtiger mit Justinians großartigem Gesetzgebungswerke, welches als epochemachende Culturthat das römische Schriftthum ebenso rückwärts abschließt, als es den Uebergang zu einer neuen Culturentwicklung bildet. Diesen großen, vielumspannenden Zeitraum theilen wir naturgemäß in zwei Hälften. Den Theilgrund gibt uns die Regierungsform; die Literatur der römischen Republik trägt ein anderes Gepräge als die der Kaiserzeit, in welcher dem ganzen geistigen Leben und Schaffen eine andere Richtung gegeben ward. Mit der Vernichtung der Republik, d. i. der Selbständigkeit des Volkes in der Staatsleitung, und mit der Errichtung der Monarchie eines scheinbar constitutionellen, thatsächlich aber unumschränkten Herrschers, also mit der Autokratie, wurden die Hauptgattungen der römischen Literatur, Poesie, Geschichtschreibung und Beredsamkeit, dienende Mächte, Dienerinnen nicht der Nation, sondern des Herrschers. Jede der beiden Hälften theilt sich aber wieder in drei Abschnitte, welche in der republikanischen Zeit das Aufsteigen von den ersten Anfängen der Literatur bis zu ihrer Blüte darstellen und in der Kaiserzeit vom goldenen Zeitalter zum silbernen und endlich zum ehernen herabführen.

I. Zeitraum: Die Literatur während der Zeit der Republik. Erster Abschnitt: Die nationalrömische Literatur von ihren Anfängen bis zum zweiten punischen Krieg, bezw. bis Livius Andronicus (240 v. Chr.).

1. Die Dichtkunst. Soweit die Prosa als Literatur- oder Schriftsprache in Betracht kommt, geht ihr naturgemäß auch bei den Römern wie bei allen Völkern die Poesie voraus. Allerdings lassen sich bedeutendere poetische Schöpfungen in diesem Zeitabschnitte nicht erwarten. Rom steht in dieser Beziehung in der ältern Zeit weit hinter Griechenland zurück. Weder von Innen noch von Außen empfing Rom in den ersten Jahrhunderten die nöthigen Impulse zu dichterischem Schaffen. Bei den Griechen leitet wie bei den Germanen das Epos die Literatur ein; ihm folgen die Lyrik und das Drama. Es beleuchtet trefflich den römischen Charakter, daß die Poesie in Rom den umgekehrten Gang einschlägt. Das Drama eilt den Schwestergattungen voraus, wenngleich man in diesem Zeitalter nur Ansätzen oder Anfängen zu einem Bühnenspiel begegnet. Der römische und überhaupt der italische Geist neigte zu Witz und Spott und besaß die Gabe feiner Beobachtung und Nachahmung, sowie das Talent der Improvisation. Das Volksleben mit seinen Festen und Spielen bot reichlich Gelegenheit zu Darstellungen, namentlich komischer Art. Festlied und Festspiel, der Dialog in Rede und Gegenrede, Scherz- und Spottlieder waren die Elemente, aus denen in Rom frühe das Bühnenspiel erwuchs. Einfälle wurden leicht weiter ausgesponnen und bei festlichen Anlässen, Gelagen u. s. f. zum Besten gegeben. So waren volksthümliche Spiele mit Tanz und Musik (Flötenspiel) und Wechselgesängen die Anfänge des Lustspiels. Seit 364 v. Chr. traten in Rom auch gewerbsmäßige Comödianten (histriones) aus Etrurien auf. Solcher Volkspossen, der Vorstufen des bühnengerechten Dramas, gab es mehrere Abarten, von denen zwei nach Städten, wo sie besonders heimisch waren, benannt scheinen: die Fescenninen (von Fescennium?) und Atellanen (von Atella in Campanien). Literarisch kommt diese, weil nicht aufgeschriebene, sondern improvisirte und mündlich überlieferte, Volkspoesie nicht in Betracht. Beachtenswerther ist für uns die Entstehung und Entwicklung der Lyrik. Die älteste Form derselben ist die heilige Lyrik der Cultuslieder. Am bekanntesten sind die Lieder der Salier und der arvalischen Brüder (fratres arvales), zweier Collegien von Cultuspersonen (einer Art von Bruderschaften), von denen

die ersteren im Monat März zu Ehren des Mars, die letzteren im Mai zu Ehren einer ländlichen Gottheit unter Gesang und Tanz ihre Umzüge hielten. Reste solcher Gesänge, der carmina Saliaria und Arvalia, sind erhalten. Indeß prägt sich in der heiligen Lyrik der Römer der Mangel inniger Gefühlswärme und der Umstand ab, daß in der römischen Religion nicht Bild und Symbolik, sondern das begriffliche Denken und ein juridisches Element die Oberhand hatte. Ohnehin war der Römer für die Lyrik, diese vorzugsweise subjective Poesie, wenig veranlagt, weil ihm tiefe Empfindung, Schwung des Gefühls und der Phantasie, die Gabe, eigene und fremde Empfindungen aufzufassen und darzustellen, abging. Die weltlichen Lieder heitern Inhaltes bei ländlichen Festen aller Art waren derb nach Inhalt und naturwüchsig in der Form. Auch Zauberlieder und Zauberspräche kennt die älteste römische Literatur; so lautet ein Spruch bei Varro (De re rust. 1, 2, 27): Terrá pestém tenéto, sálus hic manéto (saturnisches Maß). — Ganz besonders stehen aber die Römer im Epos weit hinter anderen Völkern zurück; das Volks- oder Nationalepos fehlt ihnen gänzlich, weil dessen Voraussetzungen, Göttermythus und eigentliche Heldensage, mangeln. Aber auch der geschilderte Charakter ihrer Religion war der Entstehung epischer Dichtung ein Hinderniß. Epische Schöpfungen, wie die homerischen Gesänge oder die Nibelungen, suchen wir im alten Rom vergebens; doch sang man auch hier schon von Ereignissen und Großthaten in den Ahnenliedern: clarorum virorum laudes atque virtutes (Cic. Tusc. 4, 2) und ließ bei Gastgelagen solche Gesänge von Knaben mit oder ohne Flötenbegleitung recitiren. Ein anderes Lied uralter Zeit war die Todtenklage (nenia), ursprünglich von Angehörigen und Verwandten, später von eigens bestellten Klagefrauen (praeficae) vorgetragen. Ihr Inhalt war gleichfalls Verherrlichung der Heimgegangenen. Besonders stimmte die didaktische oder Spruchdichtung zu dem praktischen Sinn und verständigen Wesen des Römers und war deßhalb auf römischem Boden frühe heimisch. Aus ihr entstand in späterer Zeit das Lehrgedicht, das mannigfaltige Stoffe des materiellen und geistigen Lebens, Ackerbau, Philosophie und Literatur, behandelte. Der Lehrpoesie kann man die Weissagungen (vaticinia) beizählen, deren viele seit ältester Zeit im Umlauf waren; officiellen Charakter erlangten die sibyllinischen Bücher (s. d. Art.), die für die Entwicklung des altrömischen Religions- und Cultuswesens von so nachhaltigem Einflusse wurden.

Bis herab in's 3. Jahrhundert v. Chr. hatten und gebrauchten die Römer ein ihnen eigenthümliches Versmaß oder richtiger einen Rhythmus, in den sich fast jede literarische Niederschrift mit Ausnahme der einfachsten statistischen Aufzeichnungen kleidete: es ist der saturnische Vers (versus Saturnius), der seinen Namen von dem ältesten, übrigens mythischen Namen Italiens (Saturnia) haben sollte. In der classischeren Periode der Literatur wollte man mit Saturnisch etwas Uraltes oder Altfränkisches bezeichnen. Der Saturnius war aber nicht bloß für die altrömische Poesie die regelmäßige Form, sondern war auch anderen Völkern der mittelitalischen Sprachfamilie eigen. Sein Wesen beruht auf der Quantität, indem er eine gewisse Zahl von Hebungen hat, während die Senkungen unterdrückt werden. Sodann ist dem Verse eigen, daß er in zwei Hälften zerfällt, wovon die erste jambischen, die zweite trochäischen Rhythmus hat. Er bietet mehrfache Variationen; die Normalform ist:

˘ ˗ ˘ ˗ ˘ ˗ | ˘ ˗ ˘ ˗ ˘ ˗

malum dabunt Metelli | Nævio poetæ.

In diesen Rhythmus wurden nicht bloß die eigentlich poetischen, sondern auch prosaische Stücke eingekleidet, sowie Sprüche und Formeln aller Art, Gebete, Orakel, Ritualvorschriften, Grabinschriften, Rechtsformeln, sogar Formeln für Kriegserklärungen, Gesetzesworte, Schwur- und Bündnißformeln. So gab dieser merkwürdige Rhythmus jeder Art wichtigerer Rede das Gepräge des Feierlichen und Gemessenen und paßte vollkommen zu der Grandezza des alten Römers. Was immer in solch gebundener oder rhythmischer Form auftrat, trug den Namen carmen (für casmen von cano). Die Italiker bekundeten eine merkwürdige Vorliebe, ihren formelartigen Sprüchen und Sätzen die feste, unabänderliche Gestalt des carmen zu geben. (Vgl. Liv. 1, 24. 26. 32; 3, 64; 10, 38.) Daß das Gedächtniß in Zeiten geringern Schriftgebrauchs eine wesentliche Stütze an der gebundenen Formel erhielt, leuchtet ein. Dieser altitalischen Form bedienten sich bis auf Ennius (239 v. Chr.), der den fremdländischen Hexameter in die nationale Literatur verpflanzte, alle drei Dichtgattungen.

2. Die Prosa diente uranfänglich nur dem praktischen Bedürfniß zu sachlichen Aufzeichnungen und war in dieser Hinsicht in Mittelitalien uralt. Allein solche Prosa ist noch keine Literatur- oder schriftmäßige Sprache; nicht jedes Schriftdenkmal ist ein Literaturdenkmal. Die Prosasprache als Trägerin der Literatur ist selbstverständlich weit jünger als die Sprache des Verkehrs, der Mittheilung im täglichen Leben. Bis herab in's 6. Jahrhundert der Stadt diente sie nur, soweit nicht der Saturnius gewählt wurde, zur Aufzeichnung von Begebenheiten, Gesetzen, Verträgen, der Jahresfolge der Magistrate u. dgl. Die älteren Geschichtschreiber (Annalisten) schrieben sogar griechisch. Der eigentliche Begründer der schriftmäßigen Prosa ist der ältere Cato (234 bis 149 v. Chr.). Um diese Zeit, überhaupt seit dem ersten punischen Kriege, machte die Prosasprache bedeutende Fortschritte.

Die ältesten Prosaaufzeichnungen sind theils amtliche, theils private Denkmäler. a. Die amtlichen Urkunden waren sehr verschiedenartig; es liegt in der Natur der Sache, daß die Behörden

am meisten auf die Schreibkunst angewiesen waren, um Amtshandlungen, Anweisungen und Erlasse zu fixiren. Solche officielle Urkunden waren bei der Eigenart der römischen Verfassung zahlreich. Obenan stehen die priesterlichen Amtsbücher, zunächst die **Libri pontificum** (pontificales), die theils das Cultusritual, theils die geistlichen Rechtssatzungen (ius pontificium) enthielten. Dazu gehören auch die **Indigitamenta**, Gebetsformularien, nebst Belehrung darüber, welche Götter und in welcher Weise in bestimmten Lagen und Anliegen des Volkes anzurufen seien. Am nachhaltigsten aber und einflußreichsten wurde das **Kalenderwesen**. Die Vorausberechnung der Feste und Festzeiten des Jahres, überhaupt die ganze Zeitrechnung lag den Pontifices ob und war Amtsgeheimniß. Diese setzten im Voraus auch die Tage fest, an denen es erlaubt war, Recht zu sprechen (fari), Festspiele zu geben, amtlich mit dem Volke zu verhandeln (agere cum populo), d. i. Volksversammlungen zu halten; denn jede Amtshandlung unterlag religiöser Rücksichtnahme und unterstand somit der Aufsicht der Pontifices. Die Tage, an welchen Volks- oder Amtstagung gestattet war, erhielten den Namen dies fasti (von fari), die verbotenen Tage hießen dies nefasti, und so wurde das Verzeichniß der Fest-, Gerichts- und Spieltage Fasti genannt. Dem Volke wurde der Kalender nur monatweise voraus bekannt gegeben. Erst um 304 v. Chr. veröffentlichte Cn. Flavius unbefugterweise einen ganzen Jahreskalender, und dieß blieb von da ab Regel. Da der Kalender in alle öffentlichen Verhältnisse eingriff, war seine Berechnung von hochpolitischer Bedeutung und Tragweite; auf Grund der fasti konnten die Pontifices gemäß römischer Sacralordnung in die Amtshandlungen der höchsten Magistrate eingreifen. Man pflegte dem Festverzeichniß ein Verzeichniß der Jahresmagistrate (in Rom waren die Behörden nur ein Jahr im Amte) beizugeben; bald veröffentlichte man die Magistratslisten gesondert als fasti consulares u. s. f. Endlich schrieben die Pontifices in den Kalender auch wichtigere Ereignisse, merkwürdige Begebenheiten, Prodigien, Sonnen- und Mondsfinsternisse, eine kurze Chronik, die man später ebenfalls gesondert herausgab als **Annales pontificum** oder Annales maximi; es ist dieß die älteste Form der römischen Geschichtschreibung oder des Chronikenwesens. Alle diese Aufzeichnungen waren auf weiße Tafeln (album) geschrieben und ausgestellt, gingen aber im gallischen Brande (387/86 v. Chr.) sammt dem Pontificalarchiv unter (Liv. 6, 1, 2). Sie galten als die Hauptquelle der ältesten römischen Geschichte. Außer den Pontifices führten auch die übrigen Priestercollegien ihre fasti, ihr Album der Mitglieder und ihre Amtsprotocolle (acta).

Von den Amtsbüchern der weltlichen Behörden nennen wir bloß die **Tabulae censoriae** der Censoren. Sie enthielten sowohl einen Leitfaden für Vornahme des Census als statistische Tabellen über die Schatzung. Wir lesen außerdem von Verträgen, die entweder auf Rindshaut oder auf eherne Säulen eingegraben waren. Auch diese Denkmäler fielen der gallischen Katastrophe zum Opfer.

Endlich seien die ältesten Codificirungen von **Gesetzen** erwähnt. Die erste schriftliche Gesetzgebung und das größte Prosawerk aus diesem Zeitraum ist das **Zwölftafelgesetz** (Leges XII tabularum). Zehn Tafeln fallen in das Jahr 451, die zwei letzten in das Jahr 450 v. Chr. Sie waren die erste Niederschrift des nationalrömischen Gewohnheitsrechts oder des damals gültigen römischen Landrechts, wodurch der bisher schwankenden Rechtsprechung eine feste Norm vorgezeichnet wurde. Die Gesetze, die inhaltlich sowohl das Criminal- als das Civilrecht umfaßten, waren auf zwölf Erztafeln (woher der Name Zwölftafelgesetz) eingegraben und zu jedermanns Einsicht auf dem Forum aufgestellt. Diesem Denkmale kommt, abgesehen von seiner staatsrechtlichen und politischen Bedeutung, ein hoher literarischer und culturgeschichtlicher Werth zu. Es war der erste Versuch, die lateinische Sprache für die Schriftprosa tauglich zu machen, und bildete gleichsam ein öffentliches Lehrbuch mit eminent praktischem Inhalte; es diente aber auch wirklich als römisches Schulbuch, worin die römische Jugend Jahrhunderte lang lesen lernte, und welches sie auswendig lernte. Für das Schrift-Römische kam den Gesetzestafeln die Bedeutung einer Mustervorlage, eines sprachlichen Canons zu. Ihre Wichtigkeit für die Entwicklung des Rechts und der Rechtswissenschaft leuchtet von selbst ein; ihre Interpretation bildete langehin den Hauptbestandtheil des römischen Rechtsstudiums. Auch diese Tafeln gingen 387/86 v. Chr. zu Grunde; erhalten sind nur Bruchstücke. (Vgl. Voigt, Geschichte und allgemeine juristische Lehrbegriffe der zwölf Tafeln, 2 Bde., Leipzig 1883; Legis XII tabularum reliquiae, ed. R. Schöll, Lipsiae 1866.) Unersetzlich ist der Verlust für die Culturgeschichte; denn jene Gesetze würden uns die Beziehungen Roms bezw. Italiens zu Griechenland und dem Orient erkennen lassen. War so das Landrecht auch geschrieben und veröffentlicht, so war doch dessen Anwendung nicht leicht. Denn erstlich mußte man wissen, an welchen Tagen, und dann, nach welchen Rechtsformen ein Prozeß einzuleiten sei. Diese Kenntniß lag gänzlich in den Händen der Pontifices, also der Patricier, bis Cn. Flavius, der Schreiber des Appius Claudius Cäcus, im J. 304 v. Chr. ein Verzeichniß der Gerichtstage (dies fasti) und Prozeßformulare (legis actiones) zusammenstellte und in Buchform veröffentlichte. Man nannte Inhalt und Buch **ius Flavianum**. Damit trat die Kunst, das Recht anzuwenden, bisher ein Vorrecht der Patricier, aus deren Kreis und dem Bereich des Geheimnisses heraus und ward allgemeiner. Bald hernach that sich ein Plebejer und erster plebejischer Pontifex maximus, Ti. Coruncanius, als erster Rechtslehrer auf; seine **Rechtsbescheid**

(responsa) gab er öffentlich ab und knüpfte gemeinverständliche Belehrungen und Erörterungen zu jedermanns Besten daran (L. 2, § 35. 38, Dig. 1, 2). So wurde die Kenntniß vom Rechts- und Gerichtswesen dem Volke zugänglicher.

Dem Inhalte nach uralt, aber in ihrer Aufzeichnung einer spätern Zeit entstammend und nach den zwölf Tafeln anzusetzen, sind die Leges regiae, Königsgesetze, die angeblich der Pontifex maximus Papirius zur Zeit des Königs Tarquinius Superbus codificirt, d. i. gesammelt und in Buchform gebracht hat. Man nannte es nach dem vermeintlichen Redactor ius Papirianum. Es enthält alte, bis dahin mündlich überlieferte sacrale Bestimmungen und Anweisungen, verwandt mit den Bestimmungen der Pontificalbücher. (Vgl. Sohm, Instit. des röm. Rechts, 3. Aufl. Leipzig 1888, 29, Anm. 1.)

An privaten Aufzeichnungen begegnet uns in sehr früher Zeit schon die Leichenrede (laudatio funebris) und die Aufschrift (elogium, auch titulus, index) unter Ahnenbildern und Stammbäumen. Alt war nämlich die Sitte, daß auf vornehme Verstorbene ein Anverwandter eine Leichenrede hielt; bei einem Begräbniß auf Staatskosten (funus publicum) wurde die Rede von einem Beamten auf dem Forum gesprochen. Wichtigere Reden wurden aufgeschrieben und im Familienarchiv (tabularium) aufbewahrt; nicht selten gab man die Rede auch heraus (Plin. N. H. 7, 139). Ferner brachte man unter den im Atrium des Hauses aufgestellten Ahnenbildern sowohl Stammbäume als ein Verzeichniß der bekleideten Ehrenämter und hervorragender Thaten an: es sind die elogia, die Grundlage der Familienchronik.

Dieß sind die wichtigsten Erscheinungen auf dem Gebiete des nationalrömischen Schriftthums der ältern Periode: wenig genug, zumal verglichen mit den griechischen Erzeugnissen der ältern Zeit. Gleichwohl wäre es verfehlt, dieses erste geistige Ringen der Römer geringschätzen zu wollen. Wohl fehlte dem Volke die Ruhe und das Gemüth, aus dem ein frisches Lied zum Ausdruck der tiefsten Empfindungen quillt, wie bei Griechen und Germanen; die Saiten des Römerherzens waren sozusagen noch zu hart und zu spröde für die weichen Klänge der Lyrik. Allein der Grund ward in diesen Jahrhunderten gelegt, und als das Staatswesen nach Innen durch eine fast einzig dastehende Verfassung und hauptsächlich durch eine festgegliederte Magistratur organisirt und stark nach Außen geworden, so daß das Nomen Romanum über die Meere Schrecken warf, der Römer seinen weltgeschichtlichen Gang durch drei Erdtheile antreten und seine Legionen zu einem ununterbrochenen Siegeslaufe aussenden konnte, da war der römische Boden zubereitet, die griechische Saat aufzunehmen und zur Frucht zu zeitigen. Keines der genannten Literaturdenkmäler knüpft sich, von dem ius Flavianum etwa abgesehen, an einen bestimmten historischen Namen; wir begegnen Schriftwerken, aber keinen Schriftstellern. Nur Einer tritt uns auf der Grenzscheide zwischen der alten und der neuen Zeit entgegen, der schon genannte Appius Claudius, Consul 307 und 296 v. Chr., eine der merkwürdigsten Erscheinungen der Römerwelt, unsterblich in der Geschichte des römischen Bauwesens und von nachhaltigem Einflusse auf die Geschichte des Rechts, der Verfassung und der Literatur. Er verfaßte eine Spruchsammlung (Sententiae) in Saturniern, von der aber nur drei Sprüche erhalten sind. Seine berühmte Rede gegen Pyrrhus (280 v. Chr.) hatte noch Cicero gelesen (Cato M. § 16). Auch um Verbesserung des Alphabets war er bemüht.

Zweiter Abschnitt. Vom zweiten punischen Kriege und Livius Andronicus bis auf Sulla (240—80 v. Chr.). Den Charakter gibt dieser Zeit das fremde, nämlich das griechische Element; es ist die Zeit der Verbindung des römischen mit dem griechischen Geistesleben und infolge dessen die Zeit der Kunstliteratur. Der amnis abundantissimus graecarum disciplinarum et artium (Cic. De rep. 2, 19, 34) ergoß sich anfänglich schwächer, dann immer stärker in die geistigen Rinnsale Roms. Nach Außen schreitet es immer weiter zu Festigung seiner Weltstellung: ganz Italien nebst Sicilien, Carthago und Griechenland weichen seinem Schwerte. Aber diese Siege öffnen zugleich Roms Thore für den Einzug fremder Culturelemente. Zwar war auch bisher das römische Volk geistig nicht gänzlich auf sich selbst gestellt. Abgesehen von dem geistigen Besitz, den das mittelitalische Volk mit dem griechischen in Sprache, Religion und Sitte von der indogermanischen Mutter gemeinsam ererbt hatte, strömten auch in der historischen Zeit den Römern Cultur- und insbesondere Cultuselemente theils von den Etruskern, theils von den Griechen zu. Von letzteren entlehnten sie viele Religionsvorstellungen und Cultübungen. Es sei nur an die Veränderungen erinnert, welche die sibyllinischen Bücher und durch sie der Apollocult im Vorstellungskreis und in der Religionsübung der Römer erzeugten. Dazu kamen die Handelsbeziehungen zwischen beiden Völkern. Aber mächtiger wurde der griechische Einfluß, als seit 282 v. Chr. Unteritalien und Sicilien den Römern zufiel. Noch reger gestaltete sich der Verkehr zwischen den beiden Nationen nach Beendigung des zweiten punischen Krieges, und Griechen kamen in großer Zahl nach Rom. Seitdem lagen Schule und Unterricht nahezu ausschließlich in ihren Händen. Mit Recht sang der Dichter:

Poenico bello secundo Musa pinnato gradu
Intulit se bellicosam in Romuli gentem feram.

Denselben Gedanken benutzend, hat später Horaz kurz und gut auf das historische Verhältniß hingewiesen mit dem bekannten Satze:

Graecia capta ferum victorem cepit et artes
Intulit agresti Latio (Ep. 2, 1, 156 sq.).

Als dieser intensivere Einfluß des Hellenismus eingriff, stand die griechische Literatur und Kunst

in hoher Vollendung und Abgeschlossenheit vor Rom und der abendländischen Welt, während die römische, eben erst erwacht, um so empfänglicher war; an einen Kampf der letztern gegen die erstere war gar nicht zu denken. Wohl fehlte es in Rom nicht an Männern von altfränkischer Bildung und Richtung, welche, wie der alte Cato, zäh an dem Hergebrachten und Nationalen hingen und das Fremdländische verbannt wissen wollten; dieß zeigt die wiederholte Austreibung griechischer Philosophen und Redner. Aber ihre Bemühungen waren vergeblich; die höheren Kreise der Gesellschaft, wie die hocharistokratischen Scipionen, nahmen um so freudiger die feinere hellenische Bildung auf. Griechische Schriften und Schriftsteller wurden bald in den vornehmen Kreisen heimisch, die Jugend las griechische Werke und lernte sie auswendig, letztere wurden eifrig in's Lateinische übertragen, und auf der römischen Bühne erscheinen griechische Lust- und Trauerspiele in heimischem Gewande. Aemilius Paulus brachte die griechische Bibliothek des Königs Perseus nach Rom; es war die erste griechische Büchersammlung daselbst. Gelehrte griechische Sklaven sind gesucht, und als Freigelassene verkehren sie nicht selten in den vornehmsten Häusern, den Mittelpunkten literarischer Bestrebungen; so L. Andronicus, Terenz u. A. Der einflußreiche Ennius gibt das nationale Metrum, den Saturnius, auf und führt an dessen Stelle den griechischen Hexameter ein.

1. **Die Dichtkunst.** So beliebt auch jetzt noch das formlose nationale Volkslustspiel war, so entwickelte sich daneben unter griechischem Einflusse das hellenisirende **Kunstdrama**, dessen Stoffe der griechischen Götter- und Heroensage entnommen waren, und zwar lehnte sich das kunstmäßige **Lustspiel** an die sogen. neue attische Comödie des 4. und 3. Jahrhunderts (v. Chr.), besonders an Menander, Philemon und Diphilos an. Den Wendepunkt zwischen der alten und der neuen literarischen Zeit bezeichnen Livius Andronicus und Ennius. Ein nach griechischer Vorlage bearbeitetes Stück hieß nach dem griechischen Nationalkleide, dem pallium, **fabula palliata** im Gegensatz zu Stücken mit römischen Stoffen, die nach der Toga f. **togatae** genannt wurden. Die Palliaten behandelten Scenen aus dem täglichen Leben, Familien- und Liebesgeschichten, verspotteten die Thorheiten und Schwächen einzelner Stände; politische Anspielungen waren ihnen fremd. Häufig verwoben die Dichter zwei oder mehrere griechische Stücke zu einem einzigen lateinischen. Dieses Verschmelzen hieß man contaminare, contaminatio. Livius Andronicus (um 284—204), der an der Spitze dieser Epoche steht, kam als Kriegsgefangener nach Rom, wurde Erzieher im Hause des Livius Salinator und widmete sich als dessen Freigelassener dem Theater, das er als Schauspieler umgestaltete, und der Dichtkunst. Seine Uebersetzung der Odyssee (Anfang: Virúm mihi Caména | insecé versútum) diente bis herab auf Horaz als Lehrbuch in römischen Schulen (Ep. 2, 1, 69 sq.). Nächst ihm verfaßte C. Näbius (um 264—194) im Stile des Aristophanes Comödien voll bittern Spottes, ebenso Tragödien mit nationalen Stoffen. Aber vornehmlich pflegte er doch das Epos. So besang er den ersten punischen Krieg im Saturnier — luculente, sed minus polite, urtheilt Cicero, Brut. 19, 76. Einen wichtigen Fortschritt leitete Näbius dadurch ein, daß er historische Stoffe, und zwar aus der römischen Geschichte, für dramatische und epische Dichtungen wählte. Interessant ist die selbstbewußte Grabschrift, die sich Näbius setzte:

Immórtalés mortáles — si forét fas flére
Flerént divæ Caménae — Náviúm poétam;
Itáque póstquamést orcino — tráditús thesaúro,
Oblíti súnt Romái — loquiér linguá latína.

Als Vater der römischen Kunstpoesie und Prosaliteratur gilt aber Q. Ennius (239—169). Er stammte aus Rudiä in Apulien; seine Muttersprache war demnach das Griechische. Er war ein vielseitiger Dichter, den das Epos und das Schauspiel und zwar die Tragödie wie die Comödie (Togaten und Palliaten) und das Lehrgedicht beschäftigte. Er stand mit den angesehensten Männern und den Häuptern der Aristokratie im Umgang und wußte in ihnen die Liebe zur griechischen Literatur und Bildung zu wecken und zu stärken. Sein Hauptwerk sind die Annales („Jahrbücher"), eine Geschichte der Stadt Rom von ihrer Gründung bis auf seine Zeit in 18 Büchern. Es war die erste römische Dichtung im (griechischen) **Hexameter**. Cicero (De div. 1, 20, 40 sqq.; De off. 1, 12, 38) und Quinctilian (10, 1, 88) bewunderten das Epos, das in der That herrliche, wahrhaft poetische Stellen enthält, vornehmlich dort, wo er Roms Kriege aus seiner Zeit und eigener Anschauung schildert. Erhalten sind nur 600 Verse. Ille summus poeta noster nennt ihn Cicero, der überhaupt viele Reminiscenzen aus seinen Werken anführt, und für Horaz ist Ennius et sapiens et fortis et alter Homerus (Ep. 2, 1, 50). Viel gelesen waren auch seine Tragödien, in denen er sich hauptsächlich an Euripides anlehnte, und seine Comödien. Auch die **Satura** im ältern Sinne, wonach das Wort eine Sammlung vermischter Gedichte von verschiedenartigen lehrhaften Stoffen und in verschiedenen Versmaßen bezeichnet, verdankt Ennius den Ursprung. Wie für die Metrik, so war Ennius für die Bildung neuer Worte und die lateinische Flexion epochemachend (Horat. Ars poet. 56 sq.):

cum lingua Catonis et Enni
Sermonem patrium ditaverit et nova rerum.

In der Satura folgte ihm nach C. Lucilius (148—103 v. Chr), der erste eigentliche Satirendichter und Vorgänger des Horaz, ein ächt römischer, der gelehrten alexandrinischen Poesie abholder, bedeutender Dichter. Er gab der Satura eine neue Richtung, indem er aus ihr ein „humoristisches Zeit- und Sittengemälde" machte und

öffentliche Zustände und Persönlichkeiten, falsche Lebensanschauungen und Thorheiten schilderte und geißelte: sale multo Urbem defricuit (Horat. Sat. 1, 10, 3 sq.). Feine Beobachtung psychologischer Zustände, scharfer Verstand, schlagender Witz und kecker Freimuth zeichneten ihn aus. Erhalten sind viele Fragmente. So entwickelte sich aus der anfänglich harmlosen, mehr gelehrten Satura die römische Satire, welche in Horaz, Persius und Juvenal ihren Höhepunkt erreichte. — Die zwei bedeutendsten Lustspieldichter dieser Zeit sind Plautus und Terenz. T. Maccius Plautus, geboren um 248, gestorben 184 v. Chr., ein Umbrer von niederer Herkunft, der von Lohndienst und Versemachen lebte, bearbeitete zahlreiche griechische Stücke und Stoffe und brachte sie auf die Bühne. Volksdichter von großer Begabung, scharfer Beobachtung, naturwüchsigem Witze, ist Plautus weniger gefeilt in der Sprache. Von seinen zahlreichen Stücken, die Varro sichtete, sind 20 erhalten; ein weiteres besaß noch das Mittelalter, in dessen Schulen er ein vielgelesener Dichter war. Er ward wie kein anderer römischer Dichter nachgeahmt: Gryphius, Shakespeare, Molière, Lessing u. A. nutzten ihn aus. Unter den plautinischen Stücken ist die Charaktercomödie, das Familien- und Rührstück vertreten; beliebte Motive sind Verwechslungs- und Erkennungsscenen. Ein Meister ist Plautus in der Intrigue. Sprache und Metrik beherrscht er mit großer Gewandtheit. Das Denken und Fühlen des Volkes kennt er wie Wenige, redet dessen Sprache mit Meisterschaft und weiß ihr einen originellen, frischen und lebendigen Zug zu geben. Feiner und sprachlich glatter, aber nicht so volksthümlich und schöpferisch ist P. Terentius Afer (185—159) aus Carthago, erst Sklave, dann Freigelassener in Rom und mit dem jüngern Scipio und Lälius befreundet. Wir besitzen sechs Stücke von ihm. Das Mittelalter las ihn noch eifriger als Plautus; die Nonne Roswitha von Gandersheim ahmte ihn nach. — Die Tragödie ist vertreten durch M. Pacuvius (220—132) und L. Attius (170—94), von deren Poesien sich nur Reste gerettet haben. Der letztere, ein bedeutender Dichter, bezeichnet den Höhepunkt der römischen Tragödie. Uebrigens konnte die Tragödie in Rom nie recht heimisch werden, wenigstens nicht das historische Schauspiel oder die Tragödie mit Stoffen aus römischer Sage und Geschichte. Stoffe der hellenischen Sage wogen weit vor, und ebenso trat das tragische Schauspiel weit hinter das Lustspiel zurück. Als dann im J. 105 v. Chr. die Gladiatorenspiele zu einer öffentlichen Feier erhoben wurden, erlitt die dramatische Dichtung vollends einen schweren Stoß; das Gefühl verwilderte, und der Römer, nicht mehr fähig für edlere Gefühle, zog das gröbere Amphitheater dem Theater, den Menschen- und Thierkampf dem feinern Drama vor. — Was die technische Einrichtung der Stücke betrifft, so schloß sich das lateinische Drama im Allgemeinen an das griechische an: der Text zerfällt in Dialog (diverbium) und Gesänge (cantica). Der Chor der griechischen Stücke fehlte, weil die Orchestra mangelte, die Sänger hatten ihren Standort wie die Schauspieler auf der Bühne. Der Dialog ward immer gesprochen (pronuntiare), der Gesang näherte sich dem Recitativ und wurde von der Flöte begleitet. Trotz vielseitiger Beschäftigung des Römers mit dem Drama blieb bezeichnender Weise der Stand der Schauspieler (actores) doch in Mißachtung, und es trat kein freigeborener (ingenuus) römischer Bürger je im Theater auf; nur Freigelassene (libertini) und Sklaven übernahmen die Rollen (partes). Oft stellte, während der eine Schauspieler (actor primarum sc. partium) den Monolog sang, ein anderer den Text pantomimisch dar. Seit Terenz wurde die Maske (persona) gebräuchlich.

2. Die Prosa. a. Geschichtschreibung. In die ältesten Zeiten zurück reicht, wie schon gezeigt, die geschichtliche Aufzeichnung, und die historische Literatur steht zeitlich am Anfange der Prosaliteratur, obschon die ersten Geschichtschreiber (Annalisten) sich des Griechischen bedienten. Genannt werden: P. Fabius Pictor (Geschichte Roms) um 216, den Livius benutzte; L. Cincius Alimentus (Annalen der Stadt), C. Acilius Glabrio (zweiter punischer Krieg) u. A. Der erste eigentliche Historiker aber ist M. Porcius Cato Censorius (234 bis 149), ein fruchtbarer und vielseitiger Schriftsteller, dessen Origines, eine Geschichte Roms, leider verloren sind. In Cato war die Reaction gegen den Hellenismus verkörpert, der gerade in jenen Tagen mächtig um sich griff. Durch sein Geschichtswerk, dessen Verlust vielleicht der schwerste Schlag für die römische Literaturgeschichte geworden ist, wollte Cato den Strom der griechischen Literatur eindämmen (s. Cato's Biographie bei Cornelius Nepos). An ihn schlossen sich in der Historiographie die sogen. jüngeren Annalisten, die in römischer Sprache schrieben. Doch berichten diese keineswegs immer zuverlässig und wahrheitsgetreu; denn theils schrieben sie kritiklos Sage und Geschichte durcheinander, theils wurden sie von ätiologischem Pragmatismus, politischen oder persönlichen Rücksichten geleitet; manche dieser Annalen waren Selbstbiographien, die im Selbstlob gipfelten.

b. Beredsamkeit. Großartiger tritt uns in dieser Zeit die Beredsamkeit entgegen, für deren Gedeihen die inneren und äußeren Vorbedingungen gegeben waren. Sie war selbständiges Erzeugniß, erwachsen auf dem Boden der Praxis. Während der fünf Jahrhunderte der Republik hatte der Römer reichlich Gelegenheit und Anlaß, sich in der öffentlichen Rede zu üben: im Senate und in den Volksversammlungen, wo sich oft genug die Geschicke des Staates und die höchsten Interessen der Bürgerschaft entschieden, auf dem Forum vor Gericht und bei Leichenfeiern. Die Rostra am Forum bezeichneten eine denkwürdige Stätte Roms. Bis auf die Kaiser athmete der Redner freie Luft, und politische Kämpfe mannigfacher Art forderten ihn auf die Rednerbühne. Die großen politischen

Fragen von weltgeschichtlicher Bedeutung, über welche der Redner zu sprechen hatte, hoben mächtig sein Bewußtsein und führten ihm große Gedanken zu. Der Römer war aber auch von Haus aus für die öffentliche Rede beanlagt: scharf und logisch im Denken, gerichtet auf das Praktische, zäh in seinen Ansichten, dem Pathetischen und Effectvollen zugänglich. Die Sprache unterstützte ihn hierin. Es entwickelte sich in Rom, noch vor der Berührung mit den Griechen, eine naturwüchsige, kraftvolle Beredsamkeit, der nur Methode und Kunst noch fehlte. Seitdem aber die Rede unter den Einfluß der griechischen Rhetorik gerieth, erlangte Sprache und Vortrag kunstmäßige Form und planmäßigen Gang. Rasch wurde hauptsächlich durch Cicero die früher praktisch erlernte und geübte Beredsamkeit zur schulmäßigen; die Rede gewann Rundung, Feile und Glätte. Die Zahl der Redner ist sehr groß, und Rom hatte manchen gewandten Stegreifredner. Man kann eine ältere Periode bis auf Cato, eine mittlere bis auf die Gracchen und eine classische Periode bis zum Untergang des Freistaates unterscheiden. Eine Nachblüte bildet die monarchische, politisch gebundene Beredsamkeit, bei der die Rhetorik Alles überwuchert, die oratores zu schön redenden rhetores herabsinken und nur der panegyricus gepflegt wird. Hauptquelle für unsere Kenntniß sind Cicero's Brutus und De oratore. Im Brutus entwickelt Cicero seine Forderungen an den vollkommenen Redner. Appius Claudius eröffnete die Reihe der eigentlichen Redner. Epochemachend waren dann, wie Cicero im Brutus darstellt, der ältere Cato, Sulpicius Galba (Consul 144), C. Gracchus, M. Antonius, L. Crassus und Q. Hortensius. Cato, von dem Cicero 150 Reden erwähnt (vgl. Cicero, Cato 38 und Brutus 17, 65), wußte seiner Rede durch kernige Sprüche eine große Kraft zu verleihen. Beachtenswerth ist seine Definition des Redners: Orator vir bonus est dicendi peritus, und der Spruch: Rem tene, verba sequentur. Wir ersehen aus Cato, wie die Beredsamkeit anfing, eine Macht in Roms politischem Leben zu werden. Groß als Redner steht dann der jüngere Gracchus da, der an natürlicher Kraft und Schlagfertigkeit, selbst nach Cicero's Urtheil, Alle überragt hat (Brutus 33, 125). Tiefes, natürliches Pathos, Gedankenfülle und Schwung zeichneten ihn aus, wie denn überhaupt in den erregten Zeiten der beiden Gracchen mit dem Schwerte der Rede mächtig gekämpft wurde. Kunstredner sind die gefeierten Männer Antonius (143—87) und Crassus (140—91), die ihre Beredsamkeit guten Theils ihrer tüchtigen Schulung verdankten. Hortensius (114—50) leitete schon die neue Periode der Beredsamkeit ein, in welcher die Rede blühend und überladen wurde (genus asiaticum, Gegensatz des einfachern genus atticum). Wir besitzen aus dieser Zeit eine Theorie der Rede, die um 80 v. Chr. verfaßte, fälschlich Cicero zugeschriebene Rhetorica ad Herennium. Diese vortreffliche Lehrschrift rührt wahrscheinlich von Cornificius, einem Zeitgenossen Cicero's, her.

c. In den Fachwissenschaften, deren Pflege nun größere Fortschritte macht, steht die Rechtswissenschaft, für welche der Römer hohen Sinn besaß, an erster Stelle. Die ganze Art, wie sich die Verfassung entwickelte, hielt den Römer zum Studium des Staatsrechts an; es gab ja keinen geschulten Beamtenstand, sondern der schlichteste Bürger konnte mit den höchsten Staatsämtern und dadurch mit der Rechtsprechung betraut werden. So studirte der Römer die Redekunst, die Staatskunst und die Rechtskunde praktisch. Seit Aufstellung der Zwölftafeln begann das theoretische Studium, nämlich die juristische und philologische Interpretation jener Gesetzgebung. In manchen Familien wurde das Rechtsstudium traditionell, z. B. bei den Muciern (Scävolern). Der erste, welcher eine umfassende Bearbeitung des Rechts lieferte, war Aelius Pätus (Consul 198). Dann that sich Cato, der Sohn des Censorius, durch ein sehr geschätztes Werk hervor; auch dessen Sohn Marcus war Rechtsschriftsteller. Bahnbrechend für die Systematisirung der Rechtsgrundsätze waren Mucius Scävola und sein Sohn Quintus. Des letztern Hauptwerk (von unsicherm Titel) veranlaßte eine reiche Literatur und legte den Grund zur Entwicklung von Rechtsschulen. In der Landwirthschaft war es abermals der alte Cato, welcher durch zwei Schriften, Praecepta ad filium und De agricultura, zuerst eine Theorie der Haus- und Landarbeit anbahnte. Die grammatischen und antiquarischen Studien eröffnete Aelius Stilo (geb. um 150), der Varro's und Cicero's Lehrer war und zuerst altrömische Schriftdenkmäler erklärte. — Aus dem ganzen, literarisch merkwürdigen und fruchtbaren Zeitraum von 240 bis 80 v. Chr. besitzen wir trotzdem bloß von drei Schriftstellern vollständige Werke: von Plautus, Terenz und Cato; von allen übrigen nur Reste.

Dritter Abschnitt: Die Blüteperiode der Prosa (80—30 v. Chr.) oder Cicero's Zeit. Die Periode von Cicero bis zum Tode des Augustus (80 v. bis 14 n. Chr.) nennt man das goldene Zeitalter der römischen Literatur. Es fällt aber die Blüte der Prosa und die der Poesie nicht zusammen: erstere erreichte vielmehr unter Cicero, letztere unter Augustus die höchste Ausbildung. Verschiedene Ursachen brachten verhältnißmäßig rasch die lateinische Literatur zu einer gewissen Vollendung. Ein wichtiges äußeres Ereigniß war der Sieg Roms im Kriege mit den latinischen Bundesgenossen (bellum sociale). Damit war die Herrschaft der lateinischen Sprache in Italien entschieden und die Vorherrschaft der römischen Literatur gesichert. Indem allen italischen Städten das römische Bürgerrecht verliehen wurde, schlossen sich diese enger an Rom an und gewannen seine Literatur lieb. Rom selbst aber schritt stetig weiter in der Ausgestaltung zu einem Weltreiche; seine Cultur wurde kosmopolitisch. Allerdings sank

in dem Grade, als das geistige, vornehmlich das literarische Leben kosmopolitischen, internationalen Charakter annahm, altnationale Sitte und Religiosität, die virtus Romana, immer tiefer. Der Sieg des Hellenismus in Literatur und Kunst war entschieden; er lieh dem römischen Geist die Formen, in die sich im goldenen Zeitalter Prosa und Poesie kleideten. In Schaaren zogen Griechen nach Rom, um daselbst Kunst und Kunsthandwerk zu treiben oder als Lehrer, Erzieher, Vorleser u. dgl. in einem römischen Hause zu wirken oder Reisebegleiter und Gesellschafter römischer Großen zu sein. Griechisches Wesen überflutete in stetiger Zunahme Rom und Italien. Lange zwar hatte sich Rom gegen die griechische Bildung abgesperrt und, in dem eigenen nationalen Kreise sich bewegend, mit Geringschätzung und einer gewissen ängstlichen Scheu auf die Griechen herabgesehen, wie in Vorahnung, daß das Hellenenthum das nationalrömische Leben zersetzen werde. Der Widerstand dauerte bis in das letzte Jahrhundert der Republik. Aber dieses Widerstreben ward allmälig überwunden. Durch Sulla und Lucullus kamen neue reiche Bücherschätze aus griechischen Bibliotheken nach Rom, eigene Bibliotheken wurden gegründet, es entstand ein Buchhandel, die besseren Verkehrsmittel führten die Bücher bereits auch in die Provinzen, und die rege Nachfrage nach schriftstellerischen Erzeugnissen trieb die geistigen Fähigkeiten zum literarischen Schaffen an. Die besten griechischen Denker wurden von der Weltstadt angezogen, und Beschäftigung mit der Literatur galt mehr und mehr, war es auch nur zum Prunken, als ein nothwendiger Bestandtheil des feinern Lebens. Kurz, der Hellenismus ward das beherrschende, geistige Element der hohen römischen Welt. Durch die lebenden und die todten Lehrer des Griechenthums kam die helleniſtische und die alexandrinische Gelehrsamkeit und Wissenschaft nach Rom; die neuen Gedanken der griechisch-alexandrinischen Literatur und Kunst wurden dort einheimisch; lebte ja auch die ganze römische Philosophie nur von eingeführten fremdländischen Ideen. Mit den neuen Stoffen kamen dann die fremden Kunstformen. Bald machten sich die Römer selbst auf den Weg, um an Ort und Stelle, in Athen, Rhodus, Mitylene oder einer andern griechischen Stadt sich hellenische Bildung und Gelehrsamkeit zu holen. Außer der Philosophie stand auch die Beredsamkeit und Geschichtschreibung unter dem griechischen Einflusse. Ueberhaupt erlangten die Rhetorenschulen den nachhaltigsten Einfluß auf Prosa und Poesie. Die Rhetorik bemächtigte sich aller Wissens- und Bildungszweige und drückte allen den hellenischen Stempel auf. Beredsamkeit und Poesie wurden nach griechischen Vorlagen, aber auch nach griechischen Theorien betrieben. Daß Cicero der Hauptträger der Cultur seiner Zeit und das Muster für die literarische Thätigkeit, vornehmlich für die Zweige der Prosa wurde, ist bekannt. Aber gerade er war ganz und gar griechisch gebildet, trotzdem daß er das nationalrömische Wesen herauskehrte. Er hat es wie Wenige verstanden, hellenische Ideen in sich aufzunehmen und wie sein eigenes Erzeugniß wieder an's Licht zu bringen. In den verschiedensten Fächern der Literatur thätig, wußte er überall das lebendige Reis fremder Bildung dem nationalen Stamme aufzupfropfen. So entstand die Zeit der Classicität, deren Frucht aus der Mischung griechischer und römischer Bildungselemente heranreifte.

1. **Die Poesie.** Für sie sollte der Höhepunkt erst unter Augustus kommen. Das **Drama** sank freilich immer mehr; die Tragödie war so gut wie erstorben. Die Ursachen hiervon sind schon früher angegeben worden. Der verderbliche Mimus und bald der Pantomimus traten in die Erbschaft des bessern Schauspieles ein. Die vornehmsten Dichter sind: M. Terentius Varro aus Reate, daher Reatinus (im Unterschied zu Varro Atacinus), 116—27 v. Chr., der größte Gelehrte der Römer, dessen Schriften, alle Wissenszweige umfassend, sich auf 620 Bücher belaufen haben sollen. In gebundener Rede verfaßte er unter anderen 150 Bücher **Saturae Menippeae** (genannt nach dem Griechen Menippos), in denen nach Menippos' Vorgang Prosa und Verse, lateinische und griechische Sprache und Versmaße wechselten. Den Inhalt schöpfte er aus seinem universalen Wissen. M. Terentius Varro Atacinus, aus Atax im narbonnensischen Gallien (82—37 v. Chr.), verfaßte ebenfalls Satiren, Lehrgedichte und Elegien und bearbeitete alexandrinische Epen. Bekannter ist der Naturdichter Lucretius Carus (97 bis 55 v. Chr.) mit seinem uns erhaltenen philosophischen Lehrgedicht **De rerum natura** oder über das Wesen der Dinge, worin er den epikureischen Materialismus wissenschaftlich darstellt. Er vertritt die atomistische Naturlehre und die epikureische Ethik und weiß diese an sich für dichterische Bearbeitung sehr ungeeigneten Stoffe mit viel Geschick und Wärme in eine kleidsame Form zu bringen, so daß er die Zersetzung der altrömischen Religion wesentlich hat fördern helfen. — Unter den Dramatikern dieser Zeit sind nur die zwei Mimendichter Decimus Laberius (105—43 v. Chr.), der den Mimus literaturfähig machte, und Publilius Syrus, früher Sklave, dann Freigelassener, zu nennen. Letzterer streute in seine Dichtungen viele Sentenzen voll gesunder Lebensweisheit ein, welche häufig ausgezogen wurden. Eine solche Sammlung von **Sententiae Publilii** in etwa 600 Versen ist erhalten. Der **Mimus**, der um diese Zeit anfängt, die Oberhand im Drama zu erlangen, war ursprünglich ein mit Tanz verbundenes Geberdenspiel zur Darstellung von charakteristischen Situationen und zur Verhöhnung von Personen. Daraus entwickelte sich der Mimus als Posse mit Dialog, Gesang und Geberdenspiel mehrerer Darsteller. Die Stoffe waren leichtfertig und derb lascív, das Spiegelbild der rasch sinkenden Sittlichkeit. — In die ciceronische Zeit fällt noch Roms **größter Lyriker** C. Valerius Ca-

tullus (87—56 v. Chr.) aus Verona, der in Behandlung des Liedes nach Inhalt und Form die Griechen erreicht. Tiefe des Gemüthes, reiche Empfindungsgabe, Schwung der Sprache und meisterhafte Behandlung der Versmaße zeichnete Catull aus; doch trübt wilde Leidenschaft zuweilen das Ebenmaß. Er steht völlig unter hellenischem Einflusse. Erhalten sind 116 Gedichte, theils epigrammatisch-polemisch, theils elegisch und erotisch, letztere nicht selten unser Gefühl sehr verletzend. Catull fand viele Nachahmer.

2. **Die Prosa.** Die politisch bewegte Zeit und die inneren Kämpfe zwischen den Parteien (Sulla, Catilina, erstes Triumvirat) brachten es mit sich, daß die politisch-historische Beredsamkeit und die Geschichtschreibung im Vordergrunde stehen. In Cicero (106—43 v. Chr.) beschritt die **römische Beredsamkeit** ihren Höhepunkt. M. Tullius Cicero war in Arpinum geboren, studirte zu Rom vorzugsweise Rhetorik und verkehrte viel mit den großen Rednern Antonius und Crassus. Die Rechtswissenschaft erlernte er bei dem berühmten Rechtslehrer Q. Mucius Scävola. Philosophie studirte er nur nebenbei. Zwei Jahre brachte er Studien halber in Athen und Kleinasien zu. Seine Schriften umfassen, mit Uebergehung von Nebensächlichem, Reden, rhetorische, philosophische, historische Arbeiten und Briefe. Als Cicero seine rednerische Laufbahn begann, blühte in der Beredsamkeit (und diese war gänzlich von den Griechen beherrscht) der sogen. asianische Stil, der sich durch Schwulst und Ueberladung auszeichnete. Cicero huldigte dem genus Rhodium, das die Mitte hielt zwischen dem asianischen Barockstil und dem attischen Classicismus. Wir besitzen von Cicero 57 Reden vollständig, 20 fragmentarisch, können aber mindestens 33 weitere nachweisen. Was Cicero als Redner auszeichnet, ist lebhafte Phantasie, Combinationsgabe, Menschenkenntniß, geschickt verwendetes Pathos, lebendiger Vortrag und vor Allem eine schöne, abgerundete Sprache. Seine Reden sind durch und durch gefeilt, und er arbeitete und übte sich unablässig. Was aber Cicero abgeht, ist Tiefe und Wärme der Empfindung, das Fesselnde und Kraftvolle eines Demosthenes. Es ist bei ihm hauptsächlich die Form, welche besticht. Indeß liegt dieser Mangel nicht bloß in Cicero's Persönlichkeit, sondern auch in den Gegenständen, die er als Redner zu vertreten hat. Wie gründlich und systematisch er die Kunst der Rede studirte, zeigen seine rhetorischen Schriften, worunter namentlich De oratore, Brutus s. de claris oratoribus, Orator ad Brutum, Schöpfungen seines reifern Alters, zu nennen sind. Werthvoll für unsere Kenntniß der Zeitgeschichte sind die zahlreichen Briefe Cicero's in vier Sammlungen; auch seine philosophischen Schriften sind höchst dankenswerthe Denkmäler (s. u.). Durch seine Briefe wurde Cicero der Hauptbegründer der in der Kaiserzeit so sehr gepflegten **Epistolographie** als eigener Literaturgattung. Neben Cicero ragen als Redner noch hervor Hortensius, J. Brutus, Cäsar u. A.

Die Geschichtschreibung beschäftigte sich theils mit der allgemeinen Stadtchronik, theils mit der Zeitgeschichte, theils mit einzelnen Kriegen. Auch die Biographie, die Autobiographie und die Memoiren fanden Pflege. Hier mag nur Sallustius Crispus (86—35 v. Chr.) genannt werden, ein bedeutendes Talent, ein Meister der psychologischen Zeichnung, Historiker mit scharfem Blick und lebendigem Ausdruck, aber nach Archaismen haschend. Die in seinem Werke eingestreuten Reden bekunden einen feinen Kopf und scharfen Beobachter. Er schrieb De coniuratione Catilinae Liber, über Catilina's Verschwörung 63 bis 61; das Bellum Jugurthinum, Schilderung des Krieges gegen den numidischen König Jugurtha 111 bis 106 und Historiae über die Jahre 78—67. Von letzteren sind nur Reste überliefert. C. Julius Cäsar (100—44 v. Chr.) zeichnete sich als Redner und Geschichtschreiber aus. Am bekanntesten sind seine sieben Bücher Memoiren Commentarii de bello gallico und drei Bücher De bello civili (das achte Buch über den gallischen Krieg und das Bellum Alexandrinum stammen von Cäsars Legaten A. Hirtius). Obgleich das Tagebuch über seine Thaten in Gallien vom Jahre 58—52 flüchtig hingeworfen ist, verräth es doch eine ungewöhnliche Befähigung für historische Darstellung, Klarheit und Einfachheit, Natürlichkeit und Geschmack. Cäsar war ein geborener Schriftsteller und an Begabung Cicero weit überragend. Tritt bei Sallust, Cäsar und Anderen dieser bewegten Zeit das Politische stark hervor, so gehört Cornelius Nepos (um 94 bis 30) in die Klasse der unpolitischen Historiker. Seine ziemlich zahlreichen Werke sind verloren bis auf die Vitae excellentium ducum, bestehend in 25 Biographien. Nach Inhalt und Form steht dieses Feldherrnbuch ziemlich niedrig. In diese Zeit fällt auch die Gründung einer städtischen Zeitung, anfänglich ein Privatunternehmen, bis Cäsar seit 59 eine amtliche Zeitung, die Acta diurna (urbana, publica), herausgeben ließ.

Wie in der Beredsamkeit, so ist Cicero auch in den **philosophischen Bestrebungen** Hauptförderer. Ein speculativer Denker war er nicht, die Philosophie galt ihm nur als Mittel für seine Redekunst. Aber er bildete eine philosophische Kunstsprache aus und wußte durch seine philosophischen Schriften allgemeines Interesse für diese Wissenschaft zu wecken. Die Zeiten, da man die griechischen Philosophen Karneades, Diogenes und Kritolaus auf Cato's Betreiben aus der Stadt wies (155 v. Chr.), waren vorüber. Am meisten fand der Stoicismus Boden in Rom, dessen ernste Moral und praktische Tendenzen den Römern am meisten zusagte; aber auch der Epikureismus (in Lucrez) und der Skepticismus der neuen Akademie fand Vertreter. Originelles aber hat kein römischer Philosoph geschaffen, auch Cicero nicht, obgleich er als der eigentliche Begründer der philosophischen Literatur in Rom anzusehen ist. Sein Standpunkt war der des Eklektikers; waren ja

auch Vertreter der Akademie, des Epikureismus und der Stoa seine Lehrer gewesen. Auf uns gekommen sind, theilweise unvollständig, 13 Werke von Cicero: De republica oder über die beste Staatsform; De legibus, eine Ergänzung dazu, worin er Plato folgt, beide in Dialogform; Academica, worin das Problem von der Gewißheit der Erkenntniß behandelt ist; De finibus bonorum et malorum, über das höchste Gut und höchste Uebel nach den Ansichten der verschiedenen griechischen Schulen, die verhältnißmäßig bedeutendste philosophische Schrift Cicero's; Paradoxa Stoicorum, ziemlich matt; Tusculanarum disputationum LL. V, ein in socratisch-platonischer Form gehaltenes, nach seinem Landgut bei Tusculum verlegtes Gespräch über die Frage, wodurch der Mensch glücklich werde, worin Cicero unter Anderem de contemnenda morte und de tolerando dolore handelt und zuletzt zeigt, virtutem ad beate vivendum ex se ipsa esse contentam; De deorum natura, über das Wesen der Gottheit nach den zur Zeit herrschenden Anschauungen der griechischen Philosophen, wobei eine Uebersicht über die theologischen Ansichten von Thales bis auf Diogenes von Babylon gegeben wird (nicht sonderlich gediegen); De officiis LL. III, eine Pflichtenlehre, worin das Sittlichgute (honestum), das Nützliche (utile) und der Conflict beider erörtert wird, besonders werthvoll durch die praktischen Lebensregeln, welche Cicero mit Rücksicht auf römische Verhältnisse gibt, und vom hl. Ambrosius in der Schrift De officiis ministrorum nachgeahmt; De divinatione, über Wahrsagung (Mantik); De fato, zur Widerlegung der stoischen Lehre von der εἱμαρμένη; Cato maior s. de senectute; Laelius s. de amicitia und Timaeus, eine freie Uebertragung des gleichnamigen platonischen Dialogs, verstümmelt auf uns gekommen. Man sieht, Cicero bearbeitete oder übersetzte fast nur griechische Werke oder entlehnte wenigstens solchen die leitenden Gedanken. Dennoch erhielt seine philosophische Thätigkeit außerordentliche Bedeutung für die Cultur des Abendlandes: er war der Interpret des philosophischen Gedankens der Griechen für die römische Welt, ein Unternehmen, worin ihm später Boethius nachfolgte. Fragen wir nach dem Fortleben Cicero's in der Nachwelt und nach seiner Stellung in der Geschichte der Weltliteratur, so liegt allerdings der Schwerpunkt von Cicero's literarischem Schaffen in der Formvollendung seiner Sprache. Gleichwohl ist seine Stellung in der Literaturgeschichte eine hervorragende, wie denn auch das gelehrte Studium und die Exegese zu Cicero's Schriften alsbald nach seinem Tode begann und bis auf Boethius fortgesetzt wurde. Als im karolingischen Zeitalter die humanistischen Studien einige Zeit auflebten, war Cicero's Sprache das höchste Ziel des Strebens (vgl. Schwenke, Philol. V, Supplementband, 402; Bähr, Gesch. der römischen Literatur im karolingischen Zeitalter, Karlsruhe 1840), und vollends der mit Petrarca neu auflebende Humanismus warf sich mit glühender Verehrung auf Cicero als auf das Urbild und die einzig erlaubte Vorlage der Kunstform. Man könnte Cicero den Vater des Humanismus aller Jahrhunderte nennen.

Unter den **Fachgelehrten** der ciceronischen Zeit steht der früher genannte Polyhistor Varro von Reate obenan, der alle Kreise des damaligen Wissens in sich vereinigte und literarisch bearbeitete. Als Dichter war Varro in verschiedenen Gattungen thätig. Unter seinen Prosaschriften seien besonders hervorgehoben Antiquitatum LL. XLI, worin er das gesammte römisch-italische Volks- und Staatsleben und das römisch-italische Religionswesen darstellte, und welche der hl. Augustin in der Schrift De civitate Dei benutzte. Varro verdanken wir auch die erste Encyklopädie, betitelt Disciplinarum LL. IX, eine encyklopädische Darstellung der (späteren 7) artes liberales, ein Denkmal von seiner erstaunlichen Gelehrsamkeit. Außerdem verfaßte er De lingua latina, die erste größere grammatische Schrift der Römer, und Rerum rusticarum LL. III, die gesammte Haus- und Landwirthschaft umfassend. — Die **Rechtswissenschaft** wurde sehr eifrig betrieben. Erwähnt sei nur Sulpicius Rufus (105—43 v. Chr.), der durch seine zahlreichen Schriften einen nachhaltigen Einfluß auf die Fortbildung der Rechtswissenschaft ausübte (s. Huschke, Jurisprud. Antejustin., 5. Aufl. 91); er ward der Begründer einer Rechtsschule. — In der **Geographie** haben die Römer trotz ihrer Eroberungen und ihrer Verbindung mit der ganzen Welt wenig geleistet. Einer der ersten ist wiederum Varro mit seiner (verlorenen) Schrift De ora maritima. — So hatte am Abende der Republik der römische Geist sich mit dem hellenischen innig verbunden und sich an diesem genährt; nun war die römische Literatur stark genug, wie Roms politische Macht eine Weltstellung einzunehmen oder sich als ein hochbedeutsames Glied in die Weltliteratur einzureihen. Ein vollwichtiges Erbe hinterließ die ciceronische Zeit zunächst der augusteischen Periode.

II. **Zeitraum: Die Literatur der Kaiserzeit** (30 v. bis 565 n. Chr.). Aus den Wirren des Bürgerkrieges und den schweren inneren Kämpfen, welche den Untergang der Republik herbeiführten oder begleiteten, hatte der Eine Augustus das Staatsschiff in den Hafen der Ruhe gelenkt und die Friedensära begründet. Auf die Zeiten höchster politischer Erregung folgte die Monarchie mit einer Art Kirchhofsfrieden. In der Republik herrschte völlige Freiheit des Wortes, von der besonders die Redner und Historiker wie die Dichter den ausgiebigsten Gebrauch machten. Mit dem Eintritt des Principates herrscht Gebundenheit des Gedankens und des Wortes; Prosa und Poesie nehmen einen höfischen Charakter an und werden diplomatisch. Mit der Republik war der alte Römer mit seinem ausgeprägten Zuge für das öffentliche, politische und praktische Leben zu Grabe

gegangen. Alles politische Leben drehte sich fortan um den Monarchen, der zeitweilig der öffentlichen Meinung gegenüber Duldung und Liberalität zur Schau trug, bald aber auch in einen orientalischen Despoten sich verwandelte. So waren dem Gedanken Schranken gezogen, und dieß gab der politischen Literatur ein anderes Gepräge. Je mehr es galt, die Originalität des Inhaltes zu unterdrücken, desto mehr legte sich der Schriftsteller auf die formale, ästhetisch-rhetorische Seite seiner Schöpfungen; die Kunstform oder die Eleganz und Glätte der Darstellung sollte für den Mangel des Selbständigen, Frischen und Individuellen entschädigen. Zunächst war der Beredsamkeit der Flug, weil der politische Nerv, genommen; nicht mehr auf dem freien und weiten Forum, sondern im engen Senat unter den Augen des Princeps, in den Gerichtshallen und Rhetorschulen konnte der Redner seine Stimme erheben mit zeitgemäßer, diplomatischer Zurückhaltung, um nicht nach Oben zu verletzen. Dieselbe Schranke war der Geschichtschreibung gezogen; der Historiker wählte seinen Stoff lieber aus der Vergangenheit als aus der Gegenwart, wo so leicht ein mißliebiges Wort schlimme Folgen haben konnte. Mehr als ein Römer büßte seinen Freimuth mit Verbannung oder Tod. Dagegen gediehen die politisch neutralen Gebiete der Fachwissenschaften, denen zugleich die Hinausschiebung der Grenzen des Reiches neue Anregungen zuführte. Auch die Poesie fühlte die Fesseln; sie wurde zwar namentlich unter Augustus eifriger gepflegt als während der Republik, aber auch ihr Werth liegt für diese Zeit mehr in der Eleganz der Sprache als in dem innern Gehalte: es fehlt ihr die Wahrheit, Individualität und Ursprünglichkeit. In den Palästen der Reichen, wo schöngeistiges Streben für den Mangel der politischen Freiheit entschädigen sollte, war der Schriftsteller, vorab der Dichter, ein willkommener Gast: er diente der Familie als Ornament. So wurden die Häuser der Großen die Sammelpunkte von Dichtern und Literaten; Mäcenas ist für alle Zeiten Typus geworden. Eine andere wichtige Erscheinung dieser Periode darf nicht übersehen werden: die Literatur war in die Provinzen gedrungen, und diese begannen sich an dem Schriftthum zu betheiligen. Schon im letzten Jahrhundert des Freistaates und ebenso in den folgenden Jahrhunderten stammten nahezu alle hervorragenden Geister aus der Provinz, Cicero und die beiden Varro, Sallust und Livius, Catull, Vergil und Horaz, Ovid u. A. Diese alle bildeten sich und schrieben in römischer Luft; bald aber entstanden selbständige Literaturkreise in den Provinzen und beförderten die Erzeugnisse des griechisch-römischen Geisteslebens bis an die Endpunkte des unermeßlichen Reiches.

Erster Abschnitt: Die augusteische Zeit (30 v. bis 14 n. Chr.). Die Einwirkung des Hellenismus zeigte sich auf allen Gebieten; griechisch-alexandrinische Gelehrsamkeit, griechische Mythen und Sagen wurden völlig heimisch, letztere verwoben sich bezeichnend genug mit der römischen Sage und Geschichte, wie wir aus Vergil und Anderen sehen. Diese Vermengung hatte zugleich dynastisches Interesse. Seitdem die Literatur sich nicht mehr am politischen Leben wirksam betheiligen konnte, schuf sie sich einen neuen Wirkungskreis in den Vorträgen und Recitationen literarischer Erzeugnisse vor einem erlesenen Hörerkreise. Die bekanntesten literarischen Zirkel waren die bei dem gelehrten und feinsinnigen Asinius Pollio (75 v. bis 5 n. Chr.), der Redner, Geschichtschreiber, Dichter und Kritiker war; dann bei Valerius Messala Corvinus (64 v. bis 9 n. Chr.), einem vielseitigen Gelehrten. Am einflußreichsten aber wurde Augustus' Freund und Rathgeber Cilnius Mäcenas (um 69 bis 8 v. Chr.), der namentlich dichterische Talente an sich zog und besonders aus Horaz bekannt ist. Augustus selbst begünstigte solche Bestrebungen, welche den Glanz seines Regimentes verbriefen helfen sollten. 1. Die Poesie erreichte ihr Zenith. Zwar das Drama ging seinem völligen Verfalle entgegen; nur die meist obscöne Posse und das Ballet (Pantomimus) vermochten neben den Circusspielen und Thierkämpfen noch die Sinne zu reizen. Die wenigen Kunstdramen dieser Zeit waren nicht zur Aufführung bestimmt, sondern waren Lese- und Recitationsstücke. Hingegen blühte das heroische Epos, die didaktische und die bukolische Poesie durch Vergil, die poetische Erzählung durch Ovid, die Elegie durch Ovid, Tibull und Properz, die Ode und Satire durch Horaz. Im Epos überragt Alle Vergilius Maro (70—19 v. Chr.) aus Andes bei Mantua, der unter griechischen Lehrern eine vorzügliche Ausbildung empfangen hatte, ein sanfter, anziehender Charakter. Den Inhalt seiner Dichtungen gibt seine von ihm verfaßte Grabschrift: Mantua me genuit, Calabri rapuere, tenet nunc Parthenope (Neapel), cecini pascua, rura, duces. Danach sind seine Poesien zuerst ländliche, die Bucolica oder Eclogae, zehn Idyllen, worin er, den Theokrit nachahmend, das Hirtenleben schildert. Diese bucolischen Lieder waren zu gesangsmäßigem Vortrag mit Instrumentalbegleitung bestimmt und fanden bei den Römern begeisterte Aufnahme. Weiter stammen von Vergil 4 Bücher Georgica, Ackerbau, Baum-, Vieh- und Bienenzucht behandelnd. In diesem vollendetsten Lehrgedichte der Römer sucht Vergil mit großer Meisterschaft der Behandlung den Landbau wieder zu Ehren zu bringen. Am meisten hat aber das Kunstepos Aeneis (zwölf Gesänge) Vergils Namen der Nachwelt bekannt gemacht. Der Dichter verherrlicht hier, an die Odyssee und die Ilias sich anlehnend, die julische Dynastie und die römische Nation. Versbau und Sprache sind sehr sorgfältig gearbeitet und die Dichtung nicht ohne schöne Partien; trefflich schreibt der Dichter zumal dort, wo er seiner warmen Empfindung und seiner feinen psychologischen Beobachtung Ausdruck geben kann. Allerdings an Frische und Natürlichkeit erreicht Vergil sein Vorbild

Homer nicht. Merkwürdig ist Vergils Fortleben im Mittelalter, das mit gleicher Bewunderung wie das Alterthum zu dem Dichter emporschaute. Dante macht ihn in der Divina Commedia zum Repräsentanten dessen, was die menschliche Vernunft ohne übernatürliches Licht zu erkennen vermag. Diese Bewunderung bewirkte, daß der Aberglaube des Dichters Werke in seinen Dienst nahm, und daß man Vergil für einen Zauberer hielt. Auch Nachahmer fand derselbe z. B. in Deutschland an Heinrich von Veldeke. — Andern Charakters ist Q. Horatius Flaccus (65—8 v. Chr.), der gefeierte Sänger von Venusia, von dem wir Satiren, Epoden, Oden und Episteln besitzen. In den (18) Satiren kritisirt Horaz Stände und Klassen, Zeitrichtungen und Modethorheiten; Menschenkenntniß und treffende Zeichnung der Charaktere, lebendige dramatische Schilderung und eine oft ergötzliche Komik zeichnen dieselben aus. Mit ihnen nahe verwandt sind die (22) Briefe (Epistolae) und die Epistola ad Pisones, seit Quinctilian De arte poetica genannt, die viele feine und zutreffende Bemerkungen über Poesie und jede Art schriftstellerischer Arbeiten enthält. Die (17) Epoden haben die Form von Liedern, aber den Charakter der Satire und gehören zur sogen. Jambik. In der melischen Dichtung schloß sich Horaz mit seinen 4 Büchern Oden ganz an griechische Muster an, und er rühmt sich selbst, die hellenische Lyrik auf römischen Boden verpflanzt zu haben. Zwar fehlt ihm die schöpferische Begabung, tiefe Gedanken, Kühnheit der Bilder und der Schwung der Griechen, auch Catull erreicht er hierin nicht; aber er versteht es, jenen Mangel durch feines Kunstverständniß, anmuthige, elegante Darstellung, durch das Ebenmaß der Anordnung und den Fluß der Rede zu verdecken. Des Horaz Poesie verräth die sorgfältige Feile, welche er auch in der Theorie (in den Episteln) empfiehlt. Um Horaz hatte sich ein größerer Dichterkreis geschlossen. In der Form überragt ihn noch der größte Meister der Verskunst unter den Römern, Ovidius Naso (43 v. bis 17 n. Chr.), aus Sulmo in Umbrien, gestorben zu Tomi am schwarzen Meere in der Verbannung. Ovid war ein sehr fruchtbarer und höchst formgewandter Dichter, dem, wie er selber bekennt, alles, was er reden wollte, auf den Lippen zum Verse wurde. Lebhafte Phantasie und Leichtigkeit des Schaffens sind seine besonderen Gaben. Er war Lyriker, aber auch Tragiker und Epiker. Erhalten sind: 15 Bücher Metamorphosen, worin in epischem Verse von der Weltschöpfung an Mythen behandelt werden, die mit einer sogen. Verwandlung endigen; Fasti, ein in elegischem Maße geschriebener römischer Festkalender, wichtig für die Kenntniß des römischen Cultes; Tristia und Epistolae ex Ponto, Klagelieder aus der Verbannung. Zu seinen Jugendgedichten gehören die erotischen Schöpfungen Amores, Ars amatoria u. a. Ovid war eine reichbegabte Dichternatur, aber leichtfertig und ohne Lebensernst. Als Elegiker überragte alle Anderen Albius Tibullus (54—19 v. Chr.), ausgezeichnet in der Schilderung seelischer Stimmungen, die er anschaulich und mit warmen Farben zu malen versteht. Seine 3 Bücher Elegien zeigen auch hohe künstlerische Anordnung. Ihm steht nahe der Elegiker S. Propertius (50—15 v. Chr.) aus Assisi, der den alexandrinischen Elegikern folgt, aber eine glühende Leidenschaft zur Schau trägt.

2. Die Prosa. Geschichtschreibung und Beredsamkeit haben, wie oben gezeigt, unter der Regierung kaiserlicher Despoten einen schweren Stand. Die Historiker werden geschraubt oder schmeichlerisch, reden dunkel und in schwülstigem Pathos; an die Stelle der Wahrheit und Natürlichkeit tritt gekünstelte, effecthaschende Eleganz. Der bedeutendste Geschichtschreiber, der sich von den gerügten Mängeln freizuhalten wußte, ist Titus Livius (59 v. bis 17 n. Chr.). Er stammte aus Patavium (Padua). Sein großes Geschichtswerk in 142 Büchern (Ab urbe condita libri) schilderte die Zeit von Aeneas bis 9 v. Chr.; es sind aber nur 35 Bücher erhalten. Livius besaß die Eigenschaften eines guten Historikers, Wahrheitsliebe, sittlichen Ernst, lebhafte Phantasie und gute Vorbildung; doch ging ihm die nöthige Kritik ab, ebenso ein tieferes Eindringen in den ursächlichen Zusammenhang der Ereignisse. Die Sprache, obwohl über die Grenzlinie der Classicität bereits hinausgerückt, ist natürlich, warm und anmuthig. Meisterhaft sind die eingestreuten Reden. — Das große Geschichtswerk Historiae Philippicae seines Zeitgenossen Pompejus Trogus besitzen wir bloß in einem magern Auszuge von Justin (um 150 n. Chr.). — Die gelehrte und fachmäßige Literatur ist hauptsächlich vertreten durch den Freigelassenen Verrius Flaccus, den Erzieher von Augustus' Enkeln, einen sehr gelehrten Forscher. Von seinen Werken war das werthvollste die Schrift De verborum significatione, ein weitschichtiges lexikalisches Werk in alphabetischer Ordnung. Die unschätzbare Schrift ist leider nur in einem Auszuge des Festus (um 150 n. Chr.) auf uns gekommen. Aus letzterem fertigte Paulus Diaconus (im 8. Jahrhundert) abermals einen Auszug an, der uns erhalten und von großem Werthe ist. Ein bedeutender antiquarischer Forscher war auch Julius Hyginus zur Zeit Cicero's und Augustus'. Seine vielen Schriften sind verloren bis auf zwei, den für die Kenntniß der griechischen Mythologie werthvollen Liber fabularum und die Schrift De astrologia, besonders nach Eratosthenes bearbeitet. — Die Baukunde ist vertreten durch den bekannten Vitruvius Pollio, der unter Cäsar und Augustus lebte und Präfect des Kriegsmaschinenwesens war. Seine 10 Bücher De architectura sind für unsere Kenntniß der römischen Baukunst und mancher andern antiquarischen Frage vom höchsten Werth, weil sie das einzige Werk dieser Art sind. — Unter den Juristen der augusteischen Zeit verdient die höchste Auszeichnung

Antistius Labeo, von dessen zahlreichen Schriften (400 Büchern) Vieles in die Digesten und die juristischen Schriftwerke übergegangen ist. — Was die Beredsamkeit anlangt, so ist die einst so blühende öffentliche Rede fast gänzlich verschwunden. Da es keine Volksversammlungen mehr gab, hatte die politische und die gerichtliche Beredsamkeit (eloquentia forensis) ihre Triebkraft verloren. Desto üppiger wucherte die Schulrhetorik, die nach und nach alle Zweige der Literatur beherrschte. Ein ergiebiges Feld für die rhetorisirenden Redner war der panegyricus auf die Kaiser, bei welchen die „Panegyristen" ihre schwülstigen und schmeichelnden Declamationen anbringen konnten. Die Schulübungen (declamationes) zerfielen in controversiae (fingirte Streitreden) und suasoriae, Reden, in denen ein fingirter Antrag vertheidigt und empfohlen werden sollte. Der einzige Rhetor, von dem wir aus dieser Zeit nennenswerthe Werke besitzen, ist L. Annäus Seneca, der Vater des Philosophen gleiches Namens, aus Corduba (54 v. bis 40 n. Chr.). Sein Hauptwerk sind 10 Bücher Controversiae (Schulthemata) und ein Liber suasoriarum, für die Geschichte der Beredsamkeit eine werthvolle Fundgrube. — In der Philosophie kam es trotz der vielseitigen Anregung durch Cicero und in Rom lebende Griechen dennoch zu keinem selbständigen Unternehmen, da es dem Römer an Empfänglichkeit für philosophische Speculation fehlte.

Zweiter Abschnitt: Das nachclassische oder silberne Zeitalter vom Tode des Augustus bis zum Ausgang der Antonine (14—180 n. Chr.). Mit dem Tode des Augustus beginnt der Verfall der Literatur zuerst langsam, weil die vorausgegangene Zeit noch viele Anregung bot, dann rascher. Augustus hatte die wissenschaftliche und literarische Bildung hoch geschätzt; unter den kommenden Kaisern mußte sich das Schriftthum den Launen des Herrschers fügen; Heuchelei und Blasirtheit ist das Gepräge so vieler Erzeugnisse dieser Zeit. Das freudige Schaffen ging unter, weil der Schriftsteller in Sorge sein mußte, durch ein unvorsichtiges Wort, einen mißdeutbaren Ausdruck den Haß der argwöhnischen Kaiser sich zuzuziehen. So schwiegen die Einen, und die, welche schrieben, warfen sich auf unfruchtbare Stoffe und suchten, da manche Kaiser selbst Originalität und Genialität mit Mißtrauen verfolgten, durch Künstelei den Abgang der Kunst zu ersetzen. Die falsche Geschmacksrichtung der Schulrhetorik, durch welche die frische Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit erstickt wurde, drang immer mehr auch in die Poesie ein und benahm ihr die Natürlichkeit und Einfachheit in einzelnen Ausdrücken, wie im ganzen Tone. Der „Barockstil" bemächtigt sich der Prosa und der Poesie; an Stelle guter früherer Bezeichnungen werden neue, frappante mit Wetteifer gesucht, und so nimmt die Prosa, weil aus der Schule der Declamation kommend, eine dichterische Färbung an, wie man sie bereits bei Livius, mehr noch bei Tacitus gewahrt. Kurz, die Prosa wird rhetorisirende Poesie und die Poesie rhetorische Prosa. Petronius hat dieser Manierirtheit eine ebenso wahre als geharnischte Rüge ertheilt.

1. Die Prosa. Im Drama bleiben Mimus und Pantomimus herrschend, daneben werden auch Schultragödien verfaßt. Das Epos wählt vorzugsweise mythologische Stoffe; Satire und Epigramm finden mehrere tüchtige Bearbeiter, während die eigentliche Lyrik fast ganz brach liegt. Im Lehrgedicht zeichnet sich der bekannte Fabeldichter Phaedrus, der aus Macedonien stammte und Freigelassener des Augustus war, aus; er hinterließ 92 meist Aesop nacherzählte Thierfabeln in jambischen Trimetern. — Zu einer der ersten literarischen Größen mußte Annäus Seneca, der Philosoph und Sohn des Rhetors (gest. 65), werden, hätte es die Zeit gestattet. Er war Lehrer Nero's, der ihn in den Tod trieb (Tacit. Annal. 15, 60—65). Er schrieb Tragödien (8 sind erhalten) und Satiren und hat in dem Spottgedicht Apocolocyntosis (Verkürbisung) de morte Claudii die Apotheose (Vergötterung) des Kaisers Claudius scharf parodirt. Seine Dramen sind reich an Sentenzen und correct im Versbau; mit Meisterschaft handhabt er die Sprache, obwohl er schon stark rhetorisirt, Antithesen und überraschende Wendungen liebt und nach Effect hascht. Seneca war ein Mann von großem Talente und mit herrlichen Gaben ausgerüstet. Sein Einfluß auf die kommende Zeit war bedeutend. Aus Corduba war auch sein Neffe Annäus Lucanus (39 bis 65 n. Chr.), ebenfalls von Nero zum Selbstmord genöthigt. Von seinen zahlreichen Dichtungen ist nur das Epos Pharsalia, den Bürgerkrieg zwischen Cäsar und Pompejus schildernd, übrig. Es ist mit Wärme und jugendlicher, republikanischer Begeisterung geschrieben, im Anschluß an Vergils Aeneide, aber die epische Ruhe und Natürlichkeit ist durch Pathos verdrängt und das Gedicht durch gelehrten Stoff überladen. — Dasselbe Urtheil muß im Ganzen von den Argonautica des Valerius Flaccus (gest. 89 n. Chr.) aus Patavium gelten; das unvollendete Epos hat schöne, lebendig geschilderte Scenen, leider raubt ihm gelehrter Schwulst und Geschraubtheit der Sprache die Klarheit. Vergils Aeneis nahm sich auch ein anderer Epiker, Silius Italicus (25—101), zum Vorbilde in seinen Punica, über den zweiten punischen Krieg. Der poetische Werth dieses Epos ist gering. Bedeutender ist Papinius Statius (41 bis 96), von dem sich zwei Epopöen (Achilleis und Thebais) und 32 Gelegenheitsgedichte, Silvae betitelt, erhalten haben. Er beweist darin ein nicht geringes Maß dichterischer Begabung, huldigt aber allzu sehr dem verderbten Zeitgeschmack. Im Stile Theokrits und Vergils dichtete Calpurnius Siculus zur Zeit Nero's sieben Eclogae, worin manche anmuthige Schilderungen vorkommen. Diese Zeit brachte noch drei Satiriker und einen Epigrammatiker hervor, alle vier Dichter von Geist und Fähigkeit. Persius Flaccus (34—62)

aus Etrurien, voll edler Gesinnung und in der stoischen Schule gebildet, griff, verletzt von der Sittenlosigkeit und der ganzen Erbärmlichkeit seiner Zeit, wie vor ihm Horaz u. A., zur Satire. Sein strenger Ernst fand bei den Kirchenvätern und im Mittelalter Beifall, und so wurde er sehr viel gelesen. Der begabteste Satiriker der Kaiserzeit aber ist der Aquinate Junius Juvenalis (42—120), der in der Verbannung starb. Die hinterlassenen 16 Satiren, in denen Juvenal seiner sittlichen Entrüstung über die Laster seiner Zeit frei die Zügel schießen läßt, bekunden ein großes Dichtertalent, aber der Sittenrichter überschreitet alle Schranken in der Freiheit der Schilderung, wenn er sich auch entschuldigt: Difficile est satiram non scribere (Sat. 1, 30), und: Si natura negat, facit indignatio versum (ib. v. 79). Nicht so pessimistisch verfährt Petronius Arbiter, vermuthlich der lasterhafte Vertraute und maître de plaisir (arbiter elegantiae) Nero's, der einen satirischen Sittenroman, Satiricon LL. XX, theils in Versen, theils in ungebundener Rede verfaßte und mit Geist und Witz, aber zu grellen Farben die Verkommenheit der damaligen Gesellschaft geißelte. Von diesem Werke sind nur Bruchstücke vorhanden, welche von Obscönitäten wimmeln und offenbar von einem Liebhaber solcher Dinge in alter Zeit zusammengestellt worden sind. Später ward ein größeres Stück als „Gastmahl des Trimalchio" bekannt gemacht. — Der hervorragendste Epigrammendichter Roms ist Valerius Martialis (40—102) aus Bilbilis in Spanien, lebte lange in Rom. Er offenbart in seinen zahlreichen Epigrammen (etwa 1200 Stück in 14 Büchern) eine sehr große dichterische Begabung, Frische und Leben, aber auch eine niedrige Gesinnung. An Formgewandtheit kommt Martial den ersten römischen Dichtern, selbst einem Ovid, nahe; er ist in seinen Sinngedichten unerschöpflich an Witz, aber auch an Obscönität und Frivolität.

2. Die Prosa. Es ist oben darauf hingewiesen worden, welche Schwierigkeiten in der Kaiserzeit dem Historiker wie dem Redner entgegenstanden. Unter den Geschichtschreibern nehmen nur zwei eine hervorragende Stelle ein, Tacitus und Sueton; denn Vellejus Paterculus, Valerius Maximus, Curtius Rufus und Julius Florus können auf keine hohe Schätzung Anspruch machen. Cornelius Tacitus (etwa 55 bis gegen 125), vielleicht aus Interamna in Umbrien, war Consul 97. Die literarische Hinterlassenschaft dieses merkwürdigen Mannes bilden fünf Werke: Dialogus de oratoribus, ein Gespräch über den Verfall der Beredsamkeit seit der Kaiserzeit; De vita et moribus Julii Agricolae liber, eine Lebensbeschreibung seines Schwiegervaters Agricola; Germania (De origine, situ, moribus ac populis Germanorum liber), eine Monographie über Germanien, welche die Römer mit diesem Lande bekannt machen, aber auch den entarteten Römern in dem unverdorbenen Volksthum der Germanen einen Spiegel vorhalten soll; Historiarum LL. V, die Geschichte von Galba bis Domitian darstellend, leider unvollständig auf uns gekommen; Annalium oder mit ihrem wahren Titel Ab excessu divi Augusti Libri (I—VI. X—XVI, auch die erhaltenen zum Theil unvollständig), die Zeit von Augustus bis zum Tode Nero's behandelnd. Tacitus ist der Thucydides der Römer, weitaus der erste Historiker derselben, hoch gebildet, mit kritischem Scharfblick und historischem Sinn ausgerüstet, von schärfster psychologischer Beobachtung, großer Selbständigkeit und festem Charakter, der nach der Wahrheit ringt, ernst und gemessen. In der Art und Weise, wie Tacitus in fremde Seelenzustände hineindringt und sie charakterisirt, ist er der größte Meister der Alten. Die Quellen hat er sorgfältig studirt, und die politische Lage durchschaut er wie kaum ein Anderer. Dieß stimmt ihn, den Republikaner, bitter und herb, bisweilen elegisch, und für diese seine Stimmung schafft er sich einen eigenen, merkwürdigen Stil, der sich durch Kürze, Vornehmheit und absichtliche Meidung der Ebenmäßigkeit auszeichnet, aber in seiner vielsagenden Prägnanz auch nicht selten dunkel bleibt. — Einen Namen hat sich um dieselbe Zeit Suetonius Tranquillus (etwa 75—160) erworben, der in griechischer und lateinischer Sprache zahlreiche Werke verfaßte, von denen leider nur die Literaturgeschichte De viris illustribus verstümmelt und die Kaiserbiographien (12) De vita Caesarum, von Cäsar bis Domitian reichend, erhalten sind. Sueton ist ein wahrheitsliebender und sorgfältig arbeitender Schriftsteller, dessen Werke wegen ihrer Zuverlässigkeit inhaltlich werthvoll sind. Seine Sprache leidet an Härten. — Unter den Vertretern der Beredsamkeit und der Rhetorik ist Fabius Quinctilianus (etwa 35—98) neben Seneca der hervorragendste. Er stammte aus Calagurris in Spanien und lebte unter Vespasian als Professor der Rhetorik in Rom; auch das Consulat bekleidete er. Seine gediegene mustergiltige Schrift Institutio oratoria in 10 Büchern ist eine treffliche Anleitung zum Studium der Beredsamkeit, allezeit hochgeschätzt und von Cassiodor mit Schriften Cicero's zu einem Schulbuche vereinigt. Sein Schüler war der bekannte jüngere Plinius Cäcilius Secundus (62—113), Neffe des ältern Plinius. Er war gebürtig aus Como, studirte aber zu Rom und stand 111—112 als Statthalter in Bithynien, aus welcher Zeit der viel besprochene Briefwechsel mit Trajan stammt. Als Sachwalter genoß er großes Ansehen. Von seinen zahlreichen Reden ist nur ein Panegyricus auf Trajan erhalten; außerdem besitzen wir von ihm 10 Bücher Briefe, welche wohl für die Oeffentlichkeit berechnet, aber dennoch inhaltlich werthvoll sind. Der gefeiertste Rhetor aus dieser Zeit jedoch war Cornelius Fronto (etwa 100 bis 175) aus Cirta in Afrika, dessen Schriften Angelo Mai 1815 und 1823 auffand. Fronto war Lehrer des Kaisers Marc Aurel und hinterließ

außer rhetorischen Abhandlungen seinen Briefwechsel mit den Kaisern Marc Aurel, Verus, Antoninus Pius und Freunden. In der Sprache bekämpft Fronto den „modernen" Schwulst, greift auf die archaistische Periode eines Ennius, Cato u. A. zurück und bildete eine eigene Schule (Frontoniani); sein Stil wurde indeß selbst trocken, geschraubt und manierirt. Einer der merkwürdigsten Schriftsteller dieses Zeitalters ist der Redner, Philosoph und Romanschriftsteller Apulejus, gleichfalls Afrikaner, aus Madaura (etwa 125 bis 190). Er entwickelte eine reiche und mannigfaltige literarische Thätigkeit in griechischer und lateinischer Sprache. Ueberliefert wurde eine Selbstvertheidigung gegen den Vorwurf der Zauberei (Apologia); eine wohl später von einem Excerptor veranstaltete Blumenlese (Florida) aus seinen Vorträgen und sein Hauptwerk Metamorphoseon sive De aureo asino LL. XI, eine Nachbildung des bekannten Romans seines Zeitgenossen Lucian. In diesem Romane findet sich die viel behandelte Episode von Amor und Psyche, sowie eine große Anzahl von Episoden, welche O. Jahn unter dem Titel „Novelletten aus Apulejus" 1868 herausgab. Auch philosophische, inhaltlich unbedeutende Schriften sind von ihm auf uns gekommen. Apulejus besaß viel Phantasie, Geist und Humor, neigt aber zu Mysticismus und Phantasterei. Durch seine künstliche, mit Bildern überladene Redeweise schuf er den sogen. afrikanischen Stil, der auch einzelne Kirchenschriftsteller beeinflußte. — Unter den Philosophen nimmt Seneca weitaus den ersten Platz ein, ein Mann von idealer, zum Stoicismus neigender Richtung, vielseitig, scharfblickend und gedankenreich. Sein Stil (abundans dulcibus vitiis, sagt milde Quinctilian) ist gesucht und geziert, voll Antithesen. Den Betrieb der philosophischen Studien hat seit Cicero kein Anderer mit solchem Eifer aufgenommen, wie Seneca. Die hierher gehörigen Schriften sind: De ira; De consolatione ad Helviam matrem; De consolatione ad Polybium; De consolatione ad Marciam; De providentia; De animi tranquillitate; De constantia sapientis; De clementia; De brevitate vitae; De vita beata; De otio aut secessu sapientis; De beneficiis. Die Epistolae ad Lucilium (124 Nummern) sind nicht Briefe im strengen Sinne, sondern moralische Abhandlungen, werthvoll, weil in ihnen der Charakter und die philosophischen Anschauungen am deutlichsten zu erkennen sind. Auch sieben Bücher naturwissenschaftlicher Untersuchungen (Quaestionum naturalium LL. VII) hat Seneca hinterlassen. Seine Moralphilosophie steht auf dem Standpunkt der stoischen Ethik und enthält so viel ansprechende praktische Lebensweisheit, daß man ihn für einen Christen halten konnte (angeblicher Briefwechsel mit dem Apostel Paulus). Er stand bei den Kirchenschriftstellern der alten und mittlern Zeit in Ansehen. (Vgl. Holzherr, L. Annäus Seneca, zwei Gymnasialprogramme, Rastatt 1857 und 1858, und Kreyher, Seneca und seine Beziehungen zum Urchristenthum, Berlin 1887.) — Hierher kann man auch den Kaiser Marc Aurel (gest. 180) mit seinen zwölf Büchern philosophischer Betrachtungen Εἰς ἑαυτόν rechnen, obgleich sie griechisch geschrieben sind. Er war Schüler Fronto's und Stoiker.

Die gelehrte und fachwissenschaftliche Literatur wurde in allen Zweigen eifrig betrieben; strömte doch auch einzelnen Fächern, wie der Mathematik, Naturwissenschaft, Geographie, bei dem lebhaften Verkehr in dem gewaltigen Reiche viel Material zu. — In der Rechtswissenschaft bildeten sich zwei Rechtsschulen aus: die Sabinianer, deren Haupt Masurius Sabinus, Verfasser von Juris civilis LL. III, war, und die Proculianer, die sich an Sempronius Proculus anschlossen. Aus beiden Schulen gingen tüchtige juristische Schriftsteller hervor. Während die Sabinianer mehr am Buchstaben des Gesetzes hielten, also die formale Seite des Rechtes betonten, legten die Proculianer das Hauptgewicht auf den Geist des Gesetzes. Im J. 131 gab Salvius Julianus eine wichtige Rechtssammlung, das Edictum perpetuum, d. i. die Aussprüche der römischen Prätoren, heraus. Sextus Pomponius schrieb u. A. eine Geschichte des Rechts. Das Wichtigste aber sind die 1816 von Niebuhr zu Verona entdeckten 4 Bücher Institutiones des Gajus (etwa 110—180); es sind Vorlesungen, welche der sonst unbekannte Verfasser zu Rom hielt (ihr eigentlicher Name ist Commentarii). — Der Sprachwissenschaft und Exegese bot diese Zeit, in welcher die Rhetorik als erste Wissenschaft galt, viele Anregung, und man warf sich mit Eifer auf Grammatik und Commentirung älterer Schriftwerke. Der bekannteste Commentator von Cicero, Vergil und anderen Schriftstellern ist Asconius Pedianus (etwa 3—88 n. Chr.). Von seinen sachlichen Erklärungen, welche besonnene Forschung bekunden, ist Manches erhalten. Ebenso besitzen wir werthvolle Reste von Abhandlungen des trefflichen Grammatikers und kritischen Forschers Valerius Probus. Andere, nicht wenige Grammatiker sollen hier übergangen sein; hervorzuheben sind nur noch die Noctes Atticae (so benannt, weil in langen Winternächten in Attika begonnen) des Aulus Gellius (etwa 130—165), ein encyklopädisches Sammelwerk, worin über Sprache, Literatur, Alterthümer, Geschichte ꝛc. gehandelt wird. Darin ist reiches, dankenswerthes Material aus jetzt verlorenen Schriftstellern zusammengetragen. Das Werk ist fast ganz erhalten. Die einschlägigen Schriften von Tacitus, Quinctilian und Sueton sind früher besprochen worden. — Das umfassendste naturwissenschaftliche Werk dieser Periode verdanken wir dem ältern Plinius Secundus (Major, 23—79), dem gelehrtesten Manne seiner Zeit. Aus Comum (Como) gebürtig, studirte er in Rom, that Kriegsdienste in Germanien und lernte zugleich Belgien und Gallien kennen, stand später beim Heere in Spanien und war zu-

letzt Befehlshaber der Flotte zu Misenum, von wo aus er den Ausbruch des Vesuv beobachten wollte und seinen Tod fand (79). Seine literarische Thätigkeit erstreckte sich auf die verschiedensten Gebiete; leider ist Alles verloren bis auf sein Hauptwerk Naturalis historia in 37 Büchern. Es enthält eine encyklopädische Zusammenstellung der Kenntnisse, welche die damalige Zeit in Anthropologie und Ethnologie, Astronomie, Geographie, Zoologie, Botanik, Mineralogie, Physik, Medicin und Kunst besaß. Vom Standpunkte der Culturgeschichte kommt dem Werke hoher Werth zu. Gegen 500 Schriftsteller, nämlich 146 römische und 327 ausländische, hat Plinius ausgenutzt. — Der Begründer der geographischen Wissenschaft ist Pomponius Mela (um 50 n. Chr.), ein Spanier, der in der Schrift De cosmographia (De situ Orbis) das erste in sich abgeschlossene geographische, in der Folgezeit viel gelesene Werk geschaffen hat. Er gibt darin eine ziemlich vollständige Beschreibung des Orbis antiquus, soweit derselbe damals den Römern bekannt war. — Die Mathematik schlug bei den Römern durchaus nur eine praktische Richtung ein; sie war eine hauptsächlich im Dienste der Feldmeß- bezw. Lagervermessungskunst (castrorum metatio) stehende Wissenschaft. Die Feldmeßkunst, von Varro zuerst gepflegt, erlangte in der Kaiserzeit durch die Vermessung des Reiches und die Anlage von Militärcolonien ein besonderes Gewicht und wurde in eigenen Schulen gelehrt. Die Schriftsteller der Feldmeßkunst heißen agrimensores oder gromatici (von groma, Meßstange bezw. Visirinstrument). Die zwei tüchtigsten Techniker dieser Zeit sind Sextus Julius Frontinus (um 40—103) und der früher erwähnte Hyginus. Frontin durchlief die ganze Aemterreihe, betheiligte sich an Feldzügen in Britannien und Germanien und war zuletzt Inspector der römischen Wasserleitungen (curator aquarum). Von seinen Schriften besitzen wir De aquis urbis Romae in genauem Text, Strategematon LL. IV aber, eine kriegswissenschaftliche Arbeit, nur stark interpolirt. — Die Medicin lag seit den Zeiten der Republik fast ausschließlich in den Händen der Griechen. Der einzige, Cornelius Celsus, zur Zeit des Tiberius, der uns ein encyklopädisches Werk hinterlassen hat, worin ein größerer Abschnitt über die Heilkunde handelt, arbeitete ganz nach griechischen Vorlagen. Etwas Originelles haben demnach die Römer in der Heilkunde nicht geleistet. Celsus hatte in seiner Encyklopädie auch der Landwirthschaft eine besondere Abtheilung gewidmet. Außer ihm ist Moderatus Columella aus Gades, der um 62 schrieb, mit der uns erhaltenen, in guter Sprache und theilweise in Hexametern verfaßten Schrift De re rustica LL. XII der bekannteste landwirthschaftliche Schriftsteller.

Dritter Abschnitt. Das spätclassische (eherne) Zeitalter (180—565). Seit den Tagen der Antonine, also seit dem letzten Viertel des 2. Jahrhunderts, geht der Verfall der Literatur immer rascher vor sich. Die Sprache wird unreiner, weil die Schriftsteller die verschiedenen Stilgattungen durch einander mengen und zahlreiche Provinzialismen einbürgern. Die Literatur fällt einer verkehrten Geschmacksrichtung anheim. Die Schriftsteller sind unselbständig, ahmen nur nach. Aber statt an gute Vorbilder der classischen Zeit sich zu halten, wählen sie archaistische Muster der vorclassischen Zeit, wodurch die Sprache um so unnatürlicher wird. Dazu bearbeiten sie längst abgegriffene Stoffe und geben ihnen durch rhetorische Künsteleien einen neuen, gelehrten Aufputz. Schwung und Natürlichkeit sind verloren. Im vorigen Zeitraum waren manche Kaiser Freunde der literarischen Bestrebungen, wenn sie denselben auch keine völlige Freiheit verstatteten; jetzt kommen Ausländer und Provinzialen auf den Kaiserthron, und da der Hof für Sitte und Sprache den Ton angibt, so gewinnen die Provinzialen Einfluß auf Sprache und Literatur. Schon im silbernen Zeitalter treten die einheimischen Schriftsteller an Zahl und Bedeutung auffallend zurück. Die meisten und besten Dichter und Prosaiker sind nichtrömische Italer, Spanier (die beiden Seneca, Lucan, Martial, Quinctilian) oder Nordafrikaner (Fronto und Apulejus). In dieser letzten Periode rückt die Literatur noch mehr von ihrem Mittelpunkte Rom nach der Peripherie des Reiches zu; Afrika erlangt das Uebergewicht, auch Gallien wird ein Sitz lateinischer Literatur. Es kommt hinzu, daß der römische Staat zu einer despotisch regierten Weltmonarchie umgestaltet wird, was die Auflösung des Römerthums oder die Zersetzung des römischen Volksgeistes beschleunigt. An seine Stelle tritt ein kosmopolitischer Zug, der dem Christenthum mit seinem universalen Charakter den Weg bahnt. Die Poesie wird sehr wenig gepflegt; die Prosa beschränkt sich fast ganz auf die Fachliteratur, namentlich auf die Jurisprudenz, in der sie Großes leistet. Erst mit dem Siege des Christenthums treten neue, christliche Geister schöpferisch in die Literatur ein; neben der heidnischen fachwissenschaftlichen Literatur geht eine christlich-theologische her, deren Mittelpunkt Nordafrika (Tertullian, Cyprian, Augustin) ist. Die Völkerwanderung verschiebt dann vollends die staatlichen Verhältnisse; das Römerreich erliegt den Fremden, aber der Geist des Römers arbeitet noch längere Zeit. Zuletzt spielt die lateinische Literatur den Siegern gegenüber dieselbe Rolle, welche Griechenland Rom gegenüber zugefallen war.

1. Die Dichtkunst. Im Epos hat nur Einer Nennenswerthes geleistet; es ist Claudius Claudianus, um 395, vermuthlich aus Alexandrien, der die letzten Versuche im nationalrömischen Epos machte. Zu seinen Schöpfungen wählte er theils geschichtliche Stoffe, wie in seinen Epen De bello Gildonico, De bello Getico, De laudibus Stiliconis, theils mythologische Sujets, wie De raptu Proserpinae, Gigantomachia. Auch verfaßte Claudian Epigramme, Idyllen und Panegyriken in elegischem, epischem und anderem Maße.

Es fehlt ihm die dichterische Ader durchaus nicht, und reiche Phantasie wie Formtalent stehen ihm zu Gebote; aber Schwulst und Künstelei entstellen seine Sprache. Als christliche Epiker dieser Zeit verdienen Erwähnung der spanische Presbyter C. Vettius Aquilius Juvencus zur Zeit Constantins d. Gr. Außer einem Liber in Genesin in 1441 guten Hexametern verfaßte er eine Evangelienharmonie, Historia evangelica, das erste christliche Epos und die erste Messiade, eine pragmatische Geschichte des Lebens Jesu, vorzüglich nach Matthäus (Ausgabe von Hümer im Corpus scriptor. ecclesiast. latin., Vindob. 1881). Ein anderer Spanier, der Rhetor Flavius Merobaudes, schrieb eine Laus Christi und mehrere panegyrische Dichtungen. Fruchtbarer war Sollius Modestus Apollinaris Sidonius von Lyon, Bischof von Arverni (Clermont) um 430—480; er verfaßte Panegyriken, poetische Briefe, Beschreibungen und Gelegenheitsgedichte und hinterließ 9 Bücher Briefe. Christliche Epiker waren auch Dracontius, Arator, Fortunatus (s. d. Artt.) und der gallische Dichter Cyprian (über die Genesis, Corp. script. eccl. lat. XXIII). Die bedeutendsten Dichter dieser Periode, Lyriker und Epiker zugleich, sind Ausonius und Prudentius (s. d. Artt.). Wir nennen außerdem den Lehrdichter M. Aurelius Olympius Nemesianus (um 280) aus Carthago mit seinen Cynegetica über die Jagd; Nemesian gehören wahrscheinlich auch einige uns erhaltene Eklogen an. Aus dem Jahre 416 stammt des Galliers Rutilius Namatianus anmuthiges, aber christenfeindliches Gedicht De reditu suo, welches in elegischem Maße seine Heimfahrt von Rom nach Gallien schildert. Endlich verfaßte um 400 Flavius Avianus eine Sammlung von 42 äsopischen Fabeln, wobei er sich Aesop, Babrius, Phädrus u. A. zum Vorbilde nahm. Das Mittelalter las dieselben sehr fleißig. Wohl gehört dieser absterbenden römischen Zeit noch mancher poetische Versuch an, aber kein Dichter besaß mehr Schwung und Kraft genug zu einer selbständigen Schöpfung. Der römische Volksgeist hatte sich ausgelebt, und die Poesie hatte sich in's christliche Heiligthum zurückgezogen.

2. Die Prosa. Weit lebensfähiger erwies sich der römische Geist in der prosaischen und vorzugsweise in der sachmäßigen Literatur. Der altväterliche, praktische Charakter des Römers hielt hier am längsten vor. Was zunächst die Beredsamkeit betrifft, so hat diese Zeit des gänzlichen Verfalles kaum einen wahrhaften Redner, aber desto mehr Rhetoren aufzuweisen. Hauptsitz der Beredsamkeit war jetzt Gallien, wo insbesondere in Massilia, Narbo, Augustodunum (Autun), Burdigala (Bordeaux), Tolosa, Remi (Reims) und Treviri (Trier) die Rede gepflegt wurde und ein eigener Stil sich entwickelte, zwar arm an Gedanken, aber glatt und gefeilt in der Form. Wir besitzen eine Sammlung von sogen. Panegyrici, wozu Plinius, Eumenius (geb. um 250), Rhetor zu Autun, Nazarius u. A. beigesteuert haben. Unter den gallischen Rednern ragt besonders Claudius Mamertinus (Consul 362) hervor. Um die gleiche Zeit zeichnete sich als Redner und Dichter Anicius Paulinus (353—431) aus; er stammte aus Burdigala und war Schüler von Ausonius, der selbst auch Panegyriken hielt. Als Heide verfaßte er in epischen und melischen Versmaßen zahlreiche Gedichte, die sich durch Tiefe der Empfindung und geschmackvolle Form auszeichnen. Im J. 390 Christ geworden, erhielt Paulinus (s. d. Art.) den Bischofsstuhl von Nola. Einen verhältnißmäßig würdigen Abschluß gaben der römischen Beredsamkeit drei Symmachi, Vater, Sohn und Enkel, von denen der mittlere, Q. Aurelius Symmachus (um 345—405), sich am meisten hervorthat, zugleich der letzte Verfechter des altrömischen, d. i. des heidnischen Cultus. Von ihm stammen 8 Reden und 10 Bücher Briefe. Sein Stil ist blumenreich und schwülstig. — In der Philosophie tritt der Stoicismus, der dem ältern Römer so wohl anstand, zurück, und seine Stelle nimmt der Neuplatonismus ein. Apulejus ebnete ihm den Weg und fand manche, übrigens wenig namhafte Nachfolger. Doch schloß auch die römische Philosophie würdig ab mit einem Manne, in welchem Römerthum und Christenthum auf's Schönste verbunden waren. Es ist der „letzte Römer" hinsichtlich seiner classischen Bildung, Manlius Anicius Severinus Boethius (um 480—525). Er hat durch Uebertragung von Schriften griechischer Philosophen, besonders des Aristoteles, der abendländischen, vor Allem der scholastischen Philosophie die wissenschaftlichen Waffen geliefert. Er commentirte Cicero's Topik, verfaßte verschiedene Schriften zur Logik, z. B. De categoricis syllogismis, und übte durch seine fachwissenschaftlichen Werke über Musik, Geometrie und Arithmetik großen Einfluß auf den wissenschaftlichen Betrieb des Mittelalters (s. d. Art. Boethius). Boethius ist Eklektiker, steht aber dem Platonismus nahe. Seine Sprache ist ziemlich correct und edel, wenn sie auch den Charakter der Zeit nicht verläugnet. — An der Geschichtschreibung des ausgehenden Römerthums betheiligten sich zwar nicht wenige Schriftsteller, aber außer Ammianus Marcellinus ist keiner von Bedeutung. Ein sonst unbekannter Florus, wahrscheinlich zur Zeit Hadrians, hinterließ eine geringwerthige Epitome rerum Romanarum LL. IV, einen Auszug aus älteren Historikern, besonders aus Livius. Sodann besitzen wir unter dem Namen Kaiserbiographien oder Scriptores historiae Augustae eine Sammlung von Biographien der Kaiser von Hadrian bis Numerian (117—284), an der sechs unter Diocletian und Constantin dem Großen lebende Verfasser betheiligt sind. Die Sammlung steht literarisch tief, hat aber wegen ihres Inhaltes hohen Werth, da die Verfasser als Quellen theils Selbstbiographien einzelner Kaiser, theils die Acta diurna und ältere Historiker benutzten. Leider enthüllen sie ein trauriges Bild der damaligen sittlichen Verkommen-

heit, das nicht allen Lesern in die Hände gegeben werden darf. Den Namen S. Aurelius Victor (um 400) tragen mehrere epitomatische Werke, so die Schrift De Caesaribus. Weit gediegener ist das vielgelesene Breviarium historiae Romanae von Flavius Eutropius (um 370), der auf Grund besserer Quellen einen Abriß der Geschichte Roms von Anfang bis auf Jovian zusammenstellte. Der für uns wichtigste Historiker der spätern Kaiserzeit ist Ammianus Marcellinus (s. d. Art.), der, den größten Theil des Römerreiches auf Heereszügen durchwandernd, später eine Geschichte der Zeit von Nerva bis zum Tode des Valens (96—378) in 31 Büchern, wovon leider nur 14 erhalten sind, verfaßte. So wenig ansprechend das Gewand dieser Rerum gestarum libri XXXI, so werthvoll ist der Inhalt, so daß die lange Reihe römischer Historiographen wenigstens mit einem wahrheitsliebenden Vertreter schließt. Angehängt werden den Ammian-Ausgaben gewöhnlich die (nach H. Valesius benannten) Excerpta Valesiana zweier unbekannten Verfasser, welche höchst werthvolles Material zur Geschichte Constantins und für die Zeit von 474—526 bieten. Unter den christlichen Historikern, die, am Römerthume genährt, auf der Grenzscheide zur neuen, mittelalterlichen Zeit stehen, sind die bedeutendsten: Sulpicius Severus, der christliche Sallust (um 365 bis 425), mit seiner Weltchronik, dem Leben des hl. Martin von Tours und zwei Dialogen; der spanische Presbyter Orosius, ungefähr um die gleiche Zeit, der Historiarum adversus paganos LL. VII verfaßte; Cassiodorius mit mehreren Schriften; der Gote Jordanis, der Brite Gildas und der Franke Gregor von Tours (s. die einzelnen Artt.).

Eine Art Blüteperiode feierte die Fachliteratur, und in ihr hatte die römische Jurisprudenz ihre Glanzperiode. Am Ende des 2. und am Anfang des 3. Jahrhunderts lebten die tüchtigen Juristen Aemilius Papinianus (enthauptet 212), Julius Paulus, Domitius Ulpianus (ermordet 228) und Herennius Modestinus, welche mit ihrem Vorgänger Gajus die römische Rechtswissenschaft vollendeten und ihr eine bewunderungswürdige Klarheit und Schärfe gaben. Papinians werthvolle Schriften sind die 19 Bücher Responsa und 37 Bücher Quaestiones. Ulpian aus Tyrus verfaßte zahlreiche Schriften; darunter sind die 83 Bücher Ad edictum und 51 Bücher Ad Sabinum die bedeutendsten. An Scharfsinn und gewandter Darstellung nimmt Ulpian den ersten Rang ein. Sein Schüler war Modestinus, ebenfalls fruchtbarer Jurist, der in lateinischer und griechischer Sprache schrieb. Großen Ruf hatte auch Paulus, von dessen Schriften Vieles erhalten und in die späteren Sammlungen übergegangen ist; am bekanntesten sind seine Sententiae. Diese großen Rechtsgelehrten haben wesentlich dazu beigetragen, dem römischen Rechte den nationalen Charakter zu benehmen und es zu einem internationalen zu erweitern. Im 4. Jahrhundert fing man nun an, die Rechtsbestimmungen und Gesetze zu sammeln. So entstanden zwei Privatarbeiten, der Codex Gregorianus eines Juristen Gregorius oder Gregorianus (um 295) und der Codex Hermogenianus von einem Rechtslehrer Hermogenes (um 336). Dazu kam eine officielle Sammlung der Kaiser Theodosius II. und Valentinian III. im Codex Theodosianus (438), der die kaiserlichen Gesetze seit Constantin enthielt. Diese drei Sammlungen mit Hinzunahme der späteren kaiserlichen Constitutionen ließ Justinian zu einem einzigen Codex Justinianus (veröffentlicht 9. April 529) vereinigen. Außerdem ließ Justinian eine Sammlung der juristischen Schriften (außer den Codices) veranstalten; es sind die Digesta seu Pandectae (16. December 533), wozu drittens Institutionum LL. II, vorzugsweise die Institutionen von Gajus enthaltend, kamen (30. December 533). Diese drei Sammlungen bilden, mit einer Anzahl von Nachtragsbestimmungen, den Novellae constitutiones, das Corpus juris (civilis), die Grundlage des Rechts für Europa. — Eifrige Pflege fand auch die Sprach- und Alterthumswissenschaft; es war die Zeit, in der man encyklopädische Sammlungen alles Wissenswerthen, Commentare, Grammatiken und Lexika schuf. So schrieb um 280 Nonius Marcellus ein lexikalisches Werk, Compendiosa doctrina per litteras betitelt, das wegen seiner vielen Citate für uns wichtig ist; Macrobius um 400 sieben Bücher Saturnalia (in Gesprächsform), worin er über Literatur, Mythologie u. A. handelt, während um 430 Martianus Capella, aus Madaura in Afrika, im Anschluß an Varro seine bekannte Encyklopädie der sieben Artes liberales verfaßte, das Hauptwerk, das dem mittelalterlichen Unterricht im Trivium und Quadrivium zu Grunde lag. Die wichtigsten Sprachlehren (ars, artes grammaticae) schrieben Aelius Donatus (um 350), dessen Grammatik („der Donat") im Mittelalter viel gebraucht wurde; Flavius Charisius (um 380) und sein Zeitgenosse Diomedes. Das vollständigste grammatische Werk und das Hauptlehrbuch des Mittelalters blieben die Institutiones grammaticae Priscians (um 500). Auch werthvolle Commentare zu römischen Dichtern erschienen in dieser Periode; so von Helenius Acro (um 200) ein Commentar zu Horaz und von Servius Honoratus (um 390) ein Commentar zu Vergil. Die vollständigste Metrik stammt von dem christlichen Commentator (der Paulusbriefe) C. Marius Victorinus (um 350), einem Afrikaner, dessen Ars grammatica vorzugsweise mit der Metrik sich beschäftigt. — An Bearbeitern der geographischen Wissenschaft ist diese Zeit arm; höchstens sind Julius Solinus (um 250), der in seinen Collectanea rerum memorabilium im Anschluß an Plinius auch Geographisches behandelt, und Rufus Festus Avienus (um 370) zu nennen. Avien verfaßte eine Descriptio orbis terrae nach der Periegese des Dionysius in Hexametern und Orae maritimae liber in jambischen Trimetern. Der Geo-

graphus Ravennas ist erst in's 7. Jahrhundert zu setzen. Weit Werthvolleres bieten die Itineraria des 4. Jahrhunderts, darunter die beiden Itineraria Antonini, Reisehandbücher mit Angabe der Straßen, der Entfernungen und der Hauptstationen zum Aufenthalte. Das Itinerarium Burdigalense sive Hierosolymitanum beschreibt eine Reise von Bordeaux nach Jerusalem. Ueber Rom handeln die Notitiae regionum, d. i. officielle Verzeichnisse der Stadtregionen mit Angabe der Straßen, Tempel, Häuser u. s. f. Von Kartenwerken ist nur ein Itinerarium pictum, nach seinem spätern Besitzer Konrad Peutinger gemeinhin tabula Peutingeriana genannt, auf uns gekommen. Der erste Grundriß dieser Weltkarte geht auf den Feldherrn und Schwiegersohn des Augustus, Vipsanius Agrippa, zurück (vgl. C. Miller, Weltkarte des Castorius, Ravensb. 1888). — In der Kriegswissenschaft erlangte der um 390 schreibende Flavius Vegetius mit seiner wichtigen Epitome rei militaris in 4 Büchern große Auctorität. Kaiser Justinian, welcher allen heidnischen Cult verbot, das Consulat abschaffte und die Schulen der Philosophen in Athen schloß, brach den Faden der heidnischen Literatur ab.

Neben diesem seinem Ende zueilenden Strome der antiklateinischen Literatur fließt, vielfach mit demselben vermischt und kaum von ihm zu unterscheiden, ein neuer Strom, der eines christlich-lateinischen Schriftthums oder der lateinischen Kirchenschriftsteller, deren Werke zum Theil ausschließlich dem Gebiete der Theologie (der Patrologie) angehören, während ein anderer Arm des Stromes zur Weltliteratur zu rechnen ist. Erstere Klasse bietet uns theologisches, letztere auch literarisches oder künstlerisches Interesse, wie die Hymnenpoesie eines Hilarius, Ambrosius und der früher genannten Hymnendichter bis Gregor I., oder die Prosawerke eines Minucius Felix, eines Arnobius, eines Tertullian. Andere patristische Werke sind unter dem Gesichtspunkte der Philosophie zur Weltliteratur zu rechnen, wie die Institutiones divinae des Lactanz und Augustins Schrift De civitate Dei. Die Briefliteratur bereicherten besonders Cyprian, Ambrosius, Hieronymus, Augustin, Leo I. und Gregor I. (vgl. Ebert, Gesch. der christlich-lateinischen Literatur bis zum Zeitalter Karls d. Gr., 2 Bde., Leipz. 1874, I. Bd. in 2. Aufl. 1889).

Ueberschaut man die römische bezw. lateinische Literatur von ihren Anfängen an bis dahin, wo das Römerthum untergegangen ist und seine reichen geistigen Errungenschaften fremden Erben überließ, so muß man gestehen, daß ihr eine Weltstellung zukam ähnlich dem Volke, das jenes Schriftthum theils unmittelbar, theils mittelbar erzeugte, und daß ihr in der Weltliteratur eine der ersten Stellen gebührt. Sie trägt mit der griechischen in mehr als einer Hinsicht den Namen classisch. Eine der merkwürdigsten und für die Cultur folgenreichsten Erscheinungen ist die Verschmelzung der griechischen und der lateinischen Literatur, eine Amalgamirung, die Jahrhunderte, ja während der ganzen Zeit des Bestehens des römischen Staatswesens dauerte. In Rom gingen die beiden Literaturen eine unlösliche Verbindung ein, und in dieser Verschmelzung nahmen das Abendland und die Kirche die Cultur der beiden classischen Völker in sich auf. Darin ruht die tiefste, die providentielle Bedeutung des römischen Schriftthums.

Zur Literatur sind besonders zu vergleichen: Bähr, Gesch. der röm. Literatur, Karlsr. 1828, 4. Aufl. in 3 Bdn. 1868—1870; dazu drei Ergänzungsbände über die christl. Literatur, nämlich I. Die christl. Dichter und Geschichtschreiber (2. Aufl. 1872), II. Die christlich-röm. Theologie, 1837, und III. Gesch. der röm. Literatur im karoling. Zeitalter, 1840; Bernhardy, Grundriß der röm. Literatur, 5. Aufl., Halle 1872; Teuffel, Gesch. der röm. Literatur, 4. Aufl., bearbeitet von Schwabe, Leipz. 1882; Munk, Gesch. der röm. Lit., 2. Aufl. von O. Seuffert, 2 Bde., Berlin 1875—1877; Schanz, Gesch. der röm. Literatur, I. Theil: Die röm. Literatur in der Zeit der Republik, München 1890; Zöller, Grundriß der Gesch. der röm. Literatur, Münster i. W. 1891; O. Ribbeck, Gesch. der röm. Dichtung, I. Bd.: Republikanische Zeit, Stuttgart 1887, II. Bd.: Augusteisches Zeitalter, 1889. [Krieg.]

Lateransynoden, eine Reihe römischer Kirchenversammlungen, welche in der Kirche des hl. Johannes vom Lateran, im Mittelalter auch Basilica Salvatoris genannt (s. d. Art. Rom), abgehalten wurden. I. Unter ihnen nehmen selbstverständlich den ersten Platz die fünf großen allgemeinen Concilien ein, welche in der genannten Kirche abgehalten wurden, nämlich: 1. Das erste abendländische allgemeine Concil (das neunte allgemeine), Synodus lateranensis prima, unter Calixt II. im März 1123 gefeiert. Die Mitgliederzahl wird von glaubwürdigen Berichten auf mehr als 300 Bischöfe angegeben. Hauptaufgabe desselben war die Bestätigung des Wormser Concordates, das auf dieser Versammlung öffentlich verlesen, allgemein gebilligt, feierlich approbirt und sodann im Archiv der römischen Kirche niedergelegt wurde. Weiter wurde in 25 Canones eine Reihe früherer Bestimmungen neu sanctionirt, und es wurden wegen verschiedener Mißbräuche Beschlüsse gefaßt. Dieselben bezwecken Unterdrückung der Simonie (can. 1), Ungültigkeit der von Majoristen eingegangenen Ehen (can. 7 u. 21, womit das abendländische Cölibatsgesetz abgeschlossen ist), Schutz der Rompilger (can. 17), der Kreuzfahrer (can. 12 u. 13), des Gottesfriedens (can. 21), der bischöflichen und pfarrlichen Gerechtsame gegen Uebergriffe von Seite der Mönche (can. 18. 22 u. 23), sowie Schutz kirchlichen Besitzes und kirchlicher Gerechtsame den Laien gegenüber (can. 8. 9. 11. 14. 15 u. 24). Außerdem wurde auf dieser Synode Bischof Konrad von Konstanz (gest. 976) von Calixt II. canonisirt, die Metropole Hamburg-Bremen wieder hergestellt und ihr der skandinavische Norden un-

stellt, endlich die Insel Corsica vom Metropolitanverband Pisa's eximirt (Mansi, Coll. concil. XXI, 281 sqq.; Hefele-Knöpfler, Conc.-Gesch. V, 2. Aufl., 378 ff.). — 2. Die zweite Lateransynode, das zehnte allgemeine Concil, wurde von Innocenz II. im April 1139 abgehalten. Sie zählte gegen 1000 Mitglieder und wurde vom Papst am 4. April feierlich mit einer Anrede eröffnet. Hauptaufgabe war die Heilung der Schäden, welche das Schisma unter Anaclet II. (gest. den 25. Januar 1138) angerichtet hatte. Hierbei ging der Papst sehr strenge vor, sofern er alle kirchlichen Functionen Anaclets und seiner Anhänger für durchaus null und nichtig erklärte, die betreffenden Cleriker, ja selbst den Cardinal Petrus von Pisa, der sich schon seit längerer Zeit unterworfen hatte, absetzte, den König Roger von Sicilien aber, den Hauptbeschützer Anaclets und seines Schismas, mit dem Banne belegte. Mit Rücksicht auf jenes Schisma wurde auf dieser Synode höchst wahrscheinlich auch ein Papstwahlgesetz erlassen, bezw. das im J. 1059 unter Nicolaus II. erlassene Gesetz dahin eingeschränkt, daß die Wahl ausschließlich den Cardinälen zugewiesen und die Betheiligung des übrigen Clerus und des Volkes untersagt wurde. Weiter wurden die spiritualistisch-dualistischen Irrlehren der Petrobrusianer, sowie die demagogischen Umtriebe Arnolds von Brescia (s. d. Art.) gegen den Güterbesitz des Clerus verurtheilt. In 30 Canones werden meistens frühere Verordnungen gegen Ausschreitungen und Verfehlungen von Clerus und Volk erneuert, um die Sitten zu bessern und Ruhe und Ordnung herzustellen. In can. 11 und 12 werden Bestimmungen über den Gottesfrieden erlassen und in can. 15 geistliche und Ordenspersonen gegen Injurien und Mißhandlungen in Schutz genommen (privilegium canonis) (Mansi XXI, 525 sqq.; Hefele-Knöpfler V, 438 ff.). — 3. Die dritte große Lateransynode, das elfte allgemeine Concil, wurde von Papst Alexander III. nach erfolgtem Friedensschluß mit Barbarossa im März 1179 abgehalten, vor Allem, um die vielen Mißstände zu heben, welche infolge des langjährigen Schismas (1159—1178) sich eingeschlichen hatten. Nach zeitgenössischen Angaben waren etwa 400 Bischöfe und sehr viele Aebte und andere Dignitäre anwesend, so daß die Mitgliederzahl auf etwa 1000 berechnet werden darf. Von den 27 daselbst aufgestellten Decreten ist das erste, die Papstwahl betreffend, von hervorragender Bedeutung. Hiernach gilt nur derjenige als rechtmäßig erwählter Papst, der wenigstens zwei Drittheile der Wähler auf sich vereinigt. Wer mit geringerer Stimmenzahl die Wahl annimmt, verfällt der Excommunication. Weitere Decrete enthalten Bestimmungen über Ungültigkeit der von Gegenpäpsten und ihren Anhängern vorgenommenen Weihen und Jurisdictionsacte (can. 2); über die einem Bischof nothwendigen Eigenschaften (Alter von 30 Jahren, eheliche Abkunft, tadellosen Wandel und hervorragende Wissenschaft, can. 3); über Einschränkung des Luxus bei Visitationen der Prälaten (can. 4); über unerlaubte Kirchenabgaben (can. 7); gegen Privilegienmißbrauch der Ritterorden (can. 9), Incontinenz (can. 11), Ausschreitungen bei Verleihung von kirchlichen Stellen und Aemtern (can. 8. 14. 17), Uebernahme weltlicher Aemter durch Cleriker (can. 12), gegen Wucher (can. 25); über Anstellung von Lehrern an Cathedralkirchen (can. 18), Beobachtung des Gottesfriedens (can. 21 u. 22), Strafe für Unterstützung der Saracenen (can. 24), der Häretiker (Albigenser) und der Räuberbanden (can. 27). (Vgl. Mansi XXII, 212 sqq.; Hefele-Knöpfler V, 710 ff.) — 4. Die vierte Lateransynode, das zwölfte allgemeine Concil, wurde von Innocenz III. am 11. November 1215 mit einer ergreifenden Rede über Luc. 22, 15: Desiderio desideravi eröffnet, worin er die zwei Hauptaufgaben der Synode eindringlich schildert: Wiedergewinnung des heiligen Landes und Verbesserung der gesammten Kirche. Es war dieß die größte Kirchenversammlung, welche das Abendland bis dahin gesehen, ein wahrer christlicher Völkercongreß. Anwesend waren 412 Bischöfe, 800 Aebte und Prioren, sowie zahlreiche Stellvertreter abwesender Prälaten und Capitel, dann der allerdings erst auf der Synode bestellte lateinische Patriarch von Constantinopel, der von Jerusalem und der der unirten Maroniten; weiter Gesandte zahlreicher Fürsten, Friedrichs II., des lateinischen Kaisers von Constantinopel, der Könige von Frankreich, England, Aragon, Ungarn, Jerusalem u. s. f. Betreffs des Kreuzzuges wurde der 1. Juni 1217 als Beginn desselben festgesetzt. Ueberall solle unterdessen das Kreuz gepredigt werden, und alle Christen, Geistliche und Laien, sollten entweder persönlich oder durch Beiträge sich betheiligen. Cleriker müßten drei Jahre lang $^1/_{20}$ des Jahreseinkommens opfern, Papst und Cardinäle aber $^1/_{10}$; die Kreuzfahrer dagegen seien von Lasten und Abgaben frei und ständen unter dem Gottesfrieden. Zur Förderung des Kreuzzuges wurden alle Turniere und Privatfehden untersagt und eine vierjährige Treuga angeordnet. Jede Unterstützung der Saracenen solle strenge bestraft und das Seeräuberunwesen bekämpft werden. Zur Reinerhaltung und Stärkung des Glaubens sowie zur Besserung der Sitten wurden sodann 70 Decrete erlassen. Das erste enthält ein ausführliches Glaubensbekenntniß gegen Katharer und Waldenser, worin der Ausdruck transsubstantiatio zum ersten Male kirchliche Sanction erhält. In cap. 2 wird die Trinitätslehre Joachims von Floris verworfen (s. d. Art. Joachim von Floris); cap. 3 ordnet die bischöfliche Inquisition und cap. 6 die Abhaltung jährlicher Provinzialsynoden an; cap. 5 bestimmt die Rangverhältnisse der Patriarchalstühle: Rom, Constantinopel, Alexandrien, Antiochien und Jerusalem, capp. 7 und 8 die Ordnung des kirchlichen Prozeßverfahrens (vgl. auch cc. 35—39. 40. 41 und 48). Die Errichtung neuer Orden wurde

verboten (cap. 13) und den Clerikern jede Beschäftigung untersagt, mit welcher Blutvergießen verbunden ist (cap. 18). Jeder in die Unterscheidungsjahre getretene Christ muß jährlich wenigstens einmal die Sacramente der Buße und des Altars beim sacerdos proprius empfangen (cap. 21). Weitere Bestimmungen handeln von der Besetzung der Kirchenstellen und dem cumulus beneficiorum (capp. 23—30); von den Gewaltthaten der Patrone und Advocati (capp. 32 u. 45); von der jeder Excommunication vorauszuschickenden entsprechenden Mahnung (cap. 47); von der Beschränkung des Ehehindernisses der Verwandtschaft (capp. 50. 52); vom Verbote clandestiner Ehen (cap. 51); von der Zehntpflicht (capp. 53—56); von den Privilegien und deren Mißbrauch von Seite der Klöster, sowie von der Disciplin in letzteren (capp. 57—60. 64; vgl. auch cap. 12); über Reliquienverehrung und Wallfahrten (cap. 62); über Verkehr mit Juden und Saracenen (capp. 67—70). (Vgl. Mansi XXII, 953 sqq.; Hefele-Knöpfler V, 872 ff.) — 5. Die fünfte Lateransynode, das 18. allgemeine Concil, wurde von Julius II. am 3. Mai 1512 eröffnet und von Leo X. nach der zwölften Sitzung am 16. März 1517 geschlossen. Sie war durchschnittlich von 100—150 Mitgliedern besucht und sollte, wie es in der Berufungsbulle heißt, einzelne häretische Meinungen tilgen, das aufkeimende Schisma (Conciliabulum von Pisa) ersticken, die Sitten von Laien und Clerikern bessern, Einheit und Frieden unter den Christen fördern und den heiligen Krieg gegen die Türken entflammen. Ueber alle diese fünf Punkte wurden verschiedene Berathungen gepflogen und Decrete erlassen. Zum Zwecke des Türkenkrieges wurde ein dreijähriger Zehnt auf sämmtliches Kirchengut gelegt und Gebete angeordnet. Das Pisanum wurde beseitigt und an Stelle der pragmatischen Sanction mit Frankreich ein rechtsgültiges Concordat geschlossen. In der achten Sitzung wurden die von Pomponatius aufgestellten Irrthümer über Sterblichkeit und Einheit der menschlichen Seelen, sowie der Satz, daß etwas theologisch wahr und philosophisch falsch sein könne, verworfen. Die Reformationsverhandlungen und die darauf bezüglichen Decrete konnten leider den nahe bevorstehenden Sturm nicht wirksam abwenden. (Hergenröther, Conc.-Gesch. VIII, 453 ff.; Rohrbacher-Knöpfler, K.-Gesch. XXIII, 413 ff.)

II. Von den überaus zahlreichen anderen, nicht ökumenischen Charakter tragenden Lateransynoden, wozu wohl viele der in Rom abgehaltenen Kirchenversammlungen zu rechnen sind, können hier nur einige der wichtigeren aufgezählt werden. Die erste aller Lateransynoden ist die am 2. October 313 auf Befehl Constantins vom Papste Melchiades im Palaste der Kaiserin Fausta, d. h. im Lateran gehaltene Synode in Betreff der Donatisten (Hefele I, 199). — Im Frühjahr 487 hielt Papst Felix II. eine Lateransynode, um die Bedingungen feststellen zu lassen, unter denen die in der vandalischen Verfolgung zum Arianismus Abgefallenen wieder aufgenommen werden dürften (Hefele II, 614). — Größere Bedeutung erlangten die von Martin I. im October 649 zur Bekämpfung des Monotheletismus (Hefele III, 213) und die von Stephan IV. im April 769 abgehaltenen Lateransynoden. Auf letzterer wurden die von Herzog Toto von Nepi am römischen Stuhl verübten Gewaltthaten sowie der Ikonoklasmus der byzantinischen Synode von 754 verurtheilt (Hefele III, 434). — Von den zahlreichen römischen Reformsynoden in der aera Hildebrandi waren wohl die meisten Lateransynoden, so die unter Leo IX. 1049 (Hefele IV, 718) und unter Nicolaus II. 1059, letztere berühmt wegen ihres Papstwahl- und Cölibatsgesetzes (Hefele IV, 800 ff.). — Erwähnenswerth sind dann wieder die Lateransynoden von 1112 und 1116, weil auf ihnen das sogen. Concordat von Sutri und das von Paschalis II. an Kaiser Heinrich V. ertheilte Privilegium betreffs der Investitur verworfen wurde (Hefele-Knöpfler V, 317 u. 332). — Auch die berühmte Bulle Unam Sanctam von Bonifaz VIII. wurde wahrscheinlich auf einer Lateransynode October-November 1302 erlassen (Hefele-Knöpfler VI, 347). [Knöpfler.]

Latimer, Hugo, einer der sog. Reformatoren Englands, wurde um 1490 zu Thurcaston in Leicestershire geboren, studirte in Cambridge, erhielt in der Clare Hall die Stelle eines Fellow und wandte sich, nachdem er Doctor der Philosophie geworden war, der Theologie zu. Anfänglich gehörte er zu den eifrigsten Verfechtern der katholischen Lehre und erlangte das Baccalareat der Theologie durch eine scharfe Disputation gegen Melanchthons Lehre; bald aber befreundete er sich mit Thomas Bilney, welcher im Sinne der Wittenberger gegen Heiligenverehrung und Nothwendigkeit der guten Werke auftrat. Latimer fing jetzt an, von der Kanzel gegen die kirchliche Tradition und den Ablaß zu sprechen und die Lehre von der gänzlichen Verderbtheit der menschlichen Natur vorzutragen. Als er aber in einer Predigt vor West, dem Bischofe von Ely, die englischen Prälaten beschuldigte, vom Ideale eines Bischofs sich gänzlich entfernt zu haben, wurde er vor dem Cardinal Wolsey angeklagt. Dieser indeß fand an ihm Gefallen und ertheilte ihm die Erlaubniß, überall in England zu predigen. Latimers Einfluß ist es hauptsächlich zuzuschreiben, daß die Universität in der berüchtigten Ehescheidungsfrage ein Gutachten zu Gunsten des Königs Heinrich VIII. abgab. Der König berief ihn nach Windsor, um seine Predigten zu hören, und machte ihn zum Mitglied der Commission, welche über eine Reihe häretischer Bücher und über die englische Bibelübersetzung Tyndale's ihre Verurtheilung aussprach. Es dauerte aber nicht lange, so suchte er den König durch einen Brief vom 1. December 1530 gegen den Commissionsbeschluß einzunehmen, stellte die Proclamation gegen die Verbreitung der Bibel in

der Volkssprache als Werk falscher Berather hin und bat den König, dem Volke nicht länger die Bibel vorzuenthalten. Die kriechenden Schmeicheleien des Briefes brachten ihm eine Pfründe zu West Kington in Wiltshire ein. Wegen seiner Predigten daselbst wurde er 1532 vor die geistliche Convocation gestellt und als Häretiker mit dem Banne belegt. Nun erklärte er sich „des Mangels an Klugheit“ schuldig, erhielt aber erst dann, als er die Lehre vom Fegfeuer und von der Heiligenverehrung beschworen hatte, die Lossprechung. Nichtsdestoweniger wagte er hernach zu behaupten, er habe weder Irrthümer gelehrt noch solche eingestanden. Auf Empfehlung Cromwells, der in ihm ein passendes Werkzeug fand, gab ihm Heinrich VIII. das Bisthum Worcester, und Latimer wurde, obwohl man in Rom nicht einmal eine Anzeige gemacht hatte, am 25. September 1535 von Erzbischof Cranmer unter Assistenz des Bischofs Gardiner von Winchester zu London consecrirt. Es geschah wohl im Auftrage seines Gönners, daß Latimer in der Fastenzeit 1536 in einer Predigt zu London den Adel in der maßlosesten Weise angriff und seine Glieder des Galgens werth erklärte, ebenso bald darauf (9. Juni) vor der Convocation der Bischöfe den Episcopat der Vernachlässigung seines Amtes, der Habsucht und der Bestechlichkeit beschuldigte; nur dem Könige allein gebühre das Verdienst der Reformation. In der Gesinnung eines Apostaten drang Latimer auf die Vernichtung der noch übrigen Klöster, wünschte aber vergebens, daß ihre Güter für Unterricht und allgemeine Landeszwecke verwendet würden. Sein Haß gegen die Verehrung der Heiligen und der Reliquien zeigte sich insbesondere in der rohen Weise, mit welcher er gegen eine in der Abtei Hales aufbewahrte Reliquie des heiligen Blutes, sowie gegen das uralte Muttergottesbild seiner Bischofsstadt vorging. Er ließ dasselbe nach London bringen und auf den Scheiterhaufen werfen, auf welchem der selige Forest, der berühmte Vertheidiger des päpstlichen Primates, am 22. Mai 1538 verbrannt wurde. Vor dem Holzstoße hielt Latimer an das neugierige Volk eine leidenschaftliche Rede gegen das Papstthum. Endlich zerfiel aber Latimer auch mit dem Könige. Schon früher hatte er ihm eine Inconsequenz in der Lehre vorgeworfen: wer ein Fegfeuer behaupte, dürfe zur Unterdrückung der Klöster nicht die Hand bieten. Als dann im Juni 1539 die königlichen sechs Artikel gegen die Lutheraner mit ihren furchtbaren Strafen erschienen, legte Latimer sein Amt als Bischof nieder; einige Zeit hielt er sich verborgen, wurde aber endlich ergriffen und in den Tower gesetzt. Aus diesem wurde er erst 1547 durch die Thronbesteigung Eduards VI. befreit. Da jetzt durch Erzbischof Cranmer und den Protector Somerset die calvinische Richtung in der Kirche Englands zur Herrschaft gelangte, ging Latimer nicht mehr auf sein Bisthum, sondern blieb als Cranmers Hausfreund und Gehilfe in London. Mit dem Titel eines staatlich genehmigten Predigers (licensed preacher) suchte er von der Kanzel am St. Paulskreuz den Pöbel gegen alles Katholische zu fanatisiren und den Calvinismus insbesondere rücksichtlich der Abendmahlslehre zur Herrschaft zu bringen. Obwohl mit Heinrichs VIII. Tode die älteren Gesetze gegen Irrlehren abgeschafft worden waren, trat jetzt eine eigene königliche Commission zusammen, in welcher Latimer im Verein mit Cranmer in grausamster und willkürlichster Weise gegen alle Andersdenkenden verfuhr. In der Fastenzeit 1550 hielt Latimer seine letzte Predigt vor Eduard VI. und malte darin in den düstersten Farben die sittlichen Zustände Englands, indirect die schwersten Anklagen gegen die sogen. Reformation erhebend. Als Maria zur Regierung kam, wurde Latimer mit mehreren Genossen 1553 wegen Aufruhr verhaftet, dann 1555 von einer Commission der Bischöfe von Lincoln, Gloucester und Bristol als Häretiker erklärt und dem weltlichen Arm überliefert. Am 16. October 1555 bestieg er in Oxford den Scheiterhaufen und erlitt dieselbe Todesart, deren Anwendung gegen Katholiken und Wiedertäufer er früher so oft gebilligt hatte. Von seinen Predigten erschienen noch im 16. Jahrhunderte kleinere Sammlungen; eine Gesammtausgabe besorgte Watkins in 2 Bänden, London 1824, und fügte einen Lebensabriß bei; es folgten dann The Works of Hugh Latimer, Bishop of Worcester, edited by G. E. Corrie, 4 vols., Cambridge 1845 (Parker Society). (Vgl. N. Sander, Rise and Growth of the Anglican Schism, by David Lewis, Lond. 1877; R. W. Dixon, Hist. of the Church of England from the Abolition of the Roman Jurisd., 3 vols., Lond. 1885; G. G. Perry, A History of the Engl. Church, 5. edit., 3 vols., Lond. 1888; J. A. Froude, Hist. of England from the Fall of Wolsey, Popul. ed., 12 vols., Lond. s. a.; Fr. A. Gasquet, Henry VIII. and the English Monasteries, 2. ed., 2 vols., Lond. 1889; A. Zimmermann, Maria die Katholische, Freiburg 1890.) [Bellesheim.]

Latitudinarier, eine Partei unter den englischen Theologen, welche unter dem Einflusse arminianischer Grundsätze und tiefen Ekels an dem heillosen Gezänke der protestantischen Secten gegen einander in der Arche des Fundamentalartikel-Systems Versöhnung und Ruhe herbeizuführen suchten. Den Namen erhielten sie spottweise von ihren Gegnern, von denen sie damit als Religionslehrer von der breiten Straße bezeichnet wurden. Ihr Entstehen fällt in die Zeit Karls I., da Episcopale, Presbyterianer, Independenten u. s. w. wider einander wütheten, und nach und nach gefiel die von ihnen gepredigte Mittelstraße so sehr, daß viele angesehene Lehrer der englischen Kirche dieselbe betraten. Diese vermeintliche Mittelstraße bestand darin, daß zwischen wesentlichen und unwesentlichen Glaubenslehren unterschieden und die wesentlichen auf sehr wenige, hauptsächlich prak-

tische Grundlehren zurückgeführt wurden (Willensfreiheit, Allgemeinheit der Erlösung durch den Tod Christi, Vollgenüge der göttlichen Gnade). Dabei galt als Grundsatz, sich strenger Polemik gegen Andersdenkende zu enthalten und in Predigt und Schrift mit Milde religiöse Gegenstände zu behandeln. Da ein solches auf breitester Basis aufgeführtes System jedem einzelnen Anhänger eine große Freiheit gestattete, wichen die Latitudinarier in den einzelnen Glaubenslehren auch sehr von einander ab, und es ist nicht zu verwundern, daß der Latitudinarismus, der an sich schon eine Brücke zum Indifferentismus war, oft in diesen überschlug und in weiterer Entwicklung dem Deismus und Antichristianismus den Weg bahnte. Der Hauptsitz der Latitudinarier war der Sprengel von Cambridge. Unter die vornehmsten Latitudinarier zählt man den Professor und Canonicus Johann Hales und dessen Freund Wilhelm Chillingworth. Johann Hales sprach seine Ansichten besonders in einem Werk über das Schisma aus, worin unter Anderm als vornehmste Quelle des Schismas der Ehrgeiz der Bischöfe bezeichnet, das göttliche Recht der bischöflichen Regierung geläugnet und die Behauptung aufgestellt wird, daß nicht jede besondere Versammlung zum Gottesdienste für unerlaubt gehalten werden dürfe, wenn man gegen die öffentlichen gegründete Bedenklichkeiten habe. Hales starb 1656. Sein Freund Chillingworth nimmt unter den Latitudinariern einen noch bedeutendern Platz ein. Zu Oxford 1602 geboren, wurde er 1628 Mitglied eines Collegiums daselbst, widmete sich neben der Theologie auch den mathematischen Wissenschaften und der Poesie und ging zur katholischen Kirche über. Er kehrte aber wieder zum Protestantismus zurück, obgleich er selbst über diesen Schritt mit seinem Gewissen nicht im Reinen war und auch noch später gegen einen seiner Freunde Zweifel darüber äußerte; er gleiche einem Reisenden, welcher auf dem Wege nach einer fernen und unbekannten Stadt die rechte Straße verfehlt zu haben bekennt und daher eine andere wählt. Im J. 1638 erschien seine Schrift „Die Religion der Protestanten, ein sicherer Weg zur Seligkeit", worin er seinen Latitudinarismus entwickelte und namentlich die freie Prüfung in Religionssachen und die Unabhängigkeit von den Lehren der Reformatoren und den eingeführten Glaubensbekenntnissen vertheidigte; er starb 1644. Arthur Bury erklärte in der Schrift The naked Gospel, 1690, alle christlichen Lehren außer den zwei von der Buße und dem Glauben für unwesentlich und versuchte vergeblich, als er von Jurieu durch die Schrift La religion du Latitudinaire, Rotterd. 1696, angegriffen wurde, seine Rechtgläubigkeit im Latitudinarius orthodoxus, 1697, zu erweisen. Andere Latitudinarier waren R. Cudworth (gest. 1688), G. Bull (gest. 1710), G. Bernet (gest. 1715). (Vgl. Mosheim, K.-G. VI, Leipz. 1774, 595 ff.; Schröckh, K.-G. seit der Reform. V, 332 ff.) [Schrödl.]

Latomus (Masson), Jacob, berühmter Theologe, geboren um das Jahr 1475 zu Cambron im Hennegau, gestorben zu Löwen am 29. Mai 1544 als Inquisitor, lehrte zuerst Philosophie zu Paris, wurde 1510 Mitglied des Universitätsrathes zu Löwen, 1519 Doctor der Theologie und 1537 Rector der Universität. Er war in den humanistischen Fächern wie in den theologischen Disciplinen wohl bewandert und nahm an den literarischen und religiösen Kämpfen seiner Zeit den regsten Antheil. Anfangs selbst den humanistischen Studien zugethan, wie schon die Latinisirung seines Namens andeutet, vertheidigte er bereits in einer 1519 zu Löwen herausgegebenen Schrift (De tribus linguis et ratione studii theologici) die Scholastik gegen die Angriffe der Humanisten und mahnte dringend, man möge bei Bekämpfung von Mißbräuchen die Sache selbst nicht zum Falle bringen. Der Kritik, welche Erasmus an dieser Schrift ausübte, ließ Latomus die Apologia pro dialogo de tribus linguis folgen. Mit noch schärferen Waffen rückte er gegen die Häretiker vor. In einer 1520 verfaßten Schrift (Contra articulos quosdam Martini Lutheri a Theologis Lovaniensibus damnatos) werden die bedeutendsten Irrthümer Luthers vorgeführt und durch Schrift und Tradition kurz und bündig widerlegt. Auf die Einwendungen, die Luther hiergegen erhob, erwiederte Latomus mit der Responsio ad libellum a Luthero emissum pro iisdem articulis. Gleichzeitig polemisirte er auch gegen die Vermittlerrolle, welche Erasmus übernehmen wollte. In der Schrift Adversus librum Erasmi de sarcienda Ecclesiae concordia zeigt er, daß nur durch Verwerfung des Irrthums und durch Anerkennung des katholischen Dogmas eine Vereinigung zwischen Katholiken und Protestanten möglich und denkbar sei. Im J. 1525 veröffentlichte er mehrere Schriften gegen die Neuerer, so namentlich De primatu Romani Pontificis, ferner De confessione secreta, verbunden mit De variis quaestionum generibus, quibus certat ecclesia intus et foris, und De humanae legis obligatione. Auf das Buch De confessione ließ Oecolampadius unter dem Titel Helleboron eine Widerlegung erscheinen, worauf Latomus die Responsio ad Helleboron Joannis Oecolampadii herausgab. Die weiteren Werke, die Latomus verfaßte, tragen folgende Titel: De fide et operibus; De monachorum institutis, votis et horum obligationibus; Confutationum adversus Guilhelmum Tindalum libri tres; De matrimonio; De quibusdam articulis in ecclesia controversis; Disputatio quodlibetica tribus quaestionibus absoluta. Die Häretiker waren dem Verfasser dieser Schriften wegen der scharfen Hiebe, die er ihnen versetzte, sehr abhold und verfolgten ihn bei seinen Lebzeiten und nach seinem Tode. Daß er auf seinem Sterbebette über seine Polemik Reue und eine Hinneigung zur Neue empfunden habe, ist eine von den vielen Un

heiten, womit man sein Andenken verdunkeln und seine Verdienste schmälern wollte. — Sein Neffe, gleichfalls Jacob Latomus genannt, gab 1550 zu Löwen sämmtliche Werke seines Oheims in einem Foliobande heraus. (Vgl. Foppens, Bibliotheca Belgica, Brux. 1739, 520; Lämmer, Vortridentinische katholische Theologie, Berlin 1858, 25 ff.; Werner, Apologetische und polemische Literatur IV, 271; Linsenmann, M. Bajus, Tübingen 1867, 18 ff.) [Peters.]

Lattre, Roland de (Orlando di Lasso, Orlandus Lassus), einer der größten Tonmeister, wurde im J. 1520 zu Mons (Bergen) im Hennegau geboren. Schon als Chorknabe an der St. Nicolauskirche daselbst zog er durch seine schöne Stimme die allgemeine Bewunderung auf sich. Er fand Aufnahme im Hause des kaiserlichen Generals Ferdinand von Gonzaga, den er nach Mailand und Sicilien begleitete, kam dann zum Marquis de la Terza in Neapel und wurde endlich 1541 Kapellmeister an der lateranensischen Basilika. Die Sehnsucht nach seinen Eltern trieb ihn sieben Jahre später in die Heimat. Da er hier seine Eltern nicht mehr am Leben fand, schloß er sich dem kunstsinnigen Edelmann Julius Cäsar Brancaccio an, mit welchem er nach Frankreich und England (?) reiste. Darauf ließ er sich in Antwerpen nieder, blieb daselbst zwei Jahre und verkehrte mit einem Kreise vornehmer, gebildeter Männer. Durch ein Mitglied der Familie Fugger, die in Antwerpen eine große Factorei besaß, erging an ihn 1557 die Einladung an den Hof des kunstsinnigen Bayern-Herzogs Albrecht V. Der Herzog ernannte ihn bei seiner Ankunft sogleich zum Director der Kammermusik und wies ihm ein Gehalt von 200 Gulden an. Im darauffolgenden Jahre verheiratete sich Roland mit einer Ehrendame des herzoglichen Hofes, Regina Weckinger; diese schenkte ihm im Laufe der Zeit vier Söhne (Ferdinand, Rudolf, Johannes, Ernst) und zwei Töchter (Anna und Regina). Die beiden erstgenannten Söhne folgten dem Berufe ihres Vaters und machten sich als Herausgeber der Werke desselben, sowie als selbständige Componisten bekannt. Das Vertrauen, welches Herzog Albrecht in Roland gesetzt hatte, rechtfertigte dieser in vollstem Maße durch die ihm übertragene Composition der sieben Bußpsalmen in den Jahren 1559 und 1560. Mit diesem Werke hat er sich ein ähnliches unsterbliches Denkmal gesetzt, wie Palestrina mit seiner Missa Papae Marcelli. Die Composition dieser Psalmen richtet sich in ihrer Gliederung nach den Psalmversen des lateinischen Textes. Die einzelnen Sätze steigen abwechselnd von zwei bis zu fünf Stimmen, während der Schlußsatz Sicut erat in principio etc. jedesmal sechsstimmig gehalten ist. Das ganze Werk zeugt von großer technischer Vollendung in der Handhabung der Kunstmittel. Bald zeigt sich darin der gleiche Contrapunkt (Note gegen Note), bald ein Canon, bald freie Imitation u. s. w. Dabei ist nicht zu übersehen, daß die unabhängige Stimmführung und nicht die durch das Zusammentreffen der Stimmen erzeugte Harmonie dem Tonsetzer der damaligen Zeit Hauptsache war; Roland aber verstand es, in großartiger Weise Beides miteinander zu verbinden. Seine Melodien sind fließend, seine Harmonien zeigen Fülle und Kraft. Der Wechsel zwischen größerer und kleinerer Stimmenzahl, sowie die vielfache Verbindung der höher und der tiefer liegenden Stimmen, ebenso die Verwerthung der verschiedenen Tonarten und die Ausweichungen innerhalb derselben, die schönen Cadenzen und die reichbewegten Schlußsätze verleihen der Composition eine herrliche Mannigfaltigkeit. Indem Roland in den Text der Psalmen vollkommen eindringt, weiß er die in den Worten liegenden Empfindungen auch in Tönen auszugestalten; er versteht es, bis in's tiefste Mark zu erschüttern, aber auch zu erheben und zu trösten. Der Herzog legte auf diese Compositionen solchen Werth, daß er sie auf Pergament abschreiben und durch den Maler Hans Mielich auf das Prachtvollste mit Bildern ausstatten, in rothen Saffian binden und reichlich mit Beschlägen von emaillirtem und ciselirtem Gold und Silber versehen ließ (Kgl. Bibliothek in München); den Componisten aber ernannte er 1562 zum obersten Kapellmeister des Hofes und damit zum Leiter einer der größten Kapellen Europa's, die an Sängern und Instrumentisten 92 Mitglieder zählte.

Um diese Zeit hatte Roland sich bereits einen solchen Weltruf erworben, daß der Kaiser Maximilian auf dem Reichstage zu Speier am 7. December 1570 ihn und seine Nachkommen in den Adelsstand erhob; König Karl IX. von Frankreich überhäufte ihn mit wahrhaft königlichen Geschenken; Papst Gregor XIII. ernannte ihn 1574 zum Ritter des goldenen Sporns. Nachdem im J. 1579 sein Gönner, der Herzog Albrecht, gestorben war, erhielt Roland einen Ruf an den Hof des Kurfürsten August von Sachsen, lehnte aber ab, da der Nachfolger Albrechts, Herzog Wilhelm, ihn in dem bisherigen Amte schon bestätigt hatte. Dieser wohlwollende Fürst schenkte ihm auch 1587 ein Landgütchen in Schöngeising an der Amper, damit er dort jährlich einige Zeit der Erholung sich hingeben könne. Roland aber machte keinen Gebrauch von dieser Gunst und sagte, „so lange ihm Gott Gesundheit gebe, könne und möge er nicht feiern". Er entwickelte nun in den folgenden Jahren eine staunenswerthe Productivität, bis ihn plötzlich Geistesschwäche befiel. Er starb am 14. Juni 1594, nachdem er am 24. Mai noch seinen Schwanengesang „Die Thränen des hl. Petrus" dem Papste Clemens VIII. dedicirt, für seine Seelenruhe im Heiligen-Geist-Spitale zu München eine jährliche Armenspende, in Schöngeising ein Hochamt nebst zwei stillen Messen gestiftet hatte. Auf dem Kirchhofe der Franciscaner in München, wo er begraben wurde, ließ ihm seine Gattin, die ihn noch sechs Jahre überlebte, ein prachtvolles Denkmal setzen, welches jetzt im Nationalmuseum zu

München ausgeſtellt iſt. Das Andenken des großen Meiſters feiern die Verſe:

Hic ille Orlandus lassum qui recreat orbem,
Discordemque sua copulat harmonia.

Roland de Lattre bildet den Abſchluß der niederländiſchen Schule, welche 200 Jahre lang in Europa ein gewiſſes Uebergewicht behauptet hatte, indem ſie die Kunſt der Polyphonie (Vielſtimmigkeit mit Gleichberechtigung der Stimmen) zu einem vollſtändigen, der größten Mannigfaltigkeit fähigen Syſtem ausbildete. In Deutſchland erſtieg unter ihm die Kirchenmuſik die höchſte Stufe der geiſtigen und techniſchen Vollendung. Was die Schönheit der Melodie und die Gediegenheit der Harmonie angeht, kann er unbedingt Paleſtrina zur Seite geſtellt werden, wenn auch das formaliſtiſche Element der contrapunktiſchen Verwebung der Stimmen ein gewiſſes Uebergewicht hat gegenüber der harmoniſchen Stimmenentfaltung, die in der Missa Papae Marcelli ſich zeigt. Seine Meſſen und Motetten tragen den Stempel kirchlicher Hoheit und Würde. Während die Compoſitionen Paleſtrina's die ideale himmliſche Hoheit leuchtender durchblicken laſſen, erſcheint bei Roland daſſelbe Ideal auf dem Boden einer realeren Charakteriſtik, darum oft weniger lieblich und anmuthend gepflegt. — An Productivität überragt er ſeine ſämmtlichen Zeitgenoſſen und die ganze Vergangenheit. Man zählt über 2000 Compoſitionen, darunter beinahe 800 weltliche. Die Texte der letzteren variiren in allen damals gangbaren Sprachen, abgeſehen vom Engliſchen. Als ein Mann, der vieler Herren Länder geſehen und vieler Völker Muſik kennen gelernt hatte, verſteht er es, die italieniſche Anmuth, die leichte Factur der Franzoſen, die Innigkeit des deutſchen Gemüthsausdruckes in ſeinen weltlichen Compoſitionen zur Darſtellung zu bringen. Während ſein kirchlicher Stil ernſt und würdevoll iſt, hat der weltliche das Gepräge des Eleganten, Gefälligen, zuweilen des Derbkomiſchen und läßt das Streben nach Charakteriſirung noch bedeutender hervortreten; kurz, Alles trägt den Stempel des Genie's und umfaſſender Kunſtkenntniß. Von ſeinen Werken, welche damals in alle Welt hinausgingen, ſind manche in neueren Ausgaben wieder abgedruckt, u. A. bei Proske, Musica divina, Ratisb. 1854 sq., und in deren Fortſetzung Selectus novus Missarum, ib. 1855 sq.; auch die Lück'ſche Sammlung, Trier 1859, 2. Aufl. Leipzig 1883 ff., enthält Manches. 13 kurze Motetten gab F. Witt heraus (Regensburg 1886). Die Bußpſalmen und 6 weltliche mehrſtimmige Geſänge nebſt 2 Motetten edirte Profeſſor Dehn (Berlin 1838). Anderes findet ſich bei R. J. van Maldeghem, Trésor musical, Bruxelles 1865 ss. Das größte Verdienſt um die Herausgabe der Werke hat ſich unſtreitig Profeſſor Commer in Berlin erworben. Seine großartige Sammlung Selectio operum musicorum Batavorum, Berol. s. a., enthält 19 Nummern von Laſſus; ſeine Musica sacra, Berol. s. a., V—XII, auch unter dem Titel Selectio modorum ab Orlando di Lasso, Ratisb. s. a., enthält 12 Meſſen von 4—8 Stimmen, 1 Requiem, 22 Magnificats, 69 lateiniſche Geſänge, darunter die Paſſion, das Te Deum, Lamentationen, Salve Regina, Ave Regina, 44 deutſche Motetten und Pſalmen, im Ganzen 167 Nummern. (Vgl. Notice biographique sur Roland de Lattre, connu sous le nom d'Orland de Lassus, Valenciennes 1835, deutſch von S. W. Dehn, Biograph. Notiz über Roland de Lattre, bekannt unter dem Namen Orland de Laſſus, Berlin 1837; W. Bäumker, Orlandus de Laſſus, der letzte große Meiſter der niederländiſchen Tonſchule, Freiburg 1878. Ein vollſtändiges Verzeichniß der gedruckten Werke gibt R. Eitner in den Monatsheften für Muſikgeſchichte, Berlin 1873 und 1874, Beilage.) [Bäumker.]

Laubhüttenfeſt, ſ. Feſte bei den Juden, n. I, 3.

Laud, William, anglicaniſcher Erzbiſchof von Canterbury, Hauptvertreter der Epiſcopalverfaſſung und des Ritualismus in der engliſchen Kirche unter den Stuarts, wurde 1573 zu Reading (Berkſhire) geboren. Er machte ſeine theologiſchen Studien zu Oxford und ſchloß ſich dort beſonders an John Buckeridge an, welcher eine göttliche Einſetzung des Epiſcopates, die Nothwendigkeit der Taufe für die Wiedergeburt des Menſchen und die Pflicht der Kniebeugung beim Empfang des Abendmahles vertheidigte. Dieſe Lehren hat Laud in ſeinem ſpätern Leben weitergebildet und mit großer Zähigkeit allzeit feſtgehalten. Schon als Fellow gerieth er hierüber 1593 mit Georg Abbot (ſ. d. Art.), dem Vertreter der calviniſchen Richtung in England, in Streit und konnte nur mit Mühe ſich der Anklage auf Häreſie entziehen. Der Herzog von Devonſhire, Lord Mountjoy, beſtellte ihn 1603 zu ſeinem Kaplan. Angeblich auf königlichen Befehl nahm Laud 1605 die Trauung des Lords mit der geſchiedenen Lady Rich vor, mußte für dieſe ungeſetzliche Handlung zwar vor Jacob I. öffentliche Abbitte thun, wurde aber ſeitdem von dieſem Könige mannigfach begünſtigt, zum Hofkaplan, 1614 zum Domherrn von Lincoln und 1616 zum Domdecan von Glouceſter erhoben. In Glouceſter begann er mit Beiſtimmung ſeines Capitels ritualiſtiſche Aenderungen einzuführen; er unterzog die verfallene Cathedrale einer gründlichen Erneuerung, ſtellte Bilder und Lichter auf, ließ an Stelle des beweglichen Altartiſches in Mitte der Kirche wieder den alten Opferaltar im Chore in Gebrauch nehmen, und gebot, daß der Clerus vor dieſem Altare, als dem Throne des Allerhöchſten, ſich verneige. Als er dann den König nach Schottland begleitete, wurden, um eine Vereinigung der ſchottiſchen Kirche mit der engliſchen zu erzielen, Biſchöfe für Schottland ernannt und die fünf Artikel von Perth erlaſſen, in welchen unter Anderm die Kniebeugung beim Empfang des Abendmahles, die Krankencommunion und die Beobachtung der Feiertage vorgeſchrieben waren. Laud zog ſich hiermit den tiefſten Haß der Puritaner zu; man beſchuldigte

ihn, ein heimlicher Papist zu sein, obwohl er gerade zu dieser Zeit „als ächter Protestant in höherem Grade sich zeigte, als irgend ein Puritaner Englands“ (Gardiner, Hist. of Engl. III, 243). In dem Maße, als der Einfluß des Erzbischofs Abbot von Canterbury bei Hofe sank, stieg Laud in der Gunst des Königs und seines Ministers Buckingham und erhielt 1621 als besondern Erweis königlicher Gnade das Bisthum St. Davids. Da in dieser Zeit der englische Convertit Percy, welcher zu Tournai in die Gesellschaft Jesu eingetreten und als Pater John Fisher nach England zurückgekehrt war, eine sehr bedeutende Wirksamkeit entfaltete und in den höheren Ständen Viele, unter Andern auch die Mutter des Ministers Buckingham, zur katholischen Kirche zurückführte, mußte Laud auf königlichen Befehl den Jesuiten zu einer Disputation herausfordern (Mai 1622). Die vorzüglichsten Punkte waren die Frage über Anrufung der Heiligen, Verehrung der Bilder, Communion unter beiden Gestalten, Gebrauch der lateinischen Sprache in der Liturgie und die Leistung supererogatorischer Werke. Das Ansinnen, über die Gewalt der Päpste in weltlichen Dingen zu disputiren, lehnte Fisher ab, weil ihm die Regeln seines Ordens solches untersagten. Erst viele Jahre später ließ Laud einen Bericht über die Disputation veröffentlichen (Relation of the Conference betweene W. Laud, now Archb. of Canterbury, and Mr. Fisher, the Jesuite, by the command of King James, Lond. 1639). Schon aus dieser gefärbten Darstellung zeigt sich, daß der Jesuit mit großer Gelehrsamkeit und dialektischer Schärfe seine Thesen vertheidigt hatte; Fisher gab noch weitere Antwort mit der Schrift A Relation of the Conference betweene W. Laud, then Lord Bishop of St. Davids, and M. Fisher, the Jesuite, with an Answer to such Exceptions as A. C. takes against it, Lond. 1639, und A Replie to a Relation of the Conference betweene W. Laud and M. Fisher, ib. 1640. Laud zeichnete in seinem Berichte ziemlich vollständig sein eigenes System. Die wahre katholische Kirche finde sich weder in Rom noch in irgend einer Secte, sondern in der anglicanischen Kirche, welche der primitiven Kirche der ersten Jahrhunderte sowohl in der Lehre wie im Cultus am nächsten stehe. Die Glaubensregel sei in der heiligen Schrift und im apostolischen Glaubensbekenntnisse enthalten, welche beide auf Unfehlbarkeit Anspruch hätten. Die Decrete der allgemeinen Concilien aber müsse man wie Parlamentsbeschlüsse betrachten, welche man ändern dürfe, wenn sich später ihre Falschheit erweise. Freilich stehe es nicht dem Einzelnen zu, nach eigenem Ermessen zu ändern; derselbe habe sich um der äußern Ordnung willen den festgesetzten Artikeln zu unterwerfen. Laud selbst ging über die von Elisabeth eingeführte Fassung der anglicanischen Artikel, welche ihm zu calvinisch waren, auf die ältere, unter Eduard erlassene Form zurück. Er setzte an die Stelle des „absoluten Decrets“ die Lehre von der allgemeinen Gnade, erklärte die guten Werke als nothwendig für den Gerechtfertigten; die Gnade der Wiedergeburt werde durch die Taufe vermittelt und könne durch spätere Sünden wieder verloren gehen. Die Eucharistie sei nicht bloß Sacrament, sondern auch Opfer; in ihr sei der natürliche Leib Christi gegenwärtig; die anglicanische Kirche besitze die von Gott verordnete bischöfliche Verfassung und die ununterbrochene apostolische Succession.

Unter König Karl I. (1625—1649) stieg Laud, welcher 1626 zum Bischof von Bath und Wells, 1628 zum Bischof von London und endlich 1633 zum Erzbischof von Canterbury erhoben wurde, zum einflußreichsten Prälaten der Staatskirche empor und führte seit Buckinghams Ermordung (1628) thatsächlich die Regierung. Er schmeichelte dem Königthum, indem er den Monarchen als unmittelbaren Stellvertreter Gottes auf Erden bezeichnete, welcher Gottes Befehle zur Ausführung bringe, die oberste Leitung der Kirche besitze und das ausschließliche Recht genieße, Kirchengesetze zu erlassen und Religionsstreitigkeiten zu schlichten. Indem Laud seine Anhänger in alle wichtigen Stellen brachte und selbst Mitglied des geheimen Rathes, der Sternkammer und der hohen Commission war, besaß er die Gewalt, seine Pläne zur Ausführung zu bringen und seine Gegner zu vernichten. Laud wurde nach Gardiners Ausdruck (Hist. of England VII, 250) weltlicher Gerichtsbeamter im Rochet. William Prynne, welcher durch die Schrift Histriomastix sich gegen die Pläne Lauds erhoben hatte, und seine Genossen Henry Burton und John Bastwick wurden von der Sternkammer um ungeheure Summen gestraft, der Ohren beraubt und an den Pranger gestellt; der Schotte Alexander Leighton mußte um seiner Schrift Sion's Plea against Prelacy willen, in welcher gegen die Bischöfe und den König bittere Vorwürfe wegen Benachtheiligung des reinen Glaubens und des Volkswohls erhoben wurden, die entehrendsten Leibesstrafen erdulden und zehn Jahre im Gefängnisse zubringen. Um aber das Geschrei der Puritaner, daß der Papismus eingeführt werde, zu ersticken, verfuhr Laud ebenso hart und willkürlich gegen die Katholiken. Die Erbitterung stieg, als 1637 die Preßfreiheit durch einen Erlaß der Sternkammer beschränkt wurde; als dann in demselben Jahre den Schotten das englische Book of Common Prayer aufgezwungen werden sollte, kam es zum förmlichen Aufstande. Der König entschloß sich, das seit Langem nicht mehr berufene Parlament zu versammeln. John Pym hielt daselbst eine heftige Rede gegen die Bischöfe, welche durch ihre Cerimonien den Kirchen ein papistisches Aussehen gäben und Altäre, Bilder, Crucifixe einführten, Verbeugungen und andere Gesten machten (Perry II, 432). Nun wurde das Parlament verabschiedet und von der Convocation der Geistlichkeit über die Cerimonien 17 Canones erlassen, welche zur Beruhigung dienen sollten, in Wirklichkeit aber

die unbeschränkte Macht der Krone auf Gottes Gebot und das Naturrecht gründeten und die Episcopalkirche als die einzig wahre Form der Kirche Christi feststellten. Um für alle Zeiten die Durchführung dieser Bestimmungen zu sichern, wurde ein Eid beigefügt, der mit den berüchtigten Worten Et cetera schloß. Darüber entflammte die höchste Entrüstung. Das im November 1640 versammelte sogen. lange Parlament verwarf sogleich die Canones; Laud wurde wegen Theilnahme an der Convocation und wegen sonstiger Amtshandlungen von seinen Aemtern suspendirt und in den Tower gesetzt. Nachdem die Untersuchung gegen ihn, die von seinem bittersten Gegner William Prynne geführt wurde, sich lange hingezogen hatte, erklärte 1644 das Haus der Gemeinen, Laud habe die Grundgesetze des Reiches zerstören, die gesetzlich bestehende Religion ändern und die Rechte des Parlamentes untergraben wollen. Das Haus der Lords wollte zuerst in den einzelnen Klagepunkten keinen hinreichenden Grund zur Verurtheilung finden; nachdem aber das Haus der Gemeinen den Ausweg ergriffen hatte, die Gesammtheit der Anklagepunkte zum Verbrechen des Hochverrathes zu stempeln, stimmte das Oberhaus bei, und Laud wurde verurtheilt, als Hochverräther gehenkt und geviertheilt zu werden. Auf seine Appellation hin wurde er zum Tod durch's Schwert begnadigt. Er bestieg das Schafott am 10. Januar 1645 mit der Erklärung, als Bekenner der in England eingeführten protestantischen Religion zu sterben. (Vgl. The Works of Most Rev. Will. Laud, D. D., sometime Lord Archbishop of Canterbury, 6 vols., Oxford 1847; W. Farquhar Hook, Lives of the Archb. of Canterbury. New Series VI, Lond. 1875; A. Chr. Benson, Will. Laud. A Study, Lond. 1887; Ninth Report of the Royal Commission of histor. Manuscr., part II, Lond. 1884; G. G. Perry, A History of the English Church, 3 vols., Lond. 1888; S. R. Gardiner, Hist. of England from the Accession of James I, 10 vols., Lond. 1886; The same, Hist. of the Great Civil War 1642 to 1649, 2 vols., Lond. 1889.) [Bellesheim.]

Laudemium (Lehens-Waare, Lehens-Geld, Pfundgeld, Handlohn, Anfall, Aufzugs-Geld, Auf- und Abfahrt) hieß dasjenige Geld, welches von einem Hofmaier (Hofmann) an den Grundherrn (die Grundherrschaft) entweder bei dem Antritt eines Erbpachtgutes oder bei der Erneuerung der Emphyteuse (s. d. Art.) abgetragen werden mußte. Es führte diesen Namen von laudatio oder approbatio des Grundherrn, durch welche dieser den Hofmann (Emphyteuta) auf das Gut einführte. Dieses Geld betrug nach dem gemeinen Rechte den fünfzigsten Theil (2 Proc.) des Werthes, zu welchem das Gut zur Zeit des Antrittes der Emphyteuse oder in dem gegenwärtigen Bestande, wenn Veränderungen eingetreten waren, geschätzt worden war. Nach dem Particularrechte einzelner Länder jedoch betrug das Laudemium auch mehr, nach dem bayrischen Rechte z. B. und nach der Praxis in einem großen Theile Deutschlands fünf vom Hundert. Auch gab das Particularrecht in verschiedenen Ländern verschiedene Bestimmungen, wie oft das Laudemium entrichtet werden mußte; so z. B. nach bayrischem Rechte so oft, als der Hofmaier wechselte, mochte dieß geschehen durch einen actus inter vivos, oder durch den Tod desselben und Nachfolge eines Erben, eines Sohnes oder eines Fremden. Auch erlaubte das bayrische Recht, ein solches Laudemium zu nehmen unter dem Titel „Abfahrt" von dem Hofmann, wenn er den Hof verließ durch Auswandern, wenn er denselben verkaufte oder vertauschte, oder einem Sohne oder einer Tochter übergab. Dem Grundherrn war es nirgends gestattet, das Laudemium zu erhöhen, es sei denn, daß das Hofgut durch Vergrößerung oder durch Verbesserung der Cultur oder andere Umstände an Werth zugenommen hatte. (Pichler, Jus can. l. 2, tit. 17, n. 24. 37. 44; vgl. auch d. Art. Kirchenlehen.) [Marx.]

Launoi (Launojus), Johannes de, theologischer Schriftsteller, eifriger Vertheidiger der sogen. gallicanischen Freiheiten, wurde geboren zu Valogne in der Normandie den 21. December 1603. Seine ersten Studien machte er zu Coutances, begab sich dann nach Paris, verlegte sich bis in's sechste Jahr auf das Studium der Theologie, wurde Priester und Doctor an der Sorbonne und ergab sich von da an ganz dem Studium der Väter und kirchlicher Schriftsteller, wie der Ausarbeitung kritischer Werke über einzelne Materien der Theologie, der Kirchendisciplin und Kirchengeschichte, namentlich von Frankreich. Um nur seinen Lieblingsstudien obzuliegen, bewarb er sich nie um eine Pfründe und schlug auch jede angebotene aus. Er stand in freundschaftlichem Verkehr mit den bedeutendsten Gelehrten seiner Zeit, wie mit Petavius, Morinus, Sirmond, den er besonders hoch schätzte, und aus dessen Verkehr er großen Nutzen zog, aber auch mit Anderen minder guter Gesinnung, die er alle Montage zu wissenschaftlichen Conferenzen von verdächtigem Charakter um sich versammelte. Auf denselben beschäftigte man sich nämlich gern mit Richer (s. d. Art.) und dessen Ideen und hegte hinsichtlich der Kirchenregierung demokratische Pläne, weßwegen jene Versammlungen im J. 1676 vom König unterdrückt wurden. Weil Launoi der päpstlichen Verurtheilung Arnauld's nicht zustimmen wollte, wurde er vom Collège de Navarre, dessen Mitglied er war, ausgeschlossen. Er starb den 10. März 1678 im Alter von 75 Jahren. Fast sein ganzes Leben lang führte er wissenschaftliche Fehden, indem er die Ansichten Anderer kritisirte, aber wenig Neues schaffte. Seine Werke erschienen gesammelt zu Genf 1731 in 5 Bänden, jeder zu zwei Theilen. Aus seinen zahlreichen (über 80) Schriften mögen hier einige bemerkenswerthere in chronologischer Ordnung hervorgehoben werden. In dem Syllabus rationum, quibus causa Durandi de modo conjunctionis concu

suum Dei et creaturae defenditur, Par. 1640, ſucht er die Anſicht jenes Theologen von dem nur mittelbaren Concurs Gottes zu den böſen Handlungen freier Geſchöpfe (ſ. ob. IV, 44) als probabel darzuſtellen. In De recta Nicaeni canonis VI. et prout a Rufino explicatur intelligentia diss., ib. 1640, vermehrt 1662, behauptet er, daß dieſer Canon, welcher durch Meletius veranlaßt worden, von dem Recht der Ordination zu verſtehen ſei, welches dem Biſchof von Alexandrien ebenſo über ganz Aegypten eingeräumt werde, wie dem römiſchen Biſchof hinſichtlich der ſogen. provinciae suburbicariae. Dieſe Abhandlung wurde von dem Dominicaner Nicolai (geſt. 1673) angegriffen, dem dann Launoi in einer Gegenſchrift (1671) antwortete. In De vera notione plenarii apud Augustinum concilii in causa rebaptizantium diss., ib. 1644. 1662. 1666, verſteht er unter dieſem Concil das von Arles, worin ihm jedoch Nicolai und Joh. David (geſt. 1671) widerſprachen. Er fügte ſpäter (1671) noch hinzu Remarques sur la diss., où l'on montre en quel temps et pour quelle raison l'Eglise universelle consentit à recevoir le Baptême des Hérétiques etc. Die Schrift De veteri ciborum delectu in jejuniis christianorum et maxime in quadragesima diss., ib. 1649, iſt eine gelehrte Abhandlung, worin er auf den Unterſchied zwiſchen der Enthaltung von Fleiſchſpeiſen und dem Faſten aufmerkſam macht. Auch hier fand er einen Gegner an Nicolai, weßwegen er eine vermehrte Ausgabe veranſtaltete (1663) mit einer Zugabe De priscis baptismi temporibus et de veteri more baptizandi Judaeos. Mit De auctoritate negantis argumenti diss., ib. 1650, will Launoi, der ſich gern dieſes Beweiſes, d. h. des Stillſchweigens gleichzeitiger Schriftſteller, zur Läugnung verbreiteter Ueberlieferungen bedient, ſeine kritiſche Methode rechtfertigen und führt zu deren Empfehlung die Anſichten von circa 150 Schriftſtellern an, wobei er aber wie gewöhnlich mit großer Willkür verfährt. Deßwegen bekämpften ihn Joh. B. Thiers (geſt. 1703) und Honorat a S. Maria (geſt. 1729). Dem erſtern antwortete er in einer neuen Auflage (1662). In dem Buche De varia Aristotelis in academia Parisiensi fortuna extraneis hinc inde adornata praesidiis, ib. 1653. 1656, Hag. 1656, Wittenb. 1720, ſucht er nachzuweiſen, daß das Urtheil der Theologen über Studium und Anwendung des Ariſtoteles bis in's 16. Jahrhundert durchgängig ein ungünſtiges geweſen, und beabſichtigt damit, die Scholaſtik, die ſich der ariſtoteliſchen Philoſophie vielfach bedient, verächtlich zu machen. Mit großem Fleiße ſammelt er in der Abhandlung De cura Ecclesiae pro miseris et pauperibus, Par. 1663, die Beſchlüſſe der Concilien, die Verordnungen der Päpſte und Biſchöfe über Pflege der Armen und Nothleidenden und führt viele Beiſpiele von der Gaſtfreundſchaft und Mildthätigkeit der Chriſten an. Andern Inhaltes iſt Explicata Ecclesiae traditio circa canonem „Omnis utriusque sexus“ (des 4. lat. Concils 1215), ib. 1672; dieſe Schrift handelt über den Canon, wodurch die Gläubigen verpflichtet werden, die öſterliche Beicht und Communion bei dem proprius sacerdos oder bei einem andern mit deſſen Erlaubniß zu verrichten. De scholis celebrioribus seu a Carolo M. seu post eundem Carolum per occidentem instauratis, ib. 1672, neu herausgegeben von J. A. Fabricius zu Hamburg 1717 mit dem Iter germanicum Mabillons, gibt die Geſchichte von der Entſtehung der Univerſitäten in Frankreich und Deutſchland, insbeſondere der Univerſität Paris und hier ſpeciell der theologiſchen Facultät. Es folgte die Abhandlung De sacramento unctionis infirmorum L., ubi graeci et latini ritus primae, mediae et postremae aetatis referuntur et explicantur, deinde notatur quamdiu unctionem subsecutum est viaticum, tum refertur status morientium in cinere et cilicio, ib. 1673. Großes Aufſehen erregte das Buch Regia in matrimonium potestas vel tractatus de jure secularium principum christianorum in sanciendis impedimentis matrimonium dirimentibus; er vertritt darin nach dem Vorgang von M. A. de Dominis, den er auch fleißig benutzt, geradezu glaubenswidrige Irrthümer. Nach ihm iſt der Ehecontract nicht Sacrament; die Sacramentalität iſt nur ein Acceſſorium bei der Ehe; nicht der Kirche, ſondern den Fürſten kommt das Recht zu, trennende Ehehinderniſſe aufzuſtellen; wenn die Kirche ein ſolches aufſtellt, wie z. B. das Concil von Trient die Clandeſtinität, ſo könne ſie das nur durch Bevollmächtigung ſeitens des Staates. Launoi verſteigt ſich ſogar zu der Behauptung, die Synode von Trient verſtehe in dem can. 4 der 24. Sitzung unter ecclesia, der ſie das Recht, Ehehinderniſſe aufzuſtellen, zuſchreibt, die Fürſten. Von verſchiedenen Seiten wurde das Buch angegriffen, ſo von Galeſi (geſt. 1679) und dem ſorbonniſchen Doctor Leullier, der ihm viele Verdrehungen und Fälſchungen von Citaten vorhielt. In den Praescriptiones de conceptu b. Mariae V., ib. 1676. 1677, beſtreitet Launoi die unbefleckte Empfängniß, geht aber dabei nicht redlich zu Werk, indem er Texte verſtümmelt und verdreht, weßwegen Perrone (De immac. b. M. V. conceptu p. 2, c. 2) von ihm ſagt: cujus corruptissimam in afferendis pro sua causa textibus fidem probe novimus. Nicht ganz ſicher iſt es, ob Launoi der Verfaſſer der Schrift Véritable tradition de l'Eglise sur la prédestination et la grâce, Liège 1702, iſt; ſie findet ſich jedoch unter ſeinen Werken und ſteht unter ſeinem Namen im Index LL. proh. Sie wurde von Clemens XI. den 28. Januar 1704 verboten, weil die Cenſoren das Buch ad minus tamquam impium, blasphemum, necnon fulgidissimo catholicae Ecclesiae lumini maximoque doctori s. Augustino, quin imo ipsimet Ecclesiae atque apostolicae sedi injuriosum damnandum et prohibendum esse censuerint.

Sowohl Serry O. Praed. (geſt. 1738) als auch Daniel S. J. (geſt. 1728) ſchrieben dagegen. In einer Reihe von Schriften bekämpft Launoi die Meinung von der Ankunft der hll. Lazarus, Maximin, Magdalena und Martha bald nach dem Tode Chriſti in Südfrankreich, die allgemeine Anſicht von der Gründung des Chriſtenthums in Gallien im apoſtoliſchen Zeitalter, forſcht nach der erſten Verkündigung des Glaubens und nach den älteſten Kirchen Frankreichs, behandelt (in 10 Schriften) die Frage, ob der Areopagite und Dionys von Paris eine und dieſelbe Perſon ſeien, in verneinendem Sinne, greift die Traditionen der Carmeliten über das Scapulier an u. ſ. w. Einen ganzen Band (III.) füllen die zahlreichen Abhandlungen und Denkſchriften, in denen er Exemtionen und Privilegien von Capiteln, namentlich aber von Ordensgenoſſenſchaften, einer ſcharfen Prüfung unterzieht und womöglich für unächt erklärt; denn er wittert beinahe in jedem Kloſter eine Fälſcherbande und hält leicht jedes von ihnen zu Gunſten ihrer Vorrechte angerufene Document für gefälſcht. Wo daher ein Biſchof mit einem Kloſter wegen Privilegien in Conflict gerieth, wurde gewöhnlich Launoi um eine kritiſche Begutachtung angegangen. Auch an Volksheiligen vergriff er ſich, indem er ihre Heiligkeit, ja ſelbſt ihre Exiſtenz in Zweifel zog, weßwegen Bonav. Dago (unter dem Namen Vigneulius Marvilius) in ſeinen Miscellaneis hist. et lit. I, 227 von ihm ſchreibt: Plures divos Deo hominibusque formidandus criticus de coelo praecipites dedit, quam pontifices decem ibi collocarunt. Noch ſind ſeine Briefe zu erwähnen. Sie ſind vielfach weitläufige Abhandlungen über Fragen der Dogmatik, der Geſchichte und der Disciplin, die er in Briefform veröffentlichte, um deſto leichter der Cenſur zu entgehen. Darin legt er eine geradezu kirchenfeindliche Richtung gegen den Primat an den Tag, den er auf alle mögliche Weiſe abzuſchwächen ſucht. Daher nörgelt er an der Beweiskraft der claſſiſchen Stellen (Matth. 16, 18 f. Luc. 22, 32 f. Joh. 21, 15 ff.) für denſelben durch Berufung auf die ſcheinbare Meinungsverſchiedenheit der Väter hinſichtlich des Sinnes der Worte Chriſti. Er läugnet die Unfehlbarkeit des Papſtes, ſeine Superiorität über ein allgemeines Concil im Sinn der Gallicaner, kämpft daher gegen Cajetan, Baronius, Bellarmin und Pallavicino. Zur Zeit des vaticaniſchen Concils waren dieſe Briefe eine willkommene Fundgrube für die Gegner der Infallibilität. Kann man Launoi allſeitige Beleſenheit nicht abſprechen, ſo iſt doch ſein Stil vernachläſſigt, und er wiederholt ſich ſehr oft. Wegen ſeiner kirchenfeindlichen Anſichten ſtehen nicht wenige ſeiner Schriften im Index der verbotenen Bücher, ja Proteſtanten zählten ihn zu den Ihrigen, wie Ant. Reiſer in der Schrift Launoyus testis et confessor veritatis evangelico-catholicae in potioribus fidei capitibus controversis adversus R. Bellarminum, Chr. Lupum, Em. a Schelstrate, Nat. Alexandrum, Galesium et Marchesium vindicatus, Amstelod. 1685. (Vgl. die Launoiana in Bd. IV, Thl. 2 ſeiner Werke, die jedoch mit Vorſicht zu benutzen ſind; Nicéron, in deutſcher Bearbeitung von Rambach, Halle 1759, XIX, 146—194; Hurter, Nomenclator II, 176—186.) [Hurter S. J.]

Laura (ἡ λαύρα, eine von kleinen Häuschen gebildete enge Gaſſe) verhält ſich zu einem Kloſter (monasterium oder coenobium) wie Einſiedler und Anachoret zum Mönch; wie nämlich aus dem Leben jener das Mönchthum hervorging, ſo wuchs aus der Laura ſozuſagen das Kloſter hervor. Daher wird das Wort Laura auch geradezu für monasterium gebraucht (ſ. Du Cange s. v. Laura). Sonſt unterſchied ſich Laura, wie Cyrillus von Scythopolis in dem Leben des hl. Sabas bemerkt, dadurch vom monasterium, daß in dem letztern ein gemeinſchaftliches Leben geführt wurde, während die Bewohner der Laura ein einſiedleriſches Leben führten, ſo zwar, daß jeder in einem eigenen Hüttchen oder einer Zelle wohnte, und daß den Bewohnern ſämmtlicher Zellen ein Abt vorſtand. Nachdem das Anachoretenleben ſich zum Cönobitenleben entwickelt hatte, behielten mehrere Orden ſolche Zellen bei, in welche ſich dann auf eine beſtimmte Zeit beſonders fromme und meiſt ältere Mönche zurückziehen durften (ſ. d. Art. Inclusi). Nur der gemeinſame Empfang des heiligen Abendmahls und der gemeinſame Gehorſam gegen den Abt war das Vereinigungsband dieſer Einſiedler. Die erſten Lauren ſcheint der hl. Charito gegründet zu haben; die älteſte befand ſich am todten Meer, welche nachher Laura von Pharan genannt wurde; eine weitere erbaute er bei Jericho, dann eine in der Wüſte von Thecue, die nachher unter ihrer ſyriſchen Bezeichnung Suka bekannt wurde. (Vgl. hierzu d. Art. Kloſter.) [Marx.]

Laurent, Johannes Theodor, Titularbiſchof von Cherſones, apoſtoliſcher Vicar von Hamburg und Luxemburg, wurde am 6. Juli 1804 zu Aachen von tief religiöſen Eltern geboren. Er war das älteſte von 14 Kindern, von denen jedoch nur vier Söhne das Mannesalter erreichten. Johannes zeigte von Jugend an die glänzendſten Talente, mußte aber, weil die Eltern wenig bemittelt waren, bei einem Schreinermeiſter in die Lehre treten. Doch gab ihm der Vater nach zwei Jahren, als er ſich von der entſchiedenen Untauglichkeit ſeines Sohnes für das Handwerk überzeugt hatte, die Erlaubniß, die unterbrochenen Studien wieder aufzunehmen. Johannes bekam Privatunterricht im Lateiniſchen und Griechiſchen, abſolvirte dann in vier Jahren mit ebenſo viel Eifer als Erfolg das Gymnaſium zu Aachen und beſuchte 1824 als Theolog die Univerſität Bonn. Obgleich er im Hauſe der verwittweten Frau Baronin Raitz von Frentz als Erzieher ihres jüngſten Sohnes die liebevollſte Aufnahme fand, hielt er gleichwohl ſein Triennium nicht aus, ſondern verließ am Schluß des vierten Semeſters die Univerſität und kehrte vorläufig in die Vaterſtadt zurück. „Ich füh

zu schwach," schrieb er, „um unter Verhältnissen zu leben, in welchen mich Alles beständig abstößt und verletzt." Auch in das Kölner Seminar hatte er nicht eintreten wollen, weil der Hermesianismus, den er bereits zu Bonn bis in seine letzten Consequenzen zu brandmarken Gelegenheit hatte, auch in dieses eingedrungen war, weßhalb es bei allen streng kirchlichen Geistlichen und Theologen der Erzdiöcese Mißtrauen erregte. Vielmehr reiste er Mitte März 1827 nach Lüttich ab, um im dortigen Seminar seine theologischen Studien zu vollenden und sich auf die Priesterweihe vorzubereiten. Diese empfing er am 14. März 1829 zu Namur. Nachdem er vom Jahre 1829—1835 als Kaplan zu Heerlen, einem ungefähr drei Stunden nordwestlich von Aachen gelegenen Städtchen, das damals zur Lütticher Diöcese gehörte, segensreich gewirkt hatte, wurde er am 25. März 1835 zum Pfarrer von Gemmenich ernannt, wo er bis zum Ende des Jahres 1839 verblieb. In diese Zeit fallen große kirchenpolitische Ereignisse, an denen Laurent den regsten Antheil nahm. Nachdem Clemens August Erzbischof von Köln geworden war, suchte man Laurent zur Rückkehr in die Erzdiöcese zu veranlassen, da auch der neue Erzbischof dieß sehnlichst wünschte. Indeß gab der Lütticher Bischof auf die Bitte um das Exeat einen abschlägigen Bescheid. Diese Weigerung hatte den Vortheil, daß Laurent jetzt von dem Grenzort Gemmenich aus, das ganz nahe bei Aachen lag, einen viel durchgreifendern Antheil an dem großen Kampfe nehmen und dadurch der Kirche und dem verfolgten Erzbischof viel wesentlichere Dienste leisten konnte, als er dieß in Köln oder anderwärts vermocht hätte. Ihm gebührt namentlich das Verdienst, für Rom die ersten und ausführlichsten Berichte in der Sache des Erzbischofs theils verfaßt, theils angeregt und durch Johannes Möller in Löwen dahin befördert und nach dem Kölner Ereigniß den heiligen Stuhl vornehmlich über die Verwaltung des Generalvicars Hüsgen genau informirt zu haben. Hierdurch wurde Laurents eminente Begabung in maßgebenden Kreisen bekannt. Da nun um dieselbe Zeit der heilige Stuhl beschlossen hatte, in Hamburg einen apostolischen Vicar anzustellen, dessen Jurisdiction sich über Norddeutschland und Dänemark erstrecken sollte, so brachte Msgr. Fornari, apostolischer Nuntius in Brüssel, unter anderen Candidaten auch den belgischen Pfarrer von Gemmenich für diesen Posten in Vorschlag. Die Propaganda hatte Grund genug, diesen Vorschlag anzunehmen, und schickte Laurent, der inzwischen nach vorheriger Rücksprache mit seinem Bischof die Einwilligung dazu gegeben hatte, die vom 17. September 1839 datirten Breven, worauf die Consecration am 27. December 1839 zu Lüttich vollzogen wurde. Doch kaum war die Nachricht von der Ernennung eines apostolischen Vicars für Hamburg bekannt geworden, als die betreffenden Regierungen der Reihe nach dagegen protestirten, weßhalb es nothwendig wurde, die Sache durch diplomatische Verhandlungen zu vermitteln. Um diese schneller zu betreiben, ging Laurent nach Rom, wo er am 13. Mai 1840 ankam. Mittlerweile verwickelte sich das Hamburger Project immer mehr und hatte schließlich nur den Erfolg, daß kein principieller Widerstand mehr von den Regierungen erhoben wurde. Nun legte Laurent sein Amt nieder, und auf seinen Vorschlag wurde Bischof Lüpke, Generalvicar der Osnabrücker Diöcese, am 26. Februar 1841 zum apostolischen Provicar der dänisch-deutschen Missionen bestellt, um deren Verwaltung so lange zu besorgen, als diese dem ernannten apostolischen Vicar unmöglich sein werde. Inzwischen verwendete Laurent seinen Aufenthalt in Rom für das Wohl der Kirche, namentlich zur Betreibung der Kölner Angelegenheit, wobei er sich „fortwährend der huldreichsten Liebe des heiligen Vaters und des ehrenvollsten Vertrauens der ausgezeichnetsten Cardinäle erfreute". Zunächst arbeitete er 1840 über Hüsgens Verwaltung eine eingehende Denkschrift aus, welche die beste Aufnahme fand. Schon war Hüsgens Absetzung auf Laurents Vorstellung beschlossen, als der am 7. Juni 1840 erfolgte Tod des preußischen Königs die Lage veränderte. Als nun auch Hüsgen am 23. April 1841 starb, verhinderte namentlich Laurent, daß der Coadjutor und Nachfolger von Clemens August aus den Reihen des Kölner Domcapitels ernannt wurde, und legte dadurch den Grund zur kirchlichen Restauration der Erzdiöcese, die durch Johannes von Geissel zum Vollzug gelangte.

Unterdessen waren in Bezug auf Laurent selbst verschiedene Vorschläge ventilirt worden. Schließlich erfolgte am 1. December 1841 seine Ernennung zum apostolischen Vicar von Luxemburg (s. d. Art. Luxemburg). Hierzu hatte der König von Holland ihm seinen kräftigsten Schutz versprochen, jedoch dringend verlangt, die Sache geheim zu halten, „da kein einziger Minister davon weiß, geschweige denn die meines Nachbarn". Am 18. December 1841 reiste Laurent von Rom ab, langte im Januar 1842 im Haag an und wurde am 23. Januar von Msgr. Ferrieri dem Könige vorgestellt. Wilhelm II. begrüßte ihn als den zukünftigen Bischof von Luxemburg und bewies ihm viel Huld und Wohlwollen. Seine Ankunft in Luxemburg erfolgte am 30. Januar 1842. Gewiß hatte der König seine Gründe, Alles geheim zu halten und von der Ankunft des neuen apostolischen Vicars keine Kunde verlauten zu lassen. Doch hatte diese Vorsicht auch ihre Nachtheile, indem Laurents Erscheinen in Luxemburg von vornherein Mißtrauen erregte. Dazu kam, daß er sich bei seinen officiellen Besuchen nicht einmal legitimiren konnte, weil sein Ernennungsdecret erst am 25. Februar 1842 in Rom ausgefertigt wurde. Außerdem mußte Laurent „ohne offenkundigen Rechtsboden" sein Amt antreten. Es war nämlich zwischen dem heiligen Stuhle und dem König eine Uebereinkunft getroffen worden, welche als Rechtsbasis der kirchlichen Verhältnisse

dienen sollte. Dieselbe war aber unveröffentlicht geblieben, infolge dessen den Handlungen und Acten, zu deren Ausführung Laurent verpflichtet war, oft die (officielle) Legalität fehlte. So entstand gleich Anfangs betreffs der Eidesleistung zwischen der Regierung und dem Bischof eine so entschiedene Differenz, daß der Gouverneur ihm erklärte, ihn bis auf Weiteres nicht als apostolischen Vicar anzuerkennen, und thatsächlich aufhörte, in officiellen Zuschriften ihm diesen Titel zu geben. So groß war also die Spannung schon, als vom Haag die Weisung anlangte, „der Gouverneur sei ermächtigt, den apostolischen Vicar anzuerkennen und von dessen Eidesleistung abzusehen". Mittlerweile hatte der König das Wirken des apostolischen Vicars beobachtet, sein organisatorisches Talent kennen gelernt und daraus die Einsicht gewonnen, daß die religiösen Interessen seines lieben Luxemburger Volkes sich in guten Händen befänden, weßhalb er noch mehr entschlossen war, ihn in jeder Beziehung zu unterstützen. Demnach durfte Laurent bei seinen Bemühungen auf das Wohlwollen des Königs rechnen. So geschah es, daß im J. 1842 das Unterrichtsgesetz in vielen Punkten nach Laurents Angaben verbessert, daß namentlich im J. 1845 ein Priesterseminar in der Weise, wie Laurent es wünschte, vom König decretirt wurde, und daß der Beschluß gegen den Willen der Regierung zur Ausführung gelangte. Dieser stets wachsende Einfluß des Bischofs auf den König war der Regierung und dem luxemburgischen Kanzler am holländischen Hofe höchst unangenehm. Alles wurde versucht, den Bischof beim König in Mißcredit zu bringen. Dieß gelang um so weniger, weil dem König nicht unbekannt blieb, daß Clerus und Volk sich immer enger an den Bischof anschlossen und die von ihm vertretene Sache vertheidigten. Als der König 1846 nach Luxemburg kam und Laurent bei ihm eine Audienz erhielt, hatte derselbe ihm sogar „eine Personal- und Radicalcur der hiesigen Verhältnisse" in Aussicht gestellt. Thatsache ist also, daß der Bischof fünf Jahre hindurch das volle Vertrauen des Königs genoß, und daß dasselbe ihm trotz aller Angriffe und Anfeindungen nicht verloren ging. Nun trat zum ersten Male ein Wendepunkt ein. In der erwähnten Audienz hatte der Bischof dem Könige mitgetheilt, daß Se. Majestät gegen das Gesetz über den höhern und mittlern Unterricht eine allgemeine Bitt- und Beschwerdeschrift des Clerus erhalten werde, welche er jedoch weder verursacht noch veranlaßt habe. Als nun der König die Genehmigung des Gesetzes verschob, da geriethen die Gegner des Bischofs außer Rand und Band und bestellten von einem „noch mehr verrückten als verkehrten Geistlichen" einen Brief an einen der Regierungsräthe, in welchem er berichtete, er habe zwar auch die Bitt- und Beschwerdeschrift unterzeichnet, aber ungern, ja gezwungen; denn es sei ihm von Seiten des Bischofs bedeutet worden, wenn er es nicht thue, so werde er versetzt oder abgesetzt. Dieser Brief wurde dem König (noch vor seiner Abreise) übergeben und gehörig commentirt. Er glaubte der Tücke und gerieth in Zorn. Denn er hatte bisher dem Bischof, weil er ihn nicht nur für einen gelehrten und geschickten, sondern auch für einen frommen und gottesfürchtigen Oberhirten hielt, unbedingtes Vertrauen geschenkt und ihn unter den schwierigsten Verhältnissen durch seine Auctorität unterstützt und aufrechterhalten; daß er ihn nun bei einer Lüge zu betreffen glaubte, verwirrte ihn und machte ihn nachdenklich. Obgleich der Bischof sich sehr gut zu rechtfertigen wußte, blieb doch der König ihm längere Zeit abgeneigt, während seine Gegner Sturm liefen. Gleichwohl konnte Laurent am 6. Juli 1847 schreiben: „Der König ist von seiner Eingenommenheit wider mich völlig zurückgekommen und mir wieder wohl gewogen. Der schlechten Partei thut er weniger zuliebe als je." Allein das Jahr 1848 sollte eine andere Entscheidung bringen. Wie anderwärts, so war auch in Luxemburg im Anfang dieses Jahres eine ernste Unzufriedenheit mit der Verwaltung zu Tage getreten und durch die soeben in Frankreich vollzogene Revolution verschärft worden. Unter diesen Umständen richtete die Regierung eine Eingabe an den König, in welcher Laurent als der Störenfried dargestellt und der Nachweis für die Nothwendigkeit einer sofortigen Entfernung desselben versucht wurde. Für die Folgen, wenn dieß nicht geschähe, wurde geradezu der König verantwortlich gemacht, weil er es sei, der den Bischof unterstütze und aufrechterhalte. Als hierauf am 16. März die Revolution auch in Luxemburg ausbrach, wurde diese ohne Weiteres dem Bischof zugeschrieben, woher es kam, daß der holländische Gesandte in Rom am 3. April dessen Abberufung begehrte und der Papst diese am 8. April bewilligte. Nachdem er am 30. April hiervon in Kenntniß gesetzt worden, reiste der Bischof am 1. Mai 1848 ab. In der Folge hat Rom die Rückkehr des Bischofs ebenso beharrlich begehrt, wie die Regierung sie beharrlich verweigerte. Doch hatte schließlich der Bischof die Genugthuung, daß die Luxemburger Regierung selbst in der am 20. Mai 1856 im Auftrage des Königs an ihn gerichteten Ehrenerklärung eingesteht, „daß sich nirgends das mindeste Anzeichen noch der mindeste Anlaß vorgefunden habe, welche den Verdacht erregen könnten, als habe er seine Würde und seine Stellung dazu mißbraucht, um revolutionäre Unruhen im Luxemburgischen zu begünstigen, oder als habe er Verbindungen mit Männern unterhalten, welche solcher Handlungen oder Bestrebungen fähig sind". Vielmehr „gehe sogar aus dem Hirtenbrief, welchen er am 18. März 1848 veröffentlichte, hervor, daß er seinen Gefühlen der Ergebenheit gegen die Krone Ausdruck verliehen und der Bevölkerung ihre Pflichten der Treue gegen den Fürsten und des Gehorsams gegen die Gesetze in Erinnerung gebracht habe". Offenbar ist hier die Unschuld des Bischofs von zuständiger Seite auf das Feierlichste documentirt. Damit jedoch seine Person dem Abschlusse eines Concordates nicht im Wege stehe, legte er am

2. Juni 1856 sein Amt nieder und erhielt durch päpstliches Breve vom 10. Juli seine definitive Entlassung.

Seit seiner Entfernung aus Luxemburg wohnte Laurent bei seinem Bruder in Aachen. Hier nahm er namentlich an der Entstehung und Niederlassung religiöser Genossenschaften regen Antheil. Seit dem Jahre 1849 verkündigte er auch in einer der Kirchen Aachens regelmäßig das Wort Gottes und ließ mehrere Bände Predigten im Druck erscheinen, die sich durch Gedankenreichthum, Gründlichkeit und Originalität der Auffassung in hohem Grade auszeichnen. Nach Berufung des Vaticanums hatte Laurent die Freude, die Proclamirung seines Lieblingsdogmas von der Infallibilität des Papstes in wirksamer und entscheidender Weise zu fördern. Zur Zeit des Culturkampfes wurde er freudig erregt, so oft er muthige Principientreue und männliche Entschiedenheit im Handel und Wandel gewahr wurde. Auch unterließ er nicht, das teleologische Moment der Verfolgung hervorzukehren, indem er oft mit dem hl. Anselmus mahnte: „Die göttliche Rache hört da auf, wo die menschliche Bekehrung beginnt." Am 9. September 1879 zog der Bischof in das Kloster Loreto bei Simpelveld, wo die vom Culturkampf aus Aachen vertriebenen Schwestern vom armen Kinde Jesu sich niedergelassen hatten. Hier starb Laurent eines seligen Todes am 20. Februar 1884 und fand auf dem Klosterkirchhofe seine letzte Ruhestätte. Auf sein Grab könnte man bezüglich seines eigentlichen bischöflichen Waltens von bloß sechs Jahren die Worte schreiben: „Früh vollendet, hat er viele Jahre erreicht." (Vgl. Leben und Briefe von Joh. Th. Laurent, Titularbischof von Chersones, apostolischer Vicar von Hamburg und Luxemburg. Als Beitrag zur Kirchengeschichte des 19. Jahrhunderts zusammengestellt von seinen Freunden und mit einem Vorwort herausgegeben von K. Möller, Prof. der Geschichte an der kathol. Universität zu Löwen, 3 Bde., Trier 1887—1889.) [Peters.]

Laurentius, der hl., Diacon und Martyrer. Man könnte es beklagen, daß keine eigentlichen und ächten Martyreracten des Heroen unter den christlichen Martyrern auf uns gelangt sind, hätte man nicht einen reichen Ersatz dafür in dem schönen Hymnus des Prudentius auf den hl. Laurentius und in den vielen Zeugnissen der heiligen Väter, wie der Päpste Damasus, Leo I. und Gregor I. und der Bischöfe Ambrosius, Augustin, Petrus Chrysologus, Maximus von Turin, Gregor von Tours, Venantius Fortunatus u. A. In folgenden Punkten stimmen Prudentius und alle die genannten Päpste und Bischöfe zusammen: 1. Laurentius war ein Schüler des Papstes Sixtus II., der ihn wegen seiner Vorzüge und namentlich wegen seiner jungfräulichen Gesinnung sehr liebte und deßhalb in die Zahl der sieben römischen Diacone aufnahm und zum Erzdiacon ernannte. Als solcher hatte Laurentius den unmittelbaren Altardienst an der Seite des heiligen Papstes Sixtus, wenn dieser das heilige Opfer darbrachte, und nebstdem auch die Verwaltung des Kirchengutes und die Armenpflege. 2. Laurentius wünschte sehnlichst, mit seinem geistlichen Vater Sixtus zu sterben, als dieser (infolge einer blutigen Christenverfolgung des Kaisers Valerian 257—258) in Rom zum Martyrtod geführt wurde: „Vater, wohin gehst du ohne deinen Sohn? Wohin eilst du, Priester, ohne den Diacon? Du hast ja sonst nie das Opfer ohne den Diener verrichtet!" Diese opferfreudige und todesmuthige Liebesklage beantwortete Sixtus mit der Prophezeiung, ihm als Jüngling ständen noch größere Kämpfe für den Glauben bevor, und in drei Tagen werde der Diacon dem Priester folgen. 3. Ursache des grausamen Martyriums war außer dem Bekenntniß Christi die Weigerung, die Kirchenschätze den Richtern auszuliefern. Er erklärte sich bereit, dieselben zu übergeben, bat um eine Frist und zeigte dann eine Menge von Armen vor mit den Worten: „Das sind die Schätze der Kirche!" Wohl können es sehr viele Arme gewesen sein, da kurz vorher der Papst Cornelius über 1500 Arme, Wittwen und Kranke zu Rom unterhielt (Ep. Cornelii bei Euseb., Hist. 6, 43). 4. Laurentius wurde drei Tage nach dem Tode des hl. Sixtus am 10. August lebendig auf einem Rost gebraten, blieb dabei ruhig und heiter und sprach zum Richter: „Siehe, die eine Seite ist genug gebraten, wende mich nun auf die andere und iß!" — Gemartert wurde Laurentius auf dem viminalischen Hügel und begraben in der via Tiburtina. Der Ruf seines Martyriums verbreitete sich über die ganze christliche Welt. „Vom Aufgang bis zum Niedergang", sagt Papst Leo I., „ist Rom, wenn von dem Glanz der Sterne unter den Leviten die Rede ist, ebenso sehr durch seinen Laurentius verherrlicht, wie einst Jerusalem durch seinen Stephan", und Augustin sagt: „So wenig Rom selbst verborgen werden kann, so wenig kann Laurentius' Krone verborgen bleiben." Zu Rom wurde schon zu Constantins Zeit eine Kirche über seinem heiligen Grabe erbaut, welche jetzt zu den sieben Hauptbasiliken gehört und S. Laurentii extra muros heißt; eine andere ihm daselbst geweihte Kirche ist die S. Laurentii in Damaso. Ebenso entstanden bald auch in allen anderen Theilen der christlichen Welt Laurenti-Kirchen, und viele Länder rühmen sich des Besitzes von Reliquien dieses Heiligen. Papst Gregor I., zu dessen Zeit von Rom aus noch keine Reliquien von den Leibern der Heiligen versendet wurden (Ep. 4, 30 an die Kaiserin Constantia), schenkte dem Patricier Dynamius (ib. 3, 33) Partikeln von dem Roste des hl. Laurentius. (Vgl. Ruinart, Acta martyr., ed. Ratisb. 1859, 234 sq.; Boll., Aug. II, 485 sq.; Kraus, Realencykl. II, 285 ff.) [Schrödl.]

Laurentius von Brindisi, der hl., General des Kapuzinerordens, erblickte das Licht der Welt am 22. Juli 1559 zu Brindisi und erhielt in der Taufe den Namen Julius Cäsar. Seine vornehmen Eltern, Wilhelm v. Rossi und Elisa-

beth Masella, leiteten in Verbindung mit den Conventualen seine Erziehung auf das Sorgfältigste. Nachdem er sich bereits im Kindesalter wegen seiner seltenen körperlichen Wohlgestalt und auffallenden Frömmigkeit den Beinamen des „kleinen Engels" verdient, zog er im Alter von 14 Jahren zu seinem Onkel Petrus nach Venedig, um sich dort den höheren Studien zu widmen. Bereits am 15. Februar 1575 trat er in den Kapuzinerorden und empfing in demselben aus Gehorsam die Priesterweihe, um alsbald seine großartige Laufbahn als Missionar, Ordensoberer und Diplomat anzutreten. Im J. 1587 übernahm er als Guardian von Venedig zum ersten Mal das Amt eines Obern; 1590 wurde er Provinzial von Toscana, 1593 von Venedig; 1596 wählte man ihn zum ersten Mal zum Generaldefinitor, welche Würde er in der Folge mehrmals bekleidete. Nachdem er die Wahl zum Provinzial der Schweiz ausgeschlagen, reiste er gemäß einem Beschlusse des Generalcapitels von 1599, auf welchem er abermals zum Definitor gewählt worden war, mit elf Patres und zwei Brüdern nach Deutschland, um da den Kapuzinerorden einzuführen. Viele entgegenstehende Hindernisse waren zu beseitigen, aber endlich wurden seine Bemühungen vom schönsten Erfolge gekrönt, denn schon 1600 konnten zu Wien, Prag und Graz die ersten Kapuzinerklöster errichtet werden. — Nun harrte seiner die größte Aufgabe seines Lebens, deren Lösung ihm geradezu den Dank des ganzen christlichen Europa für ewige Zeiten sichern und ihn in die Reihen der verdientesten Männer des Continentes stellen sollte, nämlich seine Theilnahme am Kampfe der christlichen Völker gegen die Türken. Mit Einwilligung des Papstes reiste er an die Höfe der deutschen Großen, um sie zum einheitlichen Vorgehen mit Kaiser Rudolf gegen den Erbfeind des christlichen Namens zu vermögen. Auch diese Mission, bei welcher ihn Kurfürst Maximilian I. von Bayern kennen und hochschätzen lernte, glückte vollständig; er begleitete als Oberfeldpater die kaiserlichen Truppen, um bald wie ein zweiter Capistran das Staunen der Christen und der Schrecken der Türken zu werden. Er war es, der die christlichen Feldherren wieder aufrichtete, als sie beim Anblick der 80 000 Türken, denen sie nur 18 000 christliche Soldaten entgegenzustellen vermochten, den Muth verlieren wollten. Auf seine prophetische Exhortation hin ward der gewagte Kampf begonnen, und man sah während desselben unsern Heiligen stets dort, wo die Gefahr am größten und die Lage der Christen am bedenklichsten geworden war. Das gefährliche Unternehmen endete vor Stuhlweißenburg am 11. October 1601 mit einem glänzenden Siege des Kreuzes über den Halbmond und ward am 14. October durch die ebenso glorreiche Schlacht bei Tzhokaki ergänzt und vollendet. Beide Siege werden von authentischen Quellen dem wunderbaren Eingreifen des Heiligen, der hier als wahrhaft providentielle Erscheinung auftritt, zugeschrieben. Es steht historisch fest, daß überall dort, wohin Laurentius mit seinem jetzt in Innsbruck aufbewahrten Missionskreuz den Segen gab, die feindlichen Geschosse wirkungslos unter die christlichen Streiter fuhren. Kanonenkugeln prallten am Pferdesattel des Heiligen ab und fielen wie Flaum zu Boden; Gewehrsalven, die gegen ihn gerichtet und aus nächster Nähe auf ihn abgegeben waren, vermochten nicht einmal seinen Habit zu durchlöchern. Diese wunderbaren Thatsachen, die von den Türken wie von den Christen beobachtet wurden, sowie die Tapferkeit der von Laurentius für die gute Sache bis zum Aeußersten begeisterten kaiserlichen Truppen erklären das staunenswerthe Resultat der Schlacht, daß 30 000 Feindesleichen die Wahlstatt von Stuhlweißenburg deckten, indeß die Kaiserlichen verhältnißmäßig kaum nennenswerthe Verluste erlitten. Im nächsten Frühjahre zog Laurentius nach Rom zum Generalcapitel und ward hier einstimmig zum Ordensgeneral erwählt. In dieser Eigenschaft durchwanderte er zum Zwecke der vorschriftsmäßigen Visitation ganz Spanien, Frankreich und Deutschland, überall als der „heilige General" begrüßt und verehrt. Nach Ablauf seiner Amtszeit schickte ihn Papst Paul V. als Generalcommissar zu Kaiser Rudolf. Er erschien deßhalb in Donauwörth, wo er mit seinen Gefährten heftig insultirt wurde, dann in Prag und endlich als apostolischer Nuntius und Generalcommissar der bayerischen Kapuziner in München. Nachdem er von hier aus mehrere Missionsexpeditionen in protestantische Gebiete unternommen, reiste er nach Italien zurück, wurde 1613 neuerdings zum Generaldefinitor, bald darauf zum Provinzial von Genua und dann abermals zum Generaldefinitor gewählt. Auf einer Reise nach Brindisi, die er behufs Errichtung eines Kapuzinerinnenklosters durch Herzog Max von Bayern unternommen, erkrankte er in Neapel. Nach seiner Genesung trat er, einem neuen, ebenso ehrenvollen als schwierigen Auftrage Folge leistend, eine Reise nach Spanien an, um die Beschwerden der Neapolitaner gegen ihren tyrannischen Vicekönig bei Philipp III. von Spanien zu vertreten. Kaum hatte er den Zweck seiner Sendung glücklich erreicht, so erkrankte er und starb zu Lissabon am 22. Juli 1619. Er wurde 1783 selig und 1881 heilig gesprochen, und sein Fest ward auf den 7. Juli festgesetzt.

Laurentius war ein großer Gelehrter. Er beherrschte außer seiner Muttersprache die lateinische und griechische vollständig; er predigte deutsch und czechisch, sowie französisch und spanisch fehlerfrei; die hebräische und die chaldäische Sprache hatte er so gut inne, daß er nicht bloß vor Juden hebräisch zu predigen vermochte, sondern nach der Versicherung der Letzteren diese Sprache besser kannte als sie selbst. Sein Gedächtniß war so erstaunlich, daß er selbst gestand, er vermöchte die ganze hebräische Bibel, im Falle sie verloren ging[e], aus dem Gedächtnisse wieder herzustellen. Trotz

maſſenhaften Berufsarbeiten und ausgedehnten Reiſen, die er, eines lebenslänglichen Podagraleidens ungeachtet, meiſt zu Fuß machte, iſt ſein literariſcher Nachlaß ein ganz bedeutender. Die eigenhändigen Manuſcripte finden ſich als koſtbare Reliquien im Kapuzinerarchive zu Venedig und tragen folgende Titel: 1. Dissertatio dogmatica contra Lutherum et Layserum, 2 Bde., mit lateiniſchen und griechiſchen Noten; 2. Responsio ad libell. Layseri; 3. Silva isagogica in conciones und 4. Disegni e argomenti per sermoni, zwei rhetoriſche Werke; 5. Explanatio in Genesin, die erſten 11 Kapitel behandelnd; 6. Expositio in Ezech.; 7. Epistolae 4 de perfecta Seraphicae Regulae observantia; 8. Discorsi sopra la S. Vergine; 9. Quadragesimale, Faſtenpredigten, italieniſch; 10. Conciones advent.; 11. Dominicale, Sonntagspredigten, 3 Bde.; 12. Annuales conciones; 13. Sanctorale, Lobreden der Heiligen. Dieſe Werke füllen 2231 ſehr große Blätter in kleiner Schrift mit Kürzungen und würden, in gewöhnliche Schrift umgeſetzt, 14 Foliobände geben. Die kirchliche Cenſur derſelben lautete dahin, daß ihr Verfaſſer vere inter sanctos ecclesiae doctores adnumerari potest. Es beſteht Hoffnung, daß jetzt, nach erfolgter Heiligſprechung ihres Auctors, wenigſtens einige dieſer Schriften durch den Druck veröffentlicht werden. (Vgl. P. Norbert Stock, Kapuz., Leben und Wirken des hl. Laurentius von Brindiſi, Brixen 1882; Gerardo da Radkersburgo, Vita del Beato Lorenzo da Brindisi, Roma 1783, authentiſch; Annales Capuc. III, 298—347; Stadler, Heiligenlexikon III, 711; Butler XX, 22; P. Ludwig v. d. Schulenburg, Leben ꝛc., Mainz 1863; die Bollandiſten [Acta SS. Julii V, 186] zählen den damals [1727] noch nicht ſelig geſprochenen Heiligen zu den praetermissis.) [A. Eberl, O. S. Fr. Cap.]

Laurentius Gallus (Lorens), O.Pr., Beichtvater des Königs Philipp III. von Frankreich (1270—1285), verfaßte im Auftrage des Königs eine Art von Katechismus, La somme des vices et des vertus oder Le miroir du monde, auch wegen des Auftraggebers La somme le Roy genannt, in welchem die zehn Gebote, das apoſtoliſche Glaubensbekenntniß, das Vater Unſer, die ſieben Gaben des heiligen Geiſtes, die ſieben (sic) Seligkeiten u. ſ. f. erklärt und eine Anleitung zur Beicht gegeben wurde. Es exiſtiren viele Handſchriften in franzöſiſcher Sprache und in Ueberſetzungen. Der erſte Druck als Summe le Roy erfolgte 1481 s. l. (Panzer, Annales typogr. IV, 26); ein anderer 1504 zu Paris; eine flämiſche Ueberſetzung erſchien 1478 zu Delft, 1481 zu Heſſelt, 1484 zu Harlem. (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 386 sq.; Hist. littér. de la France XIX, 397 ss.) [Streber.]

Laurentius Justinianus (Giuſtiniani), der hl., erſter Patriarch von Venedig, nimmt unter den vielen großen und heiligen Männern des 15. Jahrhunderts einen der erſten Plätze ein. Ein Sprößling der adeligen Familie Giuſtiniani, wurde er 1381 zu Venedig geboren, verlor bald ſeinen Vater und lag unter dem wohlthätigen Einfluß ſeiner Mutter mehr dem Studium der Tugend als der Wiſſenſchaften ob. Er war 19 Jahre alt, und dieß Alter hatte angefangen, ihn mit ſeinem Feuer zu beunruhigen, als ſich ihm eines Tages im Geſichte die ewige Weisheit in Geſtalt einer ſchönen, lichtumſtrahlten Jungfrau nahte und ihn einlud, den Frieden in ihr zu ſuchen. Den göttlichen Wink benutzend, zog ſich jetzt Laurentius in das St.-Georgi-Kloſter auf der kleinen, bei Venedig gelegenen Inſel Alga zurück, das kurz darauf aus einem Auguſtinerconvent regulirter Chorherren in ein Inſtitut von gemeinſchaftlich lebenden Säcularcanonikern umgewandelt wurde. Ein Leidensdurſt, der die größten Bußübungen nicht zu ſchwer fand; eine Liebe zur Abtödtung, die ihm ſelbſt den Zutritt in den Garten verſagte; ein Hunger nach Demüthigungen und Verſpottung, der es ihm willkommen machte, beim Almoſenſammeln zugleich auch Spott einzuſammeln; eine heilige Luſt an der Armut, die es ihm als Gnade zeigte, die Armut fühlen zu können, und zu allem dem der Kranz der übrigen chriſtlichen Tugenden — das beſtimmte die neue Gemeinde, den jungen Laurentius bald zur Prieſterweihe zuzulaſſen, ihn ſchon 1406 zu ihrem Prior und ſpäter zu wiederholten Malen zum General der unter ſeiner ausgezeichneten Leitung ſich erweiternden und blühenden Congregation zu wählen, als deren Stifter er in der Folge betrachtet wurde, und für die er Conſtitutionen verfaßte. Aber Laurentius war zu noch Höherem beſtimmt; Papſt Eugenius IV. ernannte ihn 1433 zum Biſchof von Venedig und ließ ſich durch keine Mittel, die Laurentius dagegen anwendete, von ſeiner Ernennung abwendig machen. Wie Laurentius ſein neues Amt verwaltete, darüber gibt der von proteſtantiſcher Hand zu Cave's Historia litteraria verfaßte Appendix Zeugniß, worin es heißt: Vir infucata erga Deum pietate, prodiga in pauperes charitate et ingenti religionis zelo merito celebrandus (Cave, Hist. litt., Basil. 1745, II, Append. 133). Seine Frömmigkeit und ſeinen Eifer bewährte er durch die Reſtauration des Domes, durch Herſtellung des Inſtitutes der Cathedralcanoniker, durch Stiftung neuer Pfründen, durch Einführung von Domſängern, durch Vermehrung der Pfarreien zu Venedig, durch Reſtauration vieler anderen Kirchen, durch Reform des Säcular- und Regularclerus und durch Errichtung neuer Klöſter, wobei er im Ganzen überall leicht durchdrang, weil er ganz Liebenswürdigkeit war und die Einkünfte der Geiſtlichen nicht verkürzte. Von ſeiner unermeßlichen Wohlthätigkeit und Menſchenliebe gab ſein Palaſt Zeugniß, der ſtets von hilfsbedürftigen Menſchenſchaaren beſucht war, ſowie eine Anzahl frommer Frauen, durch die er Almoſen an Hausarme ſpendete. Ein Oberhirte, ſagte er, dürfe keine andere

[illegible]

Laurentius Bella. [illegible]

Laurentinische Litanei. [illegible]

Lausanne-Genf, [illegible]

Völkerwanderung erhielten die Burgunder (406 bis 407) das westliche Helvetien, nahmen bald das Christenthum an und lebten mit den Urbewohnern im Frieden. Zwar verfielen die Burgunder in den Arianismus, doch ward dieser durch eifrige Bischöfe bald überwunden, und daß die katholische Religion große Fortschritte machte, beweist das Leben des hl. Romanus, wonach derselbe zwischen 440 und 460 in dem Bisthum Aventicum das Kloster Romainmotier gründete, seine Andacht in St. Moritz verrichtete, in Genf vom Bischof und Volk feierlich empfangen wurde u. s. w. Im J. 517 wurde zu Epaon (s. d. Art.) eine Nationalsynode aller Bischöfe Burgundiens gehalten; unter den Unterschriften erscheint die des Priesters Peladius, welcher statt des Bischofs von Avennica zugegen war. Avennica ist aber nicht Avignon; einige Handschriften geben statt Avennica Aventica. Peladius hätte also auf der bezeichneten Nationalsynode den Bischof Salutaris von Aventicum vertreten. Eine alte Handschrift, wahrscheinlich ein Abriß der Chronik der St. Mariuskirche von Lausanne, liefert ein kurzes Verzeichniß der Bischöfe, wie folgt: Protasius, Chilmegisilus, Superius, Gundus oder Guido, Martinus und Marius. Marius starb im J. 593 oder 594 nach 20jähriger Amtsführung; nach einer alten Sage (Chronic. cartul., edit. Matile 25), welche Cuno von Estavajel, Propst von Lausanne, 1228 in sein Chronicon cartularii ecclesiae Lausannensis aufgenommen hat, sollen 22 Bischöfe in der Kirche des hl. Symphorianus in Aventicum begraben liegen. Da man nach Newton und Ritter Stuart bei Wahlregierungen für jeden Gewählten durchschnittlich 10—12 Regierungsjahre annehmen kann, so würden die 18 ersten Bischöfe mit elf Jahren bischöflicher Regierung zwischen 330 und 516 n. Chr. fallen, der 19. Salutaris 516—527, der 20. Superius 528—539, der 21. Gundus 539—550, der 22. Martinus 551—562—570; somit wäre die Gründung des Bisthums in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts unter der Regierung Constantins d. Gr. oder seiner Söhne geschehen.

II. Uebertragung des bischöflichen Sitzes nach Lausanne. Aventicum scheint immer mehr gesunken zu sein, während sich unweit Vidy am Lemaner See, wo einst das alte Lonsonium stand, ein neuer Ort erhob und den Namen Lausanne erhielt. Hierher wurde der bischöfliche Sitz von Aventicum verlegt. Willimann (De rebus helvet. 1, 3) schreibt hierüber: Marium (Bischof von 573 bis 594) esse volunt, qui primus Losannae sedem collocavit jussu et auctoritate Hildeberti Austrasiae et Burgundiae regis, qui Guntramno successit I. anno regni ejus Burgundici, quique eam urbem cathedralem esse voluerit. Childebert begann seine Herrschaft in Burgund im J. 593; im nämlichen Jahre am 29. März starb Guntrammus; Childeberts erstes Regierungsjahr lief also vom 29. März 593 bis 29. März 594. Bischof Marius starb am Ende des Jahres 594. Das Concilium II. Matisconnense unterschrieb er im J. 585: Marius episcopus ecclesiae Aventicae subscripsi (Mansi, Coll. Conc. IX, 958), also noch als Bischof von Aventicum; um das Jahr 650 auf der Synode zu Châlons-sur-Saône unterzeichnete Arricus episcopus ecclesiae Lausannensis (l. c.). Die Uebertragung des bischöflichen Sitzes fand also zwischen 585—650 statt. Dem Chronicon cartularii eccles. Lausann. zufolge machte schon Bischof Marius der Kirche von Lausanne verschiedene Schenkungen und wurde auch in Lausanne begraben. Diese Umstände begründen die Vermuthung, der bischöfliche Sitz sei nach dem Concilium II. von Mâcon im J. 585 und vor des Marius Tode im J. 594 — also gegen das Ende des 6. Jahrhunderts — von Aventicum nach Lausanne übertragen worden.

Die alten Grenzen des Bisthums sind aus Urkunden vom Jahre 816—1536 und dem Verzeichniß der Pfarreien zu entnehmen, das in dem Chronicon cartul. eccles. Lausann. vom Jahre 1228 enthalten ist. Nordwärts fing der Bisthumssprengel in der Gegend von Attiswyl nahe bei Flumenthal an und erstreckte sich bis an das nördliche Ende des St. Imerthals (Kanton Bern) bei Sonceboz und Pierre-Pertuis, wo er das Bisthum Basel berührte. Eine von hier bis zum Ausfluß der Aubonne in den Genfer See gezogene Linie bildete die westliche Grenze. In dem Weiler Biaufond, Pfarrei des Bois (Pruntrut), sieht man am Ufer des Doubs einen Felsen, der seit 2000 Jahren die Grenzscheide zwischen den Sequanern, Raurachern und Helvetiern, später zwischen Franchecomté, dem Fürstenthum Pruntrut und der Grafschaft Neuenburg, und in unserer Zeit zwischen den Bisthümern Basel, Besançon und Lausanne, sowie zwischen Frankreich und den Kantonen Neuenburg und Bern bildet. Südwärts war die Grenze der Genfer See von der Aubonne bis Vivis; noch Villeneuve gehörte in den Lausanner Sprengel, und von hier zog sich die Grenzlinie über die Alpen, Obersaanen bis an die Grimsel und schied das Bisthum Lausanne von dem von Sitten. Oestliche Grenze war die Aare von ihrer Quelle bis an den Siggerenbach bei Flumenthal; auf dem rechten Aare-Ufer dehnte sich das Bisthum Konstanz aus. Das Bisthum Lausanne begriff somit die Stadt Solothurn und einen Theil ihres Gebietes, Bern und das auf dem linken Aareufer gelegene Berner Gebiet, Biel, das St. Imerthal, Jougne und Longueville in der Franchecomté, die Grafschaften Neuenburg und Vallengin, das ganze heutige Waadtland, den Kanton Freiburg, die Grafschaft Greyerz und einen Theil des Berner Oberlandes. Die gegenwärtige Grenze schließt in das Bisthum Lausanne die Kantone Freiburg, Waadt und Neuenburg.

Was den Metropolitanverband des Bisthums Lausanne betrifft, so stand, wenn vor dem 3. Jahrhundert ein Bischof in Aventicum war, dieser wahrscheinlich unter dem Metropoliten von Mainz,

welcher metropolita Germaniae superioris gewesen zu sein scheint. Seit der Errichtung der Provincia maxima Sequanorum, worin Besançon metropolis war, mußte der Bischof von Aventicum unter diese zu stehen kommen. Sicher und unbezweifelt ist der Metropolitanverband zwischen Lausanne und Besançon vom 9. Jahrhundert bis zur Zeit des französischen Concordats im Anfang des 19. Jahrhunderts. Einige Bischöfe von Lausanne hatten das Pallium; in einem alten Manuscript des metropolitanischen Archivs zu Besançon wird die Ordnung ad mensam, die bei der Consecration eines neuen Erzbischofs zu beachten ist, angegeben: ... hoc ordine sedent: ad dexteram Domini Archiepiscopi Lausannensis (episcopus sedeat), quia utitur pallio et per ejus manus consecratur Archiepiscopus.

III. Geschichte der Bischöfe und des Bisthums. Oben ist Salutaris als der erste bekannte Bischof bezeichnet; ihm mögen wohl 18 Bischöfe vorangegangen sein. Nach Superius und Gundus ist der hl. Marius als Bischof von Lausanne im J. 574 hervorzuheben. Von ihm rührt eine Fortsetzung des Chronicon Prosperi vom Jahre 455—581 her, welches Gallandi in seine Sammlung aufgenommen; er soll auch das Leben des hl. Sigismund (Bolland. 1. Maii) verfaßt haben. Im J. 585 wohnte er dem zweiten Concil von Mâcon bei, 587 weihte er die Kirche zu Päterlingen ein. Er verlegte den bischöflichen Sitz von Aventicum nach Lausanne. Er starb im J. 594, wurde in der Kirche zum hl. Thyrsus, die jetzt Kaserne ist, begraben und wird im Bisthum als Heiliger verehrt. Nach ihm wird in der mehrbenannten Chronik die Reihe der Bischöfe bis auf die Zeit Karls d. Gr. unterbrochen. Man suchte diese Lücke auszufüllen durch eine Namensliste von Bischöfen, die aber auch die gelindeste Kritik nicht aushält. Sicher ist, daß Protasius um das Jahr 640—648 das Bisthum verwaltete, Arricus dem Concil von Châlons (649—650) beiwohnte und Chilmegisilus um das Jahr 666 Bischof von Lausanne war. Um das Jahr 771 wird in einem amtlichen Schreiben an den Erzbischof von Besançon Meldung gethan von einem vor Kurzem verstorbenen Bischof von Lausanne und dem nach ihm ernannten Nachfolger. Dieser war clericus regis (Caroli) und hatte dem noch jungen Karl, den es einst auf der Reise hungerte, ein gutes Mahl veranstaltet; Karl versprach: quia si aliquando sibi facultas suppeteret, hoc ei prandium recompensaret. Von Karl d. Gr. an sind als Bischöfe von Lausanne vorzüglich zu nennen Ulrich bis zum Jahre 814; er war ein Bruder Hildegards, der Gemahlin des Kaisers, und soll 794 dem Concil von Frankfurt beigewohnt haben. David (827—850) wurde von einem Herrn von Tagernfeld im Kampfe erschlagen. Hartmann (851 bis 878) war Almosenier auf dem St. Bernhardberg gewesen und hielt mehrere Diöcesansynoden. Boso (892—927) ward wahrscheinlich im Kriege von den Ungarn erschlagen; unter ihm gewährte König Rudolf von Burgund dem Capitel von Lausanne freie Bischofswahl. Eginolf von Kyburg (968—985) war im Kloster St. Gallen erzogen, pilgerte als Bischof nach Rom, kam von da am Montag der vierten Woche nach Ostern am 8. Mai 982 in St. Gallen an, blieb bis über Pfingsten, beschenkte das Kloster mit Reliquien, stiftete refectiones pro fratribus und vergabte an St. Gallen die Güter in Hunziken (Gebiet von Bern) (Neugart, Cod. diplom. Alem.). Hugo (1019—1037) war ein Sohn König Rudolfs III. von Burgund und nennt sich in einer Urkunde Filius unicus regis; er wohnte einer Synode bei Lausanne (1030—1033) bei, auf welcher die Erzbischöfe von Vienne und Besançon vereint mit den Bischöfen ihrer Provinzen den Gottesfrieden (treugam Dei) einführten. Ueber Burkart von Oltingen (dem Stammhaus der Grafen von Neuenburg, 1057—1089) schreibt der Propst Cono von Lausanne: erat vir ferus et bellicosus et habuit uxorem legitimam. Er erscheint unter den geheimen Räthen Kaiser Heinrichs IV. und blieb im Kirchenbann, als sich Kaiser Heinrich bereits unterworfen hatte; endlich mußte auch er nach Canossa und erhielt die Lossprechung. Später fiel er aber wieder mit Kaiser Heinrich ab, wurde von diesem zum Kanzler von Italien ernannt und starb bei der Belagerung des Schlosses Gleichen auf dem Schlachtfeld, wo er im Treffen die heilige Lanze trug, am Vorabend vor Weihnachten 1089. Cono von Vinelz, aus dem Hause der Grafen von Neuenburg (1091—1106), stiftete die Abtei St. Johann von Erlach, Benedictinerordens, eine Colonie von St. Blasien. Guido von Marlanie (1129—1143) schrieb an den hl. Bernhard einen kurzen, inhaltsreichen Brief. Amadeus von Clermont-Tonnerre (1144—1158), aus hohem Adel gebürtig, Cistercienser von Clairvaux, ein guter Hirt und gerechter Staatsmann, als Heiliger jetzt noch in hoher Verehrung, schrieb Homilien über die Gottesmutter Maria. Der hl. Bonifatius (1231—1239) lehrte die Theologie an der Universität von Paris, ward Scholasticus in Köln und wurde vom Papst zum Bischof von Lausanne ernannt, resignirte aber auf sein Bisthum in die Hände Gregors IX. zu Anagni 1239 und starb in Flandern den 19. Februar 1258 oder 1259; er wird im Bisthum als Heiliger verehrt. Wilhelm von Champvent (1273—1302) war ein unerschrockener Vertheidiger der kirchlichen Rechte. Noch folgen in der Liste der Bischöfe elf andere bis zum Jahre 1431. Ludwig de la Palud (1432 bis 1440) war Benedictiner, Abt in Ambronay 1404, in Tournus 1414, in dieser Eigenschaft auf dem Concil von Konstanz, später als Deputirter der französischen Nation auf dem von Pavia und Siena im J. 1432. Vom Basler Concil zum Bischof von Lausanne ernannt, war er einer der thätigsten Prälaten auf dieser Synode und wurde 1432 an Eugen IV. und 1437 nach Con-

Schiedsrichter auf und versetzten den Bischof in ein Abhängigkeitsverhältniß (1536). Indessen hatte die neue Lehre der Reformatoren in den Städten Eingang gefunden; Bern ward 1528 für den Abfall gewonnen und drängte ihn gewaltsam oder hinterlistig seinen Unterthanen auf. Solothurn war in Gefahr, in Neuenburg gewann die neue Lehre die Oberhand, in den gemeinen Vogteien herrschte Verwirrung. In Lausanne blieben die Bürger dem alten Glauben getreu, aber der Herrschaft des Krummstabes abgeneigt. Freiheit war die Losung, und Bern unterstützte die Bürger gegen den Bischof. Lausanne sollte den Berner Magnaten sich nun dadurch erkenntlich zeigen, daß es einem Prädicanten gestatte, in der Stadt das sogen. reine Wort Gottes zu verkünden; doch die Stadt weigerte sich. Wohl aber machte sie gegen den Willen des Bischofs bald gemeine Sache mit Bern und Genf gegen den Herzog von Savoyen. Auf dem Durchzug der Truppen nach Genf (1536) nahm Bern das ganze Waadtland ein, das dem Bischof oder dem Herzog von Savoyen zugehörte; jedoch wurde Religionsfreiheit vorbehalten. Indessen schrieb der Bischof seinem Vogt in Vivis, man solle sich an den Herzog halten und ihm gegen die Berner Hilfe leisten. Der Brief kam in die Hände der Berner, und diese wollten nach erfochtenem Siege über den Herzog von Savoyen sich nun auch an dem Bischof rächen. Vor den heranrückenden Berner Truppen ergriff der Bischof die Flucht. Die Berner zogen in Lausanne ein und nahmen von dem Schloß, der Stadt und der ganzen weltlichen Herrschaft des Bischofs Besitz. Lausanne wähnte, nach erfolgter Flucht des Bischofs eine freie Stadt zu werden; wie groß war daher die Bestürzung, als Bern der Stadt bedeutete, es trete in die Rechte des Bischofs ein, und schon am 17. Mai einen Vogt sandte! Das Gleiche erlebten die übrigen Städte. In der Stadt trieb unterdessen der Prädicant Viret sein Unwesen; die verkündete Religionsfreiheit kam hier wie anderswo nur den Neugläubigen zu gut. Bern wußte, wie seine eigenen Schriftsteller eingestehen, die eroberte Landschaft nicht besser an sich zu fesseln, als durch die Einführung der Reformation. Nach einer am 1. October abgehaltenen Religionsdisputation wurden alle Bilder und Altäre zerstört, am 24. December das heilige Meßopfer unter 10 Gulden Strafe verboten, die Adeligen, die widerstrebten, mit Landesverweisung bedroht, der Kirchenschatz der Domkirche, der sich auf 125 000 Louisd'or oder 2 Millionen Schweizerfranken belief, nach Bern geschleppt. Standhaft widersetzte sich das arme Volk; die Priester, wenige ausgenommen, standen der Verwüstung entgegen, bis endlich alle verbannt wurden. In dieser wirrevollen Zeit scheint Bischof Sebastian Freiburg und seine Diöcese verlassen und sich bald in Frankreich, bald in Savoyen aufgehalten zu haben. Dennoch vergaß er seine Heerde nicht; er wollte den noch katholischen Theil seines Sprengels visitiren und einen

Weihbischof in Freiburg aufstellen, konnte den Plan aber nicht ausführen. Von 1537—1557 fielen noch mehrere Gemeinden in den gemeinen Vogteien durch Mehrheitsbeschlüsse vom katholischen Glauben ab. Bischof Sebastian starb 1559 oder 1560 in Virieux-le-Petit, einem Dorfe des Val Romey, Bisthums Belley.

Nach der Reformation zeichneten sich unter den Bischöfen von Lausanne aus Johann von Watteville (Wattenwyl), aus einer vornehmen Familie von Bern, wovon ein Zweig nach Burgund gekommen war; er war Abt de la charité, wurde am 18. April 1610 zum Bischof von Lausanne consecrirt und hielt 1613 seinen ersten Einzug in Freiburg. Ihm gelang es endlich, durch ein freundschaftliches Uebereinkommen „in Freiburg seine Residenz zu erhalten und seine Jurisdiction nach der Vorschrift des heiligen Concils von Trient ausüben zu können", was erst im J. 1850 die Gewalthaber von Freiburg wider alles urkundliche Recht bestritten. Jodocus Knab, Propst von Luzern, leitete das Bisthum von 1653—1658; auch er behauptete vor den Regierungsdeputirten, das Concilium von Trient sei in der Diöcese auch quoad decreta disciplinaria angenommen worden. Johann Baptist Strambino, aus einer gräflichen Familie in Piemont, 1662 erwählt, wurde ein wahrer Reformator seiner Kirche, Vertheidiger ihrer Rechte; darum starb er auch, von der Regierung in Freiburg verbannt, im Exil aux hôpitaux in der Franchecomté am 29. Januar 1684. Fünf Jahre lang blieb der bischöfliche Sitz erledigt, bis Petrus Montenach, Propst zu St. Nicolas in Freiburg, 1688 zum Bischof erwählt wurde. Diese unerquicklichen Zustände dauerten ein Jahrhundert fort. Von 1782—1795 war Bernard Emmanuel von Lenzburg, Abt von Altenryf, Bischof von Lausanne und zugleich während der französischen Schreckenszeit Administrator von Besançon und Belley. Johann Baptist von Odet war ein kluger und eifriger Hirt (1795—1803). Maximus Guisolan (1804—1814), Kapuziner, ein kräftiger und unermüdeter Bischof, gründete ein Priesterseminar aus seinen Ersparnissen.

Bischöfe von Lausanne-Genf mit dem Sitze in Freiburg. Petrus Tobias Yenni von Morlon war seit 20. März 1815 Bischof von Lausanne. Unter ihm wurden durch apostolisches Breve vom 20. September 1819 die Stadt Genf und 20 katholische Pfarreien des Kantons Genf dem Bisthum Lausanne einverleibt, und er nahm seit 1821 den Titel Bischof von Lausanne und Genf an. Sein Generalvicar nahm seinen Sitz in Genf und war für die Folgezeit stets Pfarrer von ganz Genf. Yenni war ein in hohem Grade gelehrter, frommer und kluger Hirt. Er starb am 8. December 1845. Ihm folgte Stephan Marilley von Chatel St. Denys, erst Vicar in Genf, dann Director des Seminars in Freiburg, endlich Pfarrer und Erzpriester in Genf und vom heiligen Stuhl am 19. Januar 1846 zum Bischof ernannt. Die traurigen Befeindungen, die seit vielen Jahren die katholische Kirche in anderen Kantonen zu erdulden hatte, wandten sich nach dem unglücklichen Ausgange des sogen. Sonderbundskrieges auch gegen ihn und seine Kirche; er wurde im October 1848 von der radicalen Freiburger Regierung gefangen genommen, von einer Commission der Regierungen von Bern, Genf, Neuenburg und Waadt als abgesetzt erklärt, in das Schloß Chillon am Genfer See eingesperrt und von da an die Grenze von Frankreich transportirt, wo er in dem nahe gelegenen Schlosse Divonne sechs Jahre lang in Verbannung lebte. Nach der Wahlniederlage der radicalen Regierung konnte er endlich wieder in seine Diöcese zurückkehren und hielt am 19. December 1856 zur allgemeinen Freude von Clerus und Volk seinen Einzug in Freiburg. Man hatte ihm eine Rückkehr in nächtlicher Finsterniß zugemuthet; allein das Volk, das von der Ankunft seines geliebten Oberhirten Kenntniß erhalten, eilte massenhaft mit Fackeln an die Straße, die er zu passiren hatte, so daß sein Einzug von der Kantonsgrenze bis zur Hauptstadt sich in einen wahren Triumphzug ausgestaltete. Von da war die bischöfliche Administration Marilley's, da ein conservatives Regiment ihm schützend zur Seite stand, eine ungehinderte und reichgesegnete. Im J. 1864 wurde der Kanton Bern, der bis an's linke Aarufer von jeher zum Bisthum Lausanne gehört hatte, von demselben abgetrennt und mit dem Bisthum Basel vereinigt. Bischof Marilley, durch das lange Exil, dann durch das vorgerückte Alter und durch seine vielen Anstrengungen gebrochen, hatte wiederholt bei Pius IX. um Enthebung von seiner Bürde nachgesucht. Der Papst gab ihm aber zunächst nur einen Hilfsbischof mit dem Sitze in Genf und bestellte hierzu 1864 Kaspar Mermillod mit dem Titel eines Bischofs von Hebron. Nachdem Marilley am 23. October 1872 auf den Titel eines Bischofs von Genf und auf die Verwaltung dieses Kantons verzichtet hatte, wurde Mermillod am 16. Januar 1873 durch päpstliches Breve zum apostolischen Vicar von Genf ernannt. Dieses neue apostolische Vicariat wurde aber vom Genfer Staatsrath und vom Schweizer Bundesrath nicht anerkannt und Mermillod durch Decret vom 17. Februar 1873 so lange aus der Schweiz verbannt, als er nicht ausdrücklich auf die Ausübung der vom Papste übertragenen Functionen verzichte. Bischof Marilley führte die schwere Verwaltung seiner Diöcese noch bis zum December 1879 fort, als endlich Leo XIII. seine Resignation auf Lausanne annahm. Marilley erhielt das Titularerzbisthum Myra und starb hochbetagt am 27. Januar 1889. Zu seinem Nachfolger im vereinigten Bisthum Lausanne-Genf wurde durch päpstliches Breve vom 19. December 1879 Cossandey, bis dahin Regens des Priesterseminars in Freiburg, ernannt und am 15. Februar 1880 in Rom in der Kirche des hl. Alfons durch den Car

Howard geweiht. Seine bischöfliche Wirksamkeit dauerte leider nur kurze Zeit; er starb schon am 1. October 1882. — Ihm folgte durch Wahl des Papstes Leo XIII. im Consistorium vom 15. März 1883 Kaspar Mermillod. Nachdem der Bundesrath den Verbannungsbeschluß aufgehoben hatte, wurde Mermillod am 29. April inthronisirt. Leo XIII. erhob ihn am 23. Juni 1890 zum Cardinalpriester mit dem Titel der hll. Nereus und Achilleus. Mermillod nahm seinen Sitz in Rom und leitete von hier aus seine Diöcese, bis nach längeren Verhandlungen mit den einzelnen Kantonsregierungen der päpstliche Stuhl im Februar 1891 ihm zum Nachfolger im vereinigten Bisthume Lausanne-Genf den bisherigen Pfarrer Deruaz in Lausanne (geb. 1826 in Genf) geben konnte.

IV. Eintheilung des Bisthums am Anfang des 13. Jahrhunderts (siehe Chron. cartul. eccles. Laus.): Decanat Lausanne mit der Dompfarrei 5 Pfarreien intra muros, 14 Pfarreien extra muros — 20 Pfarreien, im Decanat Avenches (Aventicum) 36 Pfarreien, Decanat Solothurn 33, Decanat Vivis 40, Decanat Neuenburg 72, Decanat ultra Venopiam (westlich gegen Genf und Jura) 31, Decanat Ogo (Hochgau — Oberland — Greyerz) 28, Decanat Fribor (Freiburg) 16, Decanat Bern 29 Pfarreien, zusammen 305 Pfarreien; ferner Propsteien und Collegiatcapitel 4: zu Solothurn, Amsoltingen, St. Imer und Neuenburg. Am Ende des 15. Jahrhunderts (aus der Lausanna christiana von Bischof B. E. von Lenzburg, cod. manuscr.): Decanat Lausanne 20 Pfarreien, Decanat ultra Venopiam 27, Vivis 40, Neuenburg 64, Ogo 29, Avenches 35, Freiburg 16, Könitz (statt Bern) 37, St. Imer (statt Solothurn) 31, zusammen in 9 Decanaten 299 Pfarreien; Propsteien und Collegiatkirchen zu Solothurn, Neuenburg, St. Imer, Amsoltingen, Bern, Freiburg (seit 1512), Vallengin (seit 1505). Im J. 1850 im Decanat Stäfis 12 Pfarreien, Greyerz 8, Romont 12, Part Dieu 12, deutsches Decanat 11, Avenches 13, St. Crucis 10, des hl. Heinrich 8, des hl. Marius 12, des hl. Protasius 11, der Val Sainte 8, des hl. Amadeus 11, von Neuenburg 5, zusammen in 13 Decanaten 129 Pfarreien, dazu die Stadtpfarrei von Freiburg als 130ste, somit 169 weniger als vor der Reformation. Gegenwärtig umfaßt das Bisthum Lausanne die katholische Bevölkerung der Kantone Freiburg, Waadt und Neuenburg. Der Kanton Freiburg enthält die 14 Decanate: Stadt Freiburg (1 Pfarrei, 3 Rectorate), Stäfis (8 Pfarreien), Greyerz (8 Pfarreien), Remund (Romont, 12 Pfarreien), Pars Dei (Part Dieu, 11 Pfarreien), das deutsche Decanat (11 Pfarreien und 3 Rectorate), Wifflisburg (9 Pfarreien), Heilig Kreuz (S. Crucis, 10 Pfarreien), S. Henrici (11 Pfarreien), S. Marii (7 Pfarreien), S. Protasii (9 Pfarreien), Valsainte (Vallis sctae. 9 Pfarreien), S. Odilonis (8 Pfarreien), S. Udalrici (9 Pfarreien). Der Kanton Waadt hat das Decanat S. Amadei mit 13 Pfarreien und 5 Missionsstationen. Das Decanat S. Bonifacii umfaßt die 9 Pfarreien des Kantons Neuenburg. Das Bisthum (Generalvicariat) Genf ist auf den Kanton Genf beschränkt und enthält in den 3 Archipresbyteraten (Decanaten) S. Petri (10), S. Crucis (9) und S. Francisci (9) 28 Pfarreien.

V. Die weltliche Herrschaft der Bischöfe von Lausanne (siehe Recueil des chartes, statuts etc., concernant l'ancien évêché de Lausanne, par Frédéric de Gingins-La-Sarra et F. Forel, im VII. Bande der Mémoires publ. par la Société d'histoire de la Suisse romande, Lausanne 1846) dehnte sich nur über einen verhältnißmäßig kleinen Theil der Diöcese aus; zu verschiedenen Zeiten verschieden, stand sie in der Mitte des 11. Jahrhunderts auf dem Gipfel ihrer Macht. Schon im J. 1011 schenkte Rudolf IV., König des transjuranischen Burgundiens, dem Bischof von Lausanne die Grafschaft Waadt (comitatum Waldensem), zu der nach einem Diplom von Heinrich IV. vom Jahre 1079 alle früher dem Herzog und Gegenkaiser Rudolf zugehörigen Besitzungen zwischen der Saane, dem St. Bernardsberg, der Brücke zu Genf, dem Jura und den Alpen gehörten. Nach mehreren Aenderungen waren die unmittelbaren Besitzungen des Bisthums folgende: Lausanne und die Dörfer des Stadtbannes, La Vaux und die Dörfer und Weiler dieses Bezirks, Avenches (Wifflisburg), als erste Residenz der Bischöfe, Lucens, Curtilles und Villarzel, zwischen Päterlingen und Murten gelegen; dann Bulle, Albeuve und La Roche (im Kanton Freiburg). Neben diesen unmittelbaren Besitzungen hatte das Bisthum noch viele Herrschaften, welche als Lehen vergeben wurden; Lehensträger waren die Edelsten des Landes, selbst die mächtigen Häuser der Grafen von Savoyen, Greyerz, Faucigny, Neuenburg Kyburg, Montfaucon u. s. f. Auch das Domcapitel besaß beträchtliche Güter; es waren Dörfer und Kirchen. Eine Bulle Papst Lucius' III. vom Jahre 1182 nennt darunter 30 Kirchen und 11 Dörfer oder Weiler (villas) sammt anderen kleineren Gütern. Schon frühe waren die Bischöfe von Lausanne reichsunmittelbar, übten im Namen des Kaisers ihre Hoheitsrechte (regalia) aus, und wählten zu ihrem Schutz einen Kastenvogt (advocatus), dem sie den dritten Theil der Strafgefälle überließen. Unter diesen kommen die Grafen von Genevois, die Herzoge von Zähringen, die Herren von Faucigny, Kyburg u. s. f. vor, die oft die erworbene Kastvogtei unter sich verkauften oder erblich zu machen suchten. Als das Haus von Savoyen immer mehr seine Rechte und Besitzungen im Waadtlande erweiterte, mußte schon Bischof Johann von Cossonay im J. 1260 die Hälfte seiner oberherrlichen Rechte und die Hälfte der Todes- und Strafgefälle dem Grafen Peter von Savoyen überlassen. Die

Grafen von Savoyen gewannen sodann 1343 auch das Recht, einen Commissar oder Richter nach Lausanne zu schicken, der, allerdings im Namen des Bischofes, die Appellationsentscheide gab. Sie erlaubten sich im Laufe der Zeit immer größere Eingriffe, denen sich die Bischöfe von Lausanne bald mit bald ohne Erfolg widersetzten. Bei obwaltenden Zwisten zwischen den Bischöfen und ihren Unterthanen wußten sie jedesmal ihren Einfluß zu wahren und suchten sich besonders 1517, freilich ohne Erfolg, als Oberherren von Lausanne geltend zu machen. Erst 1526, als die Gemeinde von Lausanne ein Bündniß mit Bern und Freiburg eingegangen hatte, erkannte sie den von dem Herzoge von Savoyen gesetzten Richter nicht mehr an und entsagte für immer der Verbindung mit Savoyen. So hatte das Land es nur den Bischöfen zu verdanken gehabt, daß es nicht allmälig ganz unter fremde Herrschaft fiel.

VI. Die Verfassung und Regierungsform kann nach den Recognitiones praepositi Lausannensis Arducii vom Jahre 1144 in folgenden Grundzügen geschildert werden. Die ganze Stadt und Umgebung von Lausanne war dos et allodium, freies Eigenthum der Kirche von Lausanne. Obwohl den Domherren die freie Wahl des Bischofs zugesichert war, hatte in früherer Zeit auch das Volk einigen Antheil an der Wahl; doch mußten infolge der Mißbräuche, welche dabei vorfielen, die Päpste diesen Antheil immer mehr beschränken. Nach der Reformation, als die Bischöfe von Lausanne von den Herzogen von Savoyen Pension bezogen, schlugen diese dem heiligen Stuhle einen oder mehrere Candidaten vor; später fiel die Wahl des Bischofs ganz dem heiligen Stuhle zu. Die weltlichen Souveränitätsrechte leitete der Bischof von Lausanne vom römischen Könige ab, wie es in den Recognitiones heißt: A rege tenet regalia quae sunt stratae, pedagia (Zölle), vendae, nigrae sylvae (Hochwälder), moneta, mercata, mensurae, foeneratores manifesti, banni veteres vel de communi consilio constituti, cursus aquarum, fures, raptores. Die Regierungsgewalt des Bischofs war beschränkt durch die Gewalt der Stände (Geistlichkeit, Adel und Bürgerschaft), welche das Placetum generale oder den großen weltlichen Hof ausmachten (la grande cour séculière). Ihre Einwilligung mußte der Bischof haben, wenn er neue Statuten aufstellen, Strafen festsetzen, Münzen prägen oder hohe Gerechtigkeit (haute justice) ausüben wollte. Die allgemeine Versammlung wurde alljährlich unter Vorsitz des bischöflichen Syndicus (advocatus) drei Tage lang im Mai zu Lausanne gehalten. Die waffenfähige Mannschaft mußte für den Bischof ausziehen, doch nur für einen Tag auf eigene Kosten; dauerte der Auszug länger, so mußte die allgemeine Bewilligung eingeholt werden und der Bischof die Kosten tragen. Es bestanden in der Gerichtsbarkeit verschiedene Privilegien: die Domherren und Geistlichen waren nur den geistlichen Gerichten unterworfen; Ritter, Edle und ihre Dienerschaft durften nur vor den Hof der Adeligen gezogen werden; auch die Cité oder der Stadttheil der bischöflichen Residenz hatte örtliche und persönliche Freiheiten. Der geistlichen Gerichtshöfe gab es mehrere, curia officialis, curia capituli, curia decanorum und die curia der verschiedenen Priorate des Bisthums. Appellationen konnten stattfinden an die curia metropolitana in Besançon und von dieser an den heiligen Stuhl zu Rom.

VII. Die Einkünfte des Bisthums sollen sich vor der Reformation auf 160 000 Thaler (zu 2 Schweizerfranken) belaufen haben, doch wechselte der Geldwerth beständig in Lausanne. Professor Vulliemin setzt die ganze Summe auf 30 000 Goldgulden (écus d'or) an. Nach der Reformation traf der Bischof mit der Regierung von Freiburg eine Uebereinkunft, nach welcher er eine gewisse Summe jährlich bezog, dann erhielt er einen Theil der Einkünfte der aufgehobenen Karthause von Valsainte; jedoch werden sich seine gegenwärtigen Einkünfte kaum auf 4000—6000 Schweizerfranken belaufen. Die Stiftungen dafür hatten die Freiburger Machthaber seit 1848 mit Beschlag belegt; seit 1856 stehen sie wieder unter kirchlicher Verwaltung.

VIII. Das Domcapitel gestaltete sich im Laufe der Zeit verschiedenartig aus. Im 10. Jahrhundert lebten die Geistlichen an der Domkirche in gemeinsamem Leben unter der Leitung des Propstes; im J. 1228 war das Domcapitel zusammengesetzt aus 30 Canonikern (10 Priestern, 10 Diaconen und 10 Subdiaconen). Würdenträger waren der Propst, der Cantor, der Thesaurar und der Sacristan. Ihr Einkommen belief sich nach dem chroniqueur auf 4000 Goldthaler. Im J. 1536 waren es 30 Domherren mit 24 Kaplänen; von diesen fielen nur 2 oder 3 vom katholischen Glauben ab, die übrigen verließen Lausanne. Da das Collegiatcapitel von St. Nicolas direct dem apostolischen Stuhle unterstellt ist, so hat der Bischof weder Domkirche noch Domcapitel, sondern 2 oder 3 Generalvicare, einen Kanzler, einen Secretär, einen weltlichen Anwalt und einen Pedell; ferner einen bischöflichen Rath von 8 Mitgliedern, darunter einen Official und einen Promotor fiscalis.

IX. Klöster und Spitäler (aus Urkunden und Chroniken). Zu der Benedictiner-Congregation von Clugny gehörten: 1. Romainmôtier (Kanton Waadt), gestiftet um das Jahr 460—470, kam gegen 640 an Jünger des hl. Columban und 929 an Clugny unter Abt Odo. Unter ihm standen 7 oder 8 kleinere Priorate; es wurde 1537 aufgehoben. 2. Päterlingen (Kanton Waadt), gestiftet um 962 von Königin Bertha, vergrößert durch Kaiserin Adelheid, ihre Tochter, war der Lieblingsaufenthalt des hl. Odilo, Abts von Clugny, hatte mehrere Priorate unter sich und wurde 1537 aufgehoben. 3. Bevay (Kanton Neuenburg), gestiftet 998—1005, aufgehoben 1530. 4. Rüeggisberg (Kanton Bern), gestiftet um 1074, wurde 1485 vom Papste dem

Collegiatstift von Bern incorporirt. 5. Münchenweiler (Kanton Bern), gestiftet 1085, dem Collegiatstift St. Vincenz in Bern einverleibt 1485. 6. Rougemont (Kanton Waadt), gestiftet zwischen 1073—1085, aufgehoben 1556—1558, als Bern einen Theil der Grafschaft Greyerz erwarb. 7. Corcelles (Kanton Neuenburg), gestiftet 1092, aufgehoben um 1530. 8. St. Petersinsel auf dem Bieler See, gestiftet 1107, dem Collegiatstifte zu Bern zugetheilt 1485. Zur Congregation von Savigny gehörten die Priorate: 1. Lutry bei Lausanne, gestiftet 1025, aufgehoben 1537. 2. Broc (Kanton Freiburg), gestiftet im grauen Alterthum, kam nach 1577 an das Collegiatstift St. Nicolaus in Freiburg. 3. Cossonay (Kanton Waadt), gegründet 1096, aufgehoben 1536. 4. St. Christoph (Kanton Waadt), vor 1250 gestiftet, schon 1404 mit Cossonay vereinigt und mit ihm aufgehoben. Zur Congregation von La Chaise Dieu (casa Dei) in Auvergne gehörten die Priorate: 1. Vaux Travers (Vallis transversa) (Kanton Neuenburg), gegründet um das Jahr 1178. 2. Grandson, schon 1202 bestehend. Von der Abtei Molesme hing ab das Priorat St. Sulpice bei Lausanne, ferner die Benedictiner-Priorate Berlai, Blonay, Burier, Colombier und Dalley. Zur Congregatio Fruttariensis gehörte die Abtei Erlach in der Grafschaft Neuenburg, gestiftet zwischen 1090—1106, aufgehoben durch die Herren von Bern 1528. Cistercienser-Klöster waren: 1. Montheron, gestiftet 1135, bei Lausanne, aufgehoben 1536. 2. Hautcrest (alta crista), gestiftet 1134, aufgehoben 1536. 3. Hauterive (alta ripa, Altenryf), gestiftet 1137, von der radicalen Freiburger Regierung aufgehoben 1848. Frauenklöster desselben Ordens waren: 1. Die Mayern-Au bei Freiburg, gestiftet 1255, noch bestehend. 2. Fille-Dieu bei Romont, gestiftet 1265, noch bestehend. 3. Bellevaux bei Lausanne und St. Voix-Dieu bei Freiburg. Karthäuserklöster waren: 1. Valsainte (Kanton Freiburg), gestiftet 1294, aufgehoben mit Bewilligung Pius' VI. im J. 1777. 2. La Part-Dieu, gestiftet 1307, aufgehoben im Sonderbundskriege 1848, und La Lance (Kanton Waadt), gestiftet 1320 und 1538 von den Herren von Bern aufgehoben. Von Ritter- und Spitalorden gab es: Johanniter in Montbreloz (Kanton Freiburg, am Tela bei Lausanne), in der Pfarrei Orbe in Croze, in Magnadnus bei Freiburg, in St. Johann auf der Matte in Freiburg und in La Chaux (Kanton Waadt). Hospitaliter vom heiligen Geist besaßen Häuser in Neuenburg, in Bern und in Lausanne. Deutsche Ordensherren (fratres teutonici) waren in Fräschelz (Kanton Freiburg), in Könitz bei Bern seit 1227 und überlebten die Unfälle der Reformation; sie bestanden bis 1729, in welchem Jahr die Regierung von Bern ihre Güter für 240 000 Reichsgulden an sich brachte, in Bern selber. Ein Spital bestand auch zu Villeneuve am Genfer See, von regulirten Chorherren versehen. Der Carmeliterorden besaß ein Kloster zwischen Lausanne und Milden (Moudon). Die Augustiner-Eremiten hatten seit 1224 ein Kloster in Freiburg, worin im 16. Jahrhundert der berühmte P. Conradus Tregarius wohnte; es wurde von der Freiburger Gewaltherrschaft 1848 aufgehoben. Regulirte Chorherren waren zum hl. Marius in Lausanne, zu Interlaken (Kanton Bern), zu Könitz bei Bern, zu Därstetten und zu Münchenkappeln. Canonissinnen des hl. Augustin waren zu Interlaken, Frauenkappeln; Priorate der Augustiner-Chorherren von St. Bernardsberg zu Sivay (Kanton Freiburg), Semsales (Kanton Freiburg), Montpréveyres (Kanton Waadt), Bettens (Kanton Waadt), Estoi (Kanton Waadt), Bière (Kanton Waadt), Avry-devant-Pont (Kanton Freiburg) und Favernach (Kanton Freiburg). Dieselben Ordensgeistlichen versahen auch die Spitäler in Lausanne, Vivis, Boren, Milden, La Tor und Freiburg. Die Antoniter hatten ein Haus in Bern. Die Prämonstratenser besaßen Klöster in Lac-de-Joux (Kanton Waadt), in Humilimont (Kanton Freiburg), in Fontaine André bei Neuenburg, in Gottstatt (Locus Dei) (Kanton Bern), Frauenklöster in Bellevaux bei Lausanne, Rueyres (Kanton Waadt) und in Poret (Kanton Freiburg). Der Franciscanerorden hatte Conventualen in Freiburg, Bern, Lausanne, Solothurn und im Waadtlande zu Grandson, Orbe, Morges, Yverdon; Clarissinnen zu Vivis, Orbe, Solothurn; Beguinen oder Waldschwestern waren zu Bern, zu Freiburg und zu Solothurn. Die Kapuziner haben Klöster zu Freiburg seit 1609 und zu Boll, und Hospitien zu Romont und Landeron (Kanton Neuenburg), die alle noch bestehen. Frauenklöster dieses Ordens bestehen zu Freiburg und Solothurn. Dominicanerklöster waren in Lausanne und Bern, Frauenklöster desselben Ordens in Stäfis und in Bern. Die Gesellschaft Jesu hatte in Freiburg ein Collegium seit 1581 bis zur Aufhebung des Ordens durch Papst Clemens XIV.; 1818 erhielten die Jesuiten das Collegium wieder, 1828 errichteten sie ein großes Pensionat, das eine vom Collegium unabhängige Communität war und europäischen Ruf gewann. Beide erlagen den Gewaltthaten des schweizerischen Radicalismus im J. 1847. Ein kleineres Gymnasium besorgten die Jesuiten auch in Stäfis. Die Visitantinnen hatten ein Kloster zu Freiburg und eines zu Solothurn, die Ursulinerinnen eines zu Freiburg und eine Abtheilung zu Stäfis, wo sie die Mädchenschule leiteten. Die Versammlung des heiligsten Erlösers oder die Redemptoristen bezogen die von den Trappisten verlassene Valsainte 1818, kamen 1825, um besser ihrem Berufe nachleben zu können, nach Tschoupern im deutschen Decanat (Freiburg), 1828 in das alte Seminar nach Freiburg selbst, bauten 1840 ein neues Haus und wurden 1847 unter dem Vorwande boshafter Erfindung — sie seien Affiliirte der Jesuiten — von den Machthabern Freiburgs verbannt. Die Dames du s. coeur de Jésus kamen 1830 in den Kanton

Freiburg, kauften später ein Schloß sammt Gütern in Montet bei Stäfis, wo sie die Primarschule hielten, eine höhere Töchteranstalt gründeten und sodann als Affiliirte der Jesuiten, wie man vorgab, von der radicalen Intoleranz vertrieben wurden. Die barmherzigen Schwestern wurden 1842 nach Freiburg berufen durch den Bischof Tobias Yenni, der ihnen das von der Gräfin de la Poype gestiftete Waisenhaus zur Obsorge übergab; sie besorgten auch arme Kranke in den Häusern und leiteten die Mädchenschulen in Toray und St. Aubin, fanden aber vor dem siegestrunkenen Uebermuthe der neuen Zwingherren 1847 keine Gnade und wurden vertrieben. Die grauen Schwestern versehen jetzt noch das Stadtspital zu Freiburg. Die Brüder der Gesellschaft Mariä wurden, nachdem man die Verwüstungen radicaler Schulmeister gewahrte, durch Decan Aeby aus dem Elsaß 1835 nach Freiburg berufen und eröffneten dort eine Schule, die bald durch ausgezeichnete Leistungen der Stadtschule den Vorrang abgewann. Sie mußten als Affiliirte der Jesuiten aus dem Lande der Freiheit fliehen. Brüder der christlichen Schulen, gestiftet von P. La Salle, hielten seit einigen Jahren die Primarschulen in Stäfis und in Châtel St. Denys, wurden sodann 1847 in die Kategorie der Affiliirten der Jesuiten gestellt und gleichem Schicksal übergeben. Das Nämliche gilt von den Schwestern des hl. Joseph, die in Châtel St. Denys und in Boll Schule hielten, und von den Schwestern von der Aufopferung Mariä, die in Lausanne eine katholische Primarschule besorgten. Nach dem Sturz der radicalen Regierung (1856) kehrten einige dieser Corporationen wieder zurück; neben ihnen siedelten sich auch neue an, so daß der Bestand der Religiosen nunmehr folgender ist. Die Kapuziner besitzen im Bisthum Lausanne noch, wie von Anfang, die 2 Klöster in Freiburg und Boll (Bulle) und die 2 Hospitien in Remund (Romont) und Landeron (Kanton Neuenburg); die Franciscaner-Conventualen ein Kloster (das einzige in der Schweiz) zu Freiburg. An der im Spätherbst 1889 neu eröffneten katholischen Universität wirken seit dem Herbst 1890 als Lehrer der Theologie Dominicaner. Die Karthäuser besitzen seit Ende der 60er Jahre das Kloster Valsainte wieder (1294 gestiftet, 1777 aufgehoben, 1863 die Wiedererrichtung beschlossen). An der Liebfrauenkirche fungiren 4 regulirte Chorherren, die zugleich die Erziehungsanstalt Maitrise halten. Am (ehemaligen Jesuiten-) Collegium St. Michael wirken 16 geistliche (darunter 2 Franciscaner) und mehrere weltliche Professoren. Das bischöfliche Seminar S. Caroli hat seine vollständige theologische Schule mit 6 Professoren (Weltpriestern). — Von weiblichen Orden besitzen die Cistercienserinnen noch die 2 Klöster von Mayern-Au (Maigrange) bei Freiburg (gestiftet 1259) und La Fille Dieu bei Remund (gestiftet 1268), die Dominicanerinnen das Kloster in Stäfis (gestiftet 1316), die Franciscanertertiarinnen seit 1626 das Kloster Bisenberg (Montorge) bei Freiburg. Die Visitantinnen oder Salesianerinnen führen in Verbindung mit ihrem Kloster (gestiftet 1651) eine besuchte Töchteranstalt, ebenso die Ursulinerinnen (seit 1646), welche zudem in der Stadt und in einigen Landpfarreien öffentliche Schulen halten. In neuerer Zeit sind die Theodosianerinnen im Kanton Freiburg sehr verbreitet als Lehrerinnen, in Spitälern, Armenanstalten u. s. w. In Ueberstorf haben sie vor drei Jahren eine Schule und Anstalt für taubstumme Kinder eröffnet. Ebenso wirken die grauen Schwestern (Soeurs de bon Secours) am Stadtspital in Freiburg, die Soeurs de Charité des hl. Vincenz von Paul an Anstalten in Freiburg und Tavers. Auch in Lausanne besteht ein katholisches Mädchenpensionat, das von französischen Schulschwestern (Soeurs de la Présentation) vorzüglich geleitet ist.

X. Ueber die Geschichte des Bisthumsantheils Genf s. d. Art. V, 281 ff.

(Vgl. Gallia christ. XV, 323 ss. Instrum. 125 ss.; Héliodore Remy de Bertigny, Chronique Fribourgeoise, Fribourg 1852; v. Mülinen, Helvetia Sacra I, 16—23; Jean Gresnaud, Catalogue chronologique des Évêques de Lausanne, im Mémorial de Fribourg III, 362—374 (Separatausgabe Fribourg 1857); Mémoires historiques sur le Diocèse de Lausanne par le P. Mart. Schmidt rédemptoriste, publiés et annotés par l'Abbé Grémaud, im Mémorial de Fribourg V^e^ et VIe année, 1858 et 1859; Status Eccles. et Sacell. public. Dioec. Laus. et Genev. ed. auctorit. Rev^mi^ DD. Casp. Mermillod, episc. [Auctore F. X. Piller], Frib. 1886.) [(Greith) Joh. Schmid.]

Lausitz, eine Landschaft zwischen Elbe und Oder an der Stelle, wo diese Flüsse sich am meisten nähern, zerfällt in die Markgrafschaften Ober- und Niederlausitz. Die letztere und ein Theil der erstern gehören jetzt zu Preußen, der andere Theil der Oberlausitz mit der Stadt Bautzen gehört zum Königreich Sachsen. Im 6. und 7. Jahrhundert wohnten hier Germanen, dann Wenden. Die letzteren kamen im 10. Jahrhundert unter deutsche Herrschaft. Es war der Gau Milsca, später Land Budissin genannt, welches dann mehrfach seine Fürsten wechselte. Unter Friedrich I. kam es an Böhmen, dann an Brandenburg, 1319—1635 wieder an Böhmen und Oesterreich. Es wurde durch deutsche Einwanderung friedlich germanisirt. Auch Flamänder siedelten sich an; diese brachten die Tuchmacherkunst in's Land, welche noch blüht. Die ganze Lausitz zählt jetzt unter 1 100 000 Einwohnern gegen 100 000 Wenden, welche letzteren ihre Sprache und ihre Sitten noch bewahrt haben. Es ist das einzige Gebiet, wo dieß der Fall ist; hier wird noch jetzt wendisch gepredigt. — In kirchlicher Beziehung gehörte das ganze Gebiet seit 965 zum Bisthum Meißen. Die dortigen Bischöfe haben das Land christianisirt und kirchlich geordnet. Die kirchlich bedeutendste Stadt der Lausitz

war Bautzen, von der sie auch den Namen trug. Hier wurde nachweislich 1074 die erste Kirche gebaut, die Pfarrkirche zum hl. Petrus. Bischof Bruno II. von Meißen baute gegen 1213 eine neue Kirche in Bautzen und gründete an ihr ein Collegiatstift mit 12 Domherren und einem Propst an der Spitze, der immer ein Meißener Domherr sein mußte. Der Propst war zugleich Archidiacon und bischöflicher Commissar über die Lausitz und übte im Namen des Bischofs dessen Jurisdiction aus. Es waren sechs Franciscanerklöster und mehrere Frauenklöster im Lande. Alle diese Stiftungen fallen in das 13. Jahrhundert. Die Reformation Luthers hat schon früh die Lausitz durchzogen, namentlich wandten die Städte sich der Neuerung zu. Der Bautzener Domdechant Kügler that erst das Nämliche, änderte aber seine Ansichten und blieb bis zu seinem Tode ein treuer Katholik. Bis 1537 lebte der Meißener Bischof Johann VII., der nach Kräften der neuen Lehre entgegengearbeitet hatte. Sein Nachfolger, Johann VIII. von Maltitz (gest. 1549), sah die Landesfürsten seines Sprengels die Neuerung fördern und mit Gewalt durchführen, blieb aber selbst der Kirche treu. Bischof Nicolaus II. (gest. 1555), der ihm folgte, ist der letzte katholische Bischof. Sein Nachfolger, Johann IX. von Haugwitz, ließ der Neuerung freie Bahn, resignirte 1581 und heiratete.

In Bautzen, wo inzwischen der Dompropst protestantisch geworden war, wurde zum Glück 1559 Johann Leisentrit von Juliusberg (s. d. Art.) zum Decan gewählt; diesem übertrug der Bischof auch die kirchliche Jurisdiction und geistliche Administration der Lausitz, und hierin ward er 1561 durch päpstliche und kaiserliche Gewalt bestätigt. Während die Mannsklöster der Oberlausitz bald verödeten, blieben die Cistercienserfrauenklöster Marienstern und Marienthal mit einer Reihe von Ortschaften treu. Die in den Händen Leisentrits befindliche Administration wurde 1567 durch den päpstlichen Gesandten gänzlich vom Meißener Bischof als unabhängig erklärt, Papst Pius V. erlaubte ihm sogar den Gebrauch der Landessprache für die heilige Messe und die Spendung der heiligen Sacramente. Was in der Lausitz der katholischen Kirche erhalten worden, ist sein Verdienst. Der Administrator episcopatus Misniensis in spiritualibus per utramque Lusatiam hatte auch Jurisdiction über die Protestanten, und es blieb trotz deren öftern Einsprache so, bis das Land 1635 an Kursachsen fiel. — Das heutige Domcapitel von Bautzen ist bis auf den Decan protestantisch; der Dom selbst ist simultan. Decan ist der apostolische Vicar und Bischof von Sachsen. Außerdem ist eine sogen. wendische Kirche in Bautzen, welche Pfarrkirche ist. Im Ganzen gibt es in der sächsischen Oberlausitz 15 katholische Pfarrbezirke, nämlich Bautzen, Crostwitz, Grunau, Königshain, Nebelschütz, Neuleutersdorf, Ostritz, Ostro, Radibor, Ralbitz, Reichenau, Schirgiswalde, Seitendorf, Spittel und Zittau, darunter sieben wendische. Alle sind dem apostolischen Vicar von Sachsen unterstellt, welcher in Bautzen ein eigenes Consistorium für die Lausitz hat. Zu demselben gehören etwa 30 000 Seelen, während das apostolische Vicariat von Sachsen 57 000 zählt. Die beiden Klöster Marienstern und Marienthal sind gleichfalls noch in ihrem alten Stande geblieben, ein Glück für die Katholiken des Landes. (Vgl. J. G. Müller, Oberlausitzische Reformationsgeschichte, Görlitz 1801; Machatschek, Gesch. der Bischöfe des Hochstiftes Meißen, Dresden 1884; Benno-Kalender 1850—1890.) [Woker.]

La Valette. 1. Jean Parisot de, Großmeister der Johanniter auf Malta, verdient als heldenmüthiger Vertheidiger eines der wichtigsten Bollwerke im christlichen Abendlande, als Retter eines großen Theiles der Christenheit, als Vertheidiger des Glaubens auch von der Kirchengeschichte gepriesen zu werden. Geboren im J. 1494 aus einer sehr alten Familie, war er bald in den Orden der Johanniter eingetreten und hatte sich durch kühne Streifzüge, welche er auf den Galeeren des Ordens an die Küsten des Mittelmeeres machte, so ausgezeichnet, daß er der Schrecken der Ungläubigen war. Im J. 1557, nach dem Tode Claude's de la Sangle, wurde er zum 48. Großmeister des Ordens ernannt. Bald beseelte der Geist des frommen und heldenmüthigen Vorstehers den ganzen Orden. In Zeit von fünf Jahren waren 50 große Schiffe den Türken abgenommen, ungerechnet die große Anzahl der kleineren, die in die Hände der Malteser gefallen waren. Dieß erregte den Zorn des Sultans Soliman auf's Höchste, und er schwur Malta den Untergang. Am 18. Mai 1565 erschien die türkische Flotte auf der Höhe vor Malta. Sie bestand aus 159 Schiffen, mit 30 000 Janitscharen und Spahis bemannt, denen später noch etliche Male Verstärkung zugeführt wurde. Vier Monate lang dauerte nun die Belagerung der Veste unter den größten Gefahren für die Christen, die man allerwärts ohne Hilfe gelassen hatte. Es schien oft, als lasse sich Malta nicht mehr halten gegen den Andrang des wüthenden Feindes. Aber der heldenmüthige Großmeister sprach: „Kann ich in dem Alter von 71 Jahren eines glorreicheren Todes sterben, als wenn ich mit meinen Brüdern im Dienste Gottes und für die Vertheidigung der heiligen Religion unterliege?" Eine solche Gesinnung wußte er allen den Seinen einzuflößen. Ihr konnte selbst der türkische Fanatismus nicht Stand halten. Die Feinde mußten die Belagerung aufheben, nachdem sie einen Verlust von 20 000 Mann vor den Mauern der Veste erlitten hatten. Ganz Europa jauchzte dem Helden zu, der, einzig auf sich angewiesen, das christliche Abendland von der unmittelbaren, äußerst gefahrvollen Nähe seines Erbfeindes befreit und die Länder Unteritaliens von der drohenden Unterjochung gerettet hatte. La Valette starb zu Malta am 21. August 1568. (Vgl.

Vertôt, Hist. des Chevaliers hospitaliers de St. Jean de Jérusalem IV, Par. 1761, 380 ss.; Thuanus, Historiae sui temporis, II, Lond. 1733, 442—484; K. Pfaff, Philippe Villiers de l'Isle-Adam und J. de la Valette, zwei Heldenbilder aus dem 16. Jahrhundert, Schaffhausen 1851.) [Kerker.]

2. Louis de Nogaret d'Epernon, Cardinal, wurde als der dritte Sohn des Herzogs Jean Louis de Nogaret d'Epernon im J. 1593 zu Angoulême geboren. Für den geistlichen Stand bestimmt, erhielt er noch als Knabe eine Menge von Abteien und 1614 das Erzbisthum Toulouse. Paul V. verlieh ihm am 11. Januar 1621 den Purpur. Da aber La Valette die Weihen nicht empfangen wollte, resignirte er 1628 auf das Erzbisthum zu Gunsten seines frühern Lehrers Karl de Montchal und schlug die militärische Laufbahn ein. Er stieg zum General empor und starb am 28. September 1639. (Vgl. [J. Talon,] Mémoire de Louis de Nogaret, Cardinal de la Valette, général des armées du Roi en Allemagne, en Lorraine, en Flandre et en Italie, 2 vols., Paris 1772.) [Streber.]

3. Antoine de, Exjesuit, wurde geboren am 21. October 1707 in der Diöcese Valves und trat am 10. October 1725 zu Toulouse in das Noviciat der Gesellschaft Jesu. Vom Jahre 1731 bis 1741 wirkte La Valette als Lehrer der schönen Wissenschaften im Colleg zu Le Puy und als Professor der Rhetorik im Colleg zu Rodez. Im J. 1741 reiste der unternehmungsvolle Mann in die auswärtigen Missionen Frankreichs, wurde Superior auf der Insel Martinique im Antillenmeer und erlangte als Procurator der dortigen Mission eine traurige Berühmtheit, indem seine Handelsspeculationen den Anlaß zum Sturze seines Ordens in Frankreich boten. La Valette hatte dem französischen Ministerium einen verständigen Plan zum weitern Anbau der Inseln Dominica und Santa Lucia vorgelegt. Das Ministerium fand den Plan gut, hatte aber kein Geld und erlaubte daher La Valette, den Plan auf eigene Kosten auszuführen. Dieß setzte derselbe ohne Vorwissen seines Ordensgenerals auch in's Werk. Ein Handlungshaus in Marseille (Lioncy Frères & Gouffre) schoß das Geld vor, welches in einer bestimmten Zeit durch Colonialwaaren ersetzt werden sollte. Allein La Valette hatte Unglück, denn die mit einem Werthe von mehreren Millionen Franken befrachteten Schiffe, mittels deren Inhalt er die Schuld decken wollte, gingen theils durch Schiffbruch unter, theils wurden sie von den feindlichen Engländern gekapert (1755). Da er seine ausgestellten Wechsel nicht einlösen konnte, mußte er sich für zahlungsunfähig erklären. Das Handelshaus in Marseille klagte nun nicht gegen La Valette oder das Ordenshaus von Martinique, sondern gegen den Orden wegen einer Schuld von circa $2^1/_2$ Millionen Franken. Dieser weigerte sich, zu zahlen, weil La Valette von ihm nicht zum Handel beauftragt, vielmehr deßhalb gerügt, dann ausgestoßen worden war, nachdem bereits ein ähnlicher Ausfall hatte gedeckt werden müssen. Darüber erhob sich nun ein allgemeiner Sturm gegen den Orden; das Handelshaus gewann den Prozeß vor dem Consulate in Marseille. Entrüstet über dieses ungerechte Verfahren, brachten die Jesuiten selbst im Bewußtsein ihrer Unschuld die Sache vor die Kammer des Pariser Parlamentes, obwohl sie dessen Gesinnung sehr gut kannten. La Valette hat später eidlich bezeugt, daß er ohne Wissen und Willen der Oberen des Ordens gehandelt. (S. die von La Valette beschworene Urkunde bei Crétineau-Joly, Hist. de la Comp. de Jésus V, 192.) Das Parlament machte aus dem Civilprozeß einen großen Criminalprozeß gegen den ganzen Orden (17. April 1761). Bereits am 8. Mai 1761 erfolgte durch Parlamentsbeschluß die Verurtheilung des Ordens zur Bezahlung der Wechsel und der Unkosten, sowie zum Schadenersatz. Durch die Gerichtskosten und durch falsche Wechsel, die aber für ächt angenommen wurden, stieg die ursprüngliche Schuld von 2 400 000 auf nahezu 5 000 000 Franken. Sämmtliche Häuser des Ordens in Frankreich wurden dafür haftbar. Das Schlimmste bei diesem Prozesse war die feindselige und gehässige Art, mit welcher das Parlament ihn betrieb; die Flut von Schmähungen, in welchen sich die Anwälte der Gläubiger gegen den Orden als solchen ergingen; die Unzahl von boshaft geschriebenen Flugschriften, welche wie Pilze aus dem Boden hervorzuschießen schienen. Der jansenistische Parlamentspräsident Ercéville rühmt sich sogar, 80 000 Livres zu solchen Broschüren gegen die Jesuiten aus seinem eigenen Vermögen hergegeben zu haben. Nach Ablauf eines Jahres erfolgte bereits in Frankreich (6. August 1762) die vollständige Unterdrückung der Gesellschaft Jesu, und die Güter des Ordens wurden dabei dermaßen verschleudert, daß man nicht einmal die Gläubiger La Valette's befriedigte. (Ueber den Prozeß s. Vie privée de Louis XV, Lond. [Lyon] 1781, IV, 88; Flassan, Hist. de la diplomatie française, Paris 1811, VI, 486—488; Crétineau-Joly, Le pape Clément XIV, Par. 1853, 84—96; Le même, Hist. de la Comp. de Jésus V, Lyon 1846, 184 ss.; Riffel, Die Aufhebung d. Jesuitenordens, 3. Aufl. Mainz 1855, 148—154.) [G. Fell S. J.]

Lavant, Bisthum, s. Kärnthen.

Lavater, Johann Kaspar, protestantischer Prediger, Erbauungsschriftsteller, Apologet, Physiognom und Dichter, eine vielgefeierte und vielgeschmähte Größe der sogen. Sturm- und Drangperiode, war zu Zürich den 15. November 1741 geboren und ward im Schoße seiner Familie tief religiös erzogen. Seine Gymnasialstudien machte er unter dem Einflusse Bodmers und Breitingers an dem Collegium humanitatis seiner Vaterstadt, studirte ebendaselbst von 1759 bis 1762 Theologie und ward in letzterm Jahre ordinirt. Ein kühner Angriff auf den ungerechten und ge-

[illegible] an, mündlich und schriftlich, in der mannigfachsten Form den in Rationalismus, Freidenkerei und Unglauben versunkenen Zeitgenossen Christus zu predigen. Wie er in seiner Grundrichtung der katholischen Kirche sich näherte, so schätzte er auch manche ihrer Heiligen, fühlte sich zu frommen Katholiken, wie Sailer, Overberg, der Fürstin Gallizin, hingezogen und fand hinwieder bei diesen Sympathie. Das haltlose Vorurtheil, daß die Kirche jede Denk- und Gewissensfreiheit danieder-halte, stieß ihn jedoch von derselben zurück, und da ihm eine feste Glaubensnorm wie eine gründliche philosophische Schulung und eine haltbare Dogmatik fehlten, so mischten sich seinem Christusglauben die verschiedensten Irrthümer bei, und seine mystische Beschaulichkeit verlor sich vielfach in weiche Verschwommenheit, schwärmerische Phantastik und abergläubische Wundersucht. Er vermischte Natürliches und Uebernatürliches, Gefühl und Offenbarung, Schwärmerei und Wahrheit; wie er einen hl. Karl Borromäus verehrte, so begeisterte er sich auch für einen Cagliostro und Meßmer. Die von ihm direct oder indirect herausgeforderten Rationalisten versäumten nicht, diese Schwächen wider ihn auszunutzen. Unklar in seinen Begriffen, ungeschult in der Dialektik, überschwänglich in seinen Gefühlen, gab er sich im literarischen Kampfe wieder neue Blößen und verlor so nach und nach das Prestige, das ihm die Kameradschaft mit den Genies der Sturm- und Drangperiode verschafft hatte. Sein Bekehrungsversuch an Moses Mendelssohn erregte den lebhaftesten Unwillen der aufgeklärten Kreise. Verhältnißmäßig milde war es, wenn Herder ihn einen „lieben Gottesschwätzer“ nannte; Lessing nannte ihn geradezu einen „enthusiastischen Narren“, Nicolai klagte ihn des Kryptokatholicismus und Jesuitismus an, und Lichtenberg verspottete ihn mit sprudelndem Witz und Humor. Auch in Zürich ward er von Joh. Jac. Hottinger u. A. lebhaft angegriffen. Göthe war anfänglich von Lavaters treuherziger Gemüthlichkeit ganz bezaubert, besuchte ihn, verkehrte mit ihm auf freundschaftlichem Fuße, sammelte, zeichnete und schrieb für ihn ganz in Lavaters eigenem Stil, ließ sich seine frommen Herzensergüsse geduldig gefallen, deutete sie in seinem Sinne oder setzte ihnen höchstens humoristischen Widerspruch entgegen. Als aber des Predigens kein Ende werden wollte, Lavater deutlich auf seine Bekehrung ausging und der naturalistischen Weltanschauung Herders und Göthe's in seinem „Pilatus“ eine Art von christlichem Menschheitsbild entgegenzusetzen versuchte, da riß die Geduld des Olympiers; er brach den Verkehr mit Lavater ab und verurtheilte seine Richtung in schärfster, abfälligster Weise. Lavater mochte das tief empfinden, ließ sich aber dadurch nicht in seinen Bestrebungen beirren. Der Kreis seines Einflusses verminderte sich natürlich sehr, doch behielten seine Schriften noch immer ein ansehnliches Publikum.

Wie Klopstock, Herder u. A. begrüßte er die große französische Umwälzung zuerst mit jugendlicher Begeisterung und knüpfte an sie überschwängliche Hoffnungen auf ächte Volksfreiheit, bürgerlichen Fortschritt und Beseitigung schreiender Mißstände; als sich die Bewegung aber als schmähliche Pöbel- und Schreckensherrschaft darstellte, wandte er sich entsetzt von ihr ab und bekämpfte entschieden die Herrschergelüste, welche die neue französische Republik auf die Schweiz geltend machte. Keiner seiner einstigen Freunde bewies im Verlauf der allgemeinen Katastrophe so viel wahren Freisinn und Mannesmuth wie er. Sein „Wort eines freien Schweizers an die große Nation" erhob in zündender Sprache Klage wider die Vergewaltigungen der Franzosen. „Frankreich", heißt es darin, „hatte kein Recht, als das Tyrannenrecht des Stärkern, in Helvetien einzudringen, um, wie es sagte, die Aristokratie zu stürzen ... Ihr Franken kamet als Räuber und Tyrannen in die Schweiz; ihr führtet Krieg wider ein Land, das euch nie beleidigte, führtet die Schätze, die euch nicht gehörten, aus den besiegten Städten fort; ihr bestahlet ganz Helvetien, indem ihr dieses thatet — — und ihr befreit es von den Mitteln, sich frei zu erhalten!" Er sandte diese Klageschrift selbst an den Director Rewbell ein und brachte die Directorialregierung in nicht geringe Verlegenheit. Infolge weiterer mündlichen und schriftlichen Proteste wurde er vielfach belästigt und verfolgt und endlich nach Basel deportirt, bald indeß wieder freigegeben. Als er bei der Einnahme von Zürich durch Massena (26. September 1799) sich der Pflege der Verwundeten widmete, schoß ein französischer Soldat, dem er noch eben Erquickung gereicht hatte, auf ihn und verwundete ihn schwer unter der Brust. Da er sich auch jetzt kaum die nöthigste Schonung gönnte, erlag der unermüdlich thätige Mann den Folgen dieser Wunde nach langen schweren Leiden am 2. Januar 1801, als ein treuer Patriot, ein charakterfester, muthiger Mann, ein ächter Volksfreund, religiös wie sittlich hoch über den Schöngeistern stehend, welche sich über seine Eitelkeit, Schwäche und thörichte Schwärmerei lustig machten. (Vgl. die Urtheile des Grafen Fr. Leop. v. Stolberg über ihn bei Janssen, Stolberg I, 397.413; II, 37.)

Werke. 1. Sein berühmtestes Werk ist seine Physiognomik: Physiognomische Fragmente zur Beförderung der Menschenkenntniß und Menschenliebe (4 Quartbände, 1775. 1776. 1777. 1778), von Göthe, Herder und Hamann als ein geniales Werk bewundert, in die meisten Sprachen Europa's übersetzt, voll anregender Beobachtungen für den Psychologen, Pädagogen und Künstler, aber doch ohne genügende wissenschaftliche Durcharbeitung, durch phantastische Einfälle vielfach entwerthet, heute nur mehr eine zeitgeschichtliche Curiosität. — 2. Von seinen religiösen und apologetischen Schriften sind die bedeutendsten: Aussichten in die Ewigkeit (4 Bde., 1768—1778, zum Theil fußend auf Bonnets Palingénésie philosophique, welche Lavater um dieselbe Zeit übersetzte, Zürich 1769 u. 1770); Pontius Pilatus oder die Bibel im Kleinen und der Mensch im Großen (4 Bde., 1782—1785); Betrachtungen über die wichtigsten Stellen der Evangelien (2 Bde., 1783—1790); Nathanael oder die ebenso gewisse als unerweisliche Göttlichkeit des Christenthums für Nathanaele, das ist für Menschen mit geradem, gesundem, ruhigem, truglosem Wahrheitssinn (1786); Evangelisches Handbuch für Christen oder Worte Jesu Christi (1798); Herzenserleichterungen oder Verschiedenes an Verschiedene (1784); Rechenschaft an seine Freunde (1786; Erklärung über sein Verhältniß zu Cagliostro und Meßmer, wie über seinen angeblichen Kryptokatholicismus); Vermischte „unphysiognomische Regeln zur Selbst- und Menschenkenntniß" (1787); Handbibel für Leidende (1788); Antworten auf wichtige und würdige Fragen weiser und guter Menschen (2 Bde., 1790); Handbibliothek für Freunde (4 Jahrgänge, 1790 bis 1794); Freundschaftliche Briefe (1796) u. s. w. Unter zahlreichen anderen Manuscripten hinterließ er eine „Gedankenbibliothek" von 60 Quartbänden, in welcher sich alle erdenklichen Einfälle und Notizen, in Hexametern aufgeschrieben und alphabetisch geordnet, fanden. — 3. Lavaters fast ausschließlich religiöse Dichtungen bewegen sich in den von Gellert, Klopstock und Bodmer angebahnten Geleisen: Psalmen Davids in Reimen (1765); Das allgemeine Gebet des Herrn Benj. Hoadly in Reime gebracht (1768); Die Auferstehung der Gerechten, Cantate (1778); Christliche Lieder, mehrere Sammlungen (1771. 1776. 1780. 1808); Ode an Gott (1771); Ode an Bodmer (1775); Abraham und Isaac, Drama (1776); Jesus Messias oder die Zukunft des Herrn, Paraphrase der Apocalypse in 24 Gesängen (1780); Jesus Messias oder die Evangelien und Apostelgeschichte in Gesängen (1783—1786); Adam, Fragment (1779); Poesien, reimfrei (1781); Vermischte gereimte Gedichte (1785); Lieder für Leidende (1787); Das menschliche Herz, in 6 Gesängen (vers. 1788, gedr. 1798); Joseph von Arimathäa, Epos in 7 Gesängen (1794). Als die beste seiner poetischen Leistungen gelten seine Schweizerlieder (1767), die sich lange in der Gunst des Volkes erhielten. Eine vollständige Ausgabe seiner Werke gibt es nicht; nur einen geringen Theil umfassen die Ausgewählten Schriften, herausgegeben von Joh. Kasp. Orelli (dem bekannten Philologen), Zürich 1841—1844. — Lavaters umfangreichste Lebensbeschreibung verfaßte sein Schwiegersohn Georg Geßner (3 Bde., Winterthur 1802. 1803), kleinere Biographien und Charakteristiken Ferd. Herbst (Ansbach 1832), J. C. Bodemann (Gotha 1856), F. Muncker (Stuttgart 1883), J. C. Mörikofer (in seinem Werk Schweizerische Literatur des 18. Jahrhunderts, Leipz. 1861, 322—400), A. Baumgartner (Göthe, sein Leben und seine Werke, Freiburg 1885, I, 138 ff. 517 ff. — 217 ff.). [A. Baumgartner S. .

waltthätigen Junker Felix Grebel, Landvogt von Grüningen und Neffen des regierenden Bürgermeisters, machte den kaum ordinirten 21jährigen Geistlichen nah und fern berühmt. Eine Reise nach Norddeutschland und längerer Aufenthalt daselbst führten ihn mit Ernesti, Gellert, Chr. Felix Weiße, Zollikofer, Oeser, Gleim, Moses Mendelssohn, Ramler, Sack, Klopstock, Karl Fr. von Moser, dem Abt Jerusalem und anderen hervorragenden Männern zusammen; länger verweilte er bei dem angesehenen Kanzelredner Joh. Joachim Spalding in Barth. Durch die ihm befreundeten Schweizer Sulzer, Zimmermann und Füeßli dehnte sich der Kreis seiner persönlichen Bekannten bald noch weiter aus. Göthe und Herder traten in vertrauliche Beziehung zu ihm, und an den kleinen mitteldeutschen Fürstenhöfen fand er ebenso viel Anklang wie in dem Kreise Klopstocks und seiner Freunde. Nach Zürich zurückgekehrt, heiratete er 1766 Anna Schinz und wurde 1769 als Diaconus, 1775 als Pfarrer an der Waisenhauskirche angestellt. Drei Jahre später wurde er zum Diaconus an der St. Peterskirche und 1786, nachdem er einen sehr ehrenvollen Ruf nach Bremen ausgeschlagen, zum Pfarrer derselben Kirche und zum Mitglied des Consistoriums befördert. In dieser Stellung verharrte er bis zu seinem Tode (1801), als tüchtiger Kanzelredner, eifriger Seelsorger, Freund der Armen und Tröster der Kranken und Leidenden allgemein geschätzt, in seinem engern Wirkungskreise glücklich und zufrieden, als Schriftsteller mit halb Deutschland in Connexion, aber nach kurzem Ruhmesglanze von den meisten seiner berühmten Freund[e] im Stiche gelassen und als falscher Prophet [v]erschmäht und verunglimpft. Derselbe Göthe, [d]er ihn 1774 „eine Seele voll der herzlichsten [L]iebe und Unschuld", 1779 „die Blüte der Mensch[en] das Beste vom Besten" genannt hatte, [v]erhöhnte 1829 den einstigen Freund mit den Worten [b]elog sich und Andere." In Wahrheit [h]at Lavater weder jenes übermäßige Lob, [n]och schroffen Tadel. Als gläubiger Christ [w]ar er von Jugend auf an die Uebung [d]er religiöser Betrachtung gewöhnt, [s]ah in dieser Uebung die innigste Liebe [z]u für die gottmenschliche Person des [H]errn in allen Leiden und Prüfungen, [w]ie ben an Wunder und Gebetserhörung für die Bibel, eine gro[ße] sten, besonders zu allen Arm[en] eine sanfte Duldung und Nachsicht [g]egen ner Ansicht schuldlos Irrenden [u]nd eifer, das Reich Christi, d. h. [d]ie Christi, auszubreiten. Diese Richtung beseelte nicht nur [s]ein sondern auch seine schriftstellerischen [A]rbeiten seinen gesammten Verkehr [m]it würdigkeit und feinere [G]esellschaft überall Zugang; seine [L]iebe jedermann; aufrichtig [w]ar aus seinen Ueberzeugungen [k]ein

nicht an, mündlich und schriftlich, in [d]er Reihe fachsten Form den in Rationalismus [u]nd an den und Unglauben versunkenen Zeit[en], welche zur zu predigen. Wie er in seiner [A]chtung des Jesatholischen Kirche sich näherte, [s]chon 1536 von manche ihrer Heiligen, fühlte [e]r und hielt 1587 tholiken, wie Sailer, Overb[eck], Sapienza theolitzin, hingezogen und fa[nd], den er sich als Sympathie. Das halti[sche] und Vicenza bereits Kirche jede Denk- und [F]reiheit 1539 den Cardinalhalte, stieß ihn jedoch [v]on Piacenza begleiten und da ihm eine feste Gla[ube] Beichtvater Margarethen liche philosophische [T]ochter Karls V., nach Lucca Dogmatik fehlten, [d]ie zur Begrüßung des Kaglauben die vers[ö]hnenden gesegnetem Wirken in Beseine mystische [R]ichtung und Brescia wurde er in weiche Versch[ol]lenheit alt, zugleich mit seinem Ortastik und abe[r] Simon von Paul III. als päpstmischte Nati[o]nal Concil nach Trient geschickt und und Offenb[ar]te ungewöhnlicher Weise die Aufwie er eine[n] sich, so daß der päpstliche Legat geisterte e[r] Ignatius beabsichtigten Abberufung mer. Di[e] wissen glaubte. Er folgte dem Conforder[te], entfaltete nach dessen Vertagung Schwe[ig]en Auftrag bald des Papstes, bald des nen [K]ardini, bald seines Ordensgenerals schw[ei]digsten Städten Italiens und Sirar[en] sehr umfassende Thätigkeit und begleso [w]urde mit großer Auszeichnung das kaiserliche [H]eer von dem Vicekönig von Sicilien, Joh. de [M]endoza, auf dessen ausdrücklichen Wunsch bei der [E]xpedition gegen die Corsaren nach Afrika. Von [h]ier folgte er dem Rufe seines Obern nach Rom, [w]o ihn der Herzogin Leonore von Etrurien nach [P]arma berief, worauf 1551 dem Julius' III. zu dem wiederberufenen Concil nach Trient. Als er durch die [U]nterbrechung des Concils wieder frei geworden war, ernannte ihn Ignatius zum Provinzial für Italien. [B]ei diesem Amte missionirte er drei Jahre lang [i]n den bedeutendsten Städten der Halbinsel, bis er 1555 den Cardinallegaten Morone als Theolege zum Reichstag nach Augsburg begleiten mußte. [A]uf Wunsch des neugewählten Marcellus II. wurde er nebst seinem Ordensbruder Martin Olaus als theologischer Beirath ganz in den päpstlichen Dienst gestellt, und nach Marcellus' frühem Tode entzog er sich nur mit Mühe der ihm von Paul IV. zugedachten Cardinalswürde. Als 1556 der hl. Ignatius starb, übernahm er als Generalvicar die Leitung des Ordens und wurde im Juli 1558 zum General gewählt. In dem schwierigen Conclave, das auf Pauls IV. Tod folgte, wurde er auf Betreiben des Cardinals Otto Truchseß zu Rathe gezogen und selbst für die Tiara in Aussicht genommen, indem bereits über zwölf Stimmen sich auf ihn geeinigt hatten. Pius IV. sandte ihn 1551 als Theologen mit dem Cardinallegaten nach Frankreich zum Religionsgespräch von Poissy, wo er Katharina von Medici freimüthig auf das Bedenkliche solcher Religionsgespräche aufmerksam machte. Längere Zeit blieb er in Frankreich; hie

in Bethanien bei Jerusalem, Erlösers. Wir finden den Herrn in diesem Familienkreise um die ...lestes, im letzten Jahre seiner öffent- ...keit (Luc. 10, 38 ff.), und wahr- ...weilte er dort auch bei dem darauf- ...Besuche der Tempelweihe. Während sich ...ch dem letztern Feste in Peräa aufhielt, ...garus erkrankt, starb und lag bereits den ...n Tag im Grabe, als der Herr, von den ...gestern zu Hilfe gerufen, in Bethanien an- ...gte; der Machtruf des Göttlichen erweckte den ...odten wieder zum Leben (Joh. 11, 1—44). Diese Begebenheit führte eine entscheidende Wen- dung in der Entwicklung des Schicksals Jesu her- bei; denn als die Hierarchen in Jerusalem von dem Geschehenen und von dem Glaubenserfolge bei den Augenzeugen Nachricht erhalten, wurde in einer Sitzung des Synedriums auf Antrag des Hohen- priesters Kaiphas beschlossen, Jesum zu tödten (das. 11, 46 ff.). Als dann Jesus, welcher sich inzwischen in das Städtchen Ephrem an der jüdischen Wüste zurückgezogen hatte, sechs Tage vor Ostern wieder nach Bethanien gekommen war, erwuchs auch für Lazarus eine große Gefahr. Auf die Kunde von der Anwesenheit des Herrn in jenem Flecken strömten nämlich Bewohner von Jerusalem und fremde Fest- besucher in Menge hinaus, um sowohl Jesus als auch den thatsächlichen Zeugen seiner Wundermacht zu sehen, und wurden zu begeistertem Glauben er- weckt. Daher faßten die Synedristen den Beschluß, auch Lazarus aus dem Wege zu räumen (das. 12, 1 ff.). Die Wiederbelebung Lazarus' ist, als hi- storische Thatsache und als Erweckung von dem wirklichen Tode aufgefaßt, einer der offenbarsten und unwidersprechlichen Beweise für die göttliche Macht Christi und so auch für die Göttlichkeit sei- ner Lehre und seines ganzen Werkes. Die große Bedeutung dieser evangelischen Erzählung hat auch Spinoza anerkannt, von welchem Bayle (Diction., Spinoza not. R.) erzählt: On m'a assuré, qu'il disait à ses amis, que s'il eût pu se persuader la résurrection de Lazare, il aurait brisé en pièces tout son système, il aurait embrassé sans répugnance la foi ordinaire des chrétiens. Allein Spinoza brachte es nicht über sich, sein philosophisches System auf einige Augenblicke zu vergessen und ohne alle Voraussetzung ein Urtheil zu fällen, und wenn er sich nun von der objectiven Wahrheit des Wunders nicht überzeugen konnte, so liegt der eigentliche Grund davon gerade darin, daß dasselbe mit seinem Systeme, von welchem aus er es beurtheilte, nicht übereinstimmte. Auf dem nämlichen Standpunkte stehen auch die neue- ren Gegner der Offenbarung, welche theils auf exegetischem, theils auf kritischem Wege die That- sache dieses Wunders zu beseitigen suchen; denn sie gehen wie Spinoza von dem Satze aus, daß wirkliche Todtenerweckungen in das Gebiet des Un- möglichen gehören, oder daß Jesu eine übermen- liche und übernatürliche Kraft nicht inwol

...ehre & ...

...ht ...ieder ...ver- ...chkeiten ...IV. und ...ischen Col- ...ich vorüber- ...erwaltung als Die größte Be- ...ulle, die auf dem ...hier hatte er reiche ...Talent, ungewöhn- ...ende, mit psychologi- ...Darstellungsgabe im ...ulten. Es wurden ihm ...Theil, wie sonst wohl nie- ...inen Concil einem einfachen ...cini, Hist. Conc. Trid. 21, ...uls füllte seine Rede allein die ..., mehrmals wurden Sitzungen ...r durch Krankheit verhindert war, ...Als am 2. März 1563 der erste ...Concils, Cardinal Gonzaga, starb, ...seinen ausdrücklichen Wunsch Laynez ...erbesacramente spenden. — Außer eini- ...genheitsschriften, theils Gutachten bei den ...chen Wirren, theils Zuschriften an Or- ...itglieder, ist zu seinen Lebzeiten kein Werk ...ihm erschienen. Mehrere theils begonnene, ...e der Vollendung nahegebrachte, in umfang- ...em Manuscript hinterlassene theologische Ar- ...beiten entziehen sich wegen unentzifferbarer Schrift ...der Veröffentlichung. Erst in neuerer Zeit hat, ...wie bereits Theiner in beschränktem Maße gethan, P. Grisar S. J. einen großen Theil seiner Reden und Gutachten auf dem Trienter Concil und Mehreres aus seinen übrigen Schriften zugänglich gemacht. (Vgl. Ribadeneira, Vida del P. V. J. Laynez, Colon. 1604, lat. von Schott, ebd. 1604; Sac- chini, Hist. Soc. Jes. P. II, Antw. 1620; Gri- sar, J. Lainis Disputat. Tridentinae, 2 voll., Oeniponte 1886; Theol. Zeitschrift V, 1881, 672 ff., und VI, 1882, 39 ff.) [O. Pfülf S. J.]

Lazarus (Λάζαρος, לְעָזָר, abgekürzt statt אֶלְעָזָר von אֵל und עָזַר, deus auxilium), der Bruder von

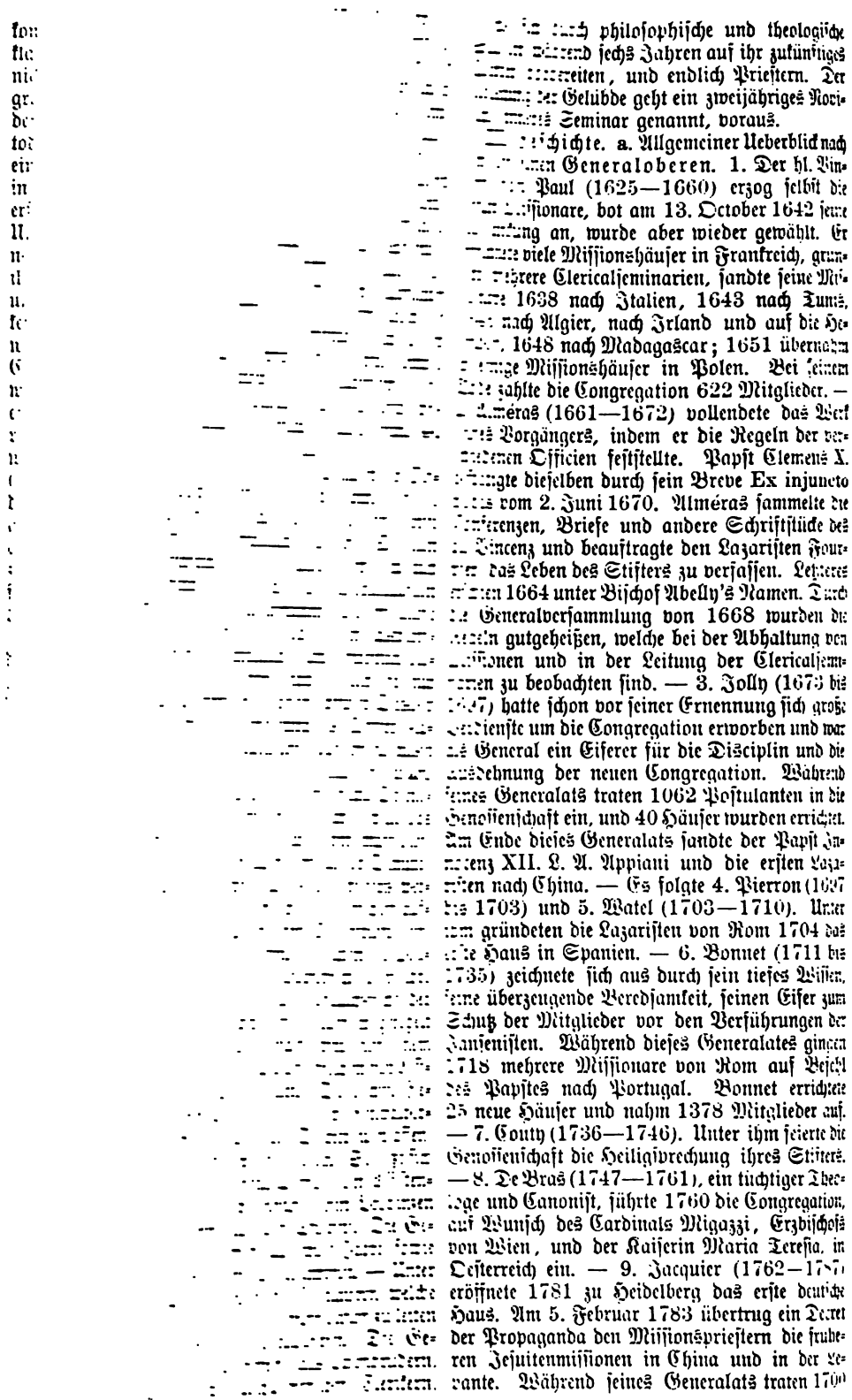
konnte. In Anbetracht dieser Voraussetzung erklärt es sich, wie die rationalistischen Ausleger hier nicht anstehen, den Wortsinn der Erzählung mit größter Willkür zu verdrehen, um statt des Wunders eine glückliche Wiederbelebung eines Scheintodten herauszudeuten, und wie sie selbst sich mit einer Exegese befriedigt sehen, bei welcher sie sich in einen augenfälligen Widerspruch mit dem Berichterstatter setzen. Mit Rücksicht auf das vor aller Untersuchung fertige Urtheil kann es auch an den neueren destructiven Kritikern nicht auffallen, wenn ihnen Bestreitungsgründe genügen, in welchen der unbefangene Forscher zwar Schwierigkeiten anerkennt, ohne sie aber für unüberwindlich zu halten, welche für sich betrachtet gegen den historischen Charakter der Erzählung nichts entscheiden, und welche keineswegs die Berechtigung geben, darin ein mythisches Product oder eine freie schriftstellerische Composition anzunehmen. Der Haupteinwurf gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung ist (abgesehen von der Natur des Erzählten) überall das Stillschweigen der Synoptiker; dieser verliert aber seine Schärfe und Kraft, wenn wir den localen Gesichtskreis der synoptischen Evangelien bis zur Leidensgeschichte im Allgemeinen in's Auge fassen, und wenn wir bei Matthäus insbesondere in Erwägung ziehen, daß er die Geschichte Jesu nicht pragmatisch behandelt. Was die Tradition dem evangelischen Berichte über Lazarus hinzufügt, s. im Art. Maria Magdalena. — Außer dem genannten Lazarus erscheint im Neuen Testament in der Parabel Luc. 16, 19 ff. noch eine andere Person dieses Namens, deren wirkliche Existenz freilich aus der Parabel selbst nicht nachgewiesen werden kann. Das christliche Volk hat aber immer geglaubt, daß der Herr in diesem Gleichniß einen seiner Zeitgenossen als Beispiel aufgestellt habe, und verehrt deßwegen den hl. Lazarus als Helfer beim Aussatz und allen damit verwandten Krankheiten. Im Mittelalter waren die vor den Städten gelegenen Leprosenhäuser unter den Schutz dieses hl. Lazarus gestellt und nahmen nach der Benennung in den romanischen Sprachen allmälig den Namen Lazarete an, der dann auf alle Krankenhäuser übertragen wurde. [A. Maier.]

Lazarus, Titel für mehrere Orden und Congregationen. 1. Der Ritterorden zum hl. Lazarus. Der Ursprung desselben ist ziemlich dunkel. Während de Belloy seine Entstehung in das Jahr 72 n. Chr. verlegt und annimmt, er sei zum Schutze der von Pharisäern und Sadducäern verfolgten Christen gegründet worden, bezeichnen Andere den hl. Basilius als den Stifter. Sicher ist, daß dieser Heilige um 370 in einer Vorstadt von Cäsarea ein großartiges Hospital zur Aufnahme der Aussätzigen erbaute, das später von Kaiser Valens reich ausgestattet wurde. Aehnliche Häuser wurden auch in anderen Städten errichtet. Die Krankenpfleger derselben lebten unter dem Namen „Orden des hl. Lazarus" nach der Regel des hl. Basilius (doch ohne dem sog. Basilianerorden anzugehören) und wurden von Papst Damasus bestätigt. Maimbourg nimmt dagegen in seiner Geschichte der Kreuzzüge an, daß der Orden des hl. Lazarus ursprünglich mit dem Johanniterorden vereinigt gewesen sei. Schon vor den Kreuzzügen sollen neapolitanische Kaufleute, die mit Syrien in Handelsverbindungen standen, beim Khalifen von Cypern die Erlaubniß zum Bau eines Klosters beim heiligen Grabe erwirkt und überdieß zur Aufnahme der Pilger und Kranken, vornehmlich der Aussätzigen, ein Hospital sowie eine Kirche unter dem Schutze des hl. Johannes des Almosengebers errichtet haben. Es sei eine Genossenschaft entstanden, genannt Hospitaliterorden vom hl. Lazarus, die von einem Meister geleitet worden. Während der Kreuzzüge hätten sie sich auch durch Tapferkeit bewährt, und so habe sich der von Paschalis II. bestätigte Ritterorden ausgebildet. Seine Mitglieder seien in Ritter, Priester und dienende Brüder zerfallen. Bei steter Vermehrung der Mitglieder habe der Provençale Gerhard Tyny 1120 ein anderes Hospital unter dem Schutze des hl. Johannes des Täufers gebaut, und so sei der Johanniterorden entstanden, während die alten Ritter den Namen des hl. Lazarus beibehielten (vgl. den Art. Johanniter). Wilhelm von Tyrus dagegen, dem man mehr Glauben beimessen kann, weiß nichts von zwei Hospitälern unter dem Schutze des hl. Johannes; es dürfte demnach Maimbourgs Ansicht zurückzuweisen sein. Mit Sicherheit läßt sich nur angeben, daß die Ordensbrüder vom hl. Lazarus anfänglich sich der Pflege der Aussätzigen widmeten, im 12. Jahrhundert aber auch die Waffen zur Vertheidigung des heiligen Landes ergriffen. Selbst Aussätzige wurden in den Orden aufgenommen, ja es konnte sogar nur ein aussätziger Ritter zum Großmeister gewählt werden. Erst Innocenz IV. hob 1253 diese Bedingung auf. Da der Orden den christlichen Fürsten Palästina's treffliche Dienste leistete, wurde er von ihnen reichlich mit Besitzungen bedacht. Auch Päpste und europäische Fürsten bewiesen sich wohlwollend und freigebig; so besonders Alexander IV., der den Rittern erlaubte, so wie bisher nach der Regel des hl. Augustin zu leben. Aus dieser Bemerkung der Bulle erhellt, daß sie nicht die Regel des hl. Basilius hatten, wie oft angegeben wird. Alexander IV. stellte sie unter den Schutz des apostolischen Stuhles und bestätigte die Schenkungen des Kaisers Friedrich II. in Sicilien und Calabrien. Vor Allem erfreuten sie sich der Gunst der französischen Könige von Philipp August bis zu Heinrich III. Im J. 1253 wurde der Sitz des Großmeisters nach Boigny bei Orleans verlegt. Da aber die Aussätzigen im Abendlande seltener wurden und die Ritter ihren Eifer verloren hatten, hob Innocenz VIII. im J. 1490 den Orden auf und vereinigte ihn sammt seinen Gütern mit den Johannitern. Doch wurde in Frankreich die Veröffentlichung dieser Bulle verhindert, und so konnte der Großmeister daselbst seine Rechte behaupten. Für Italien stellte Leo X. den Orden wieder her

und bestimmte, unter ausdrücklicher Verwerfung des in Frankreich widerrechtlich fortbestehenden Zweiges, die Stadt Copone als Residenz des Großmeisters; Pius IV. setzte ihn in alle seine früheren Rechte wieder ein und verlieh ihm neue Privilegien; diese wurden später von Pius V. (1567) wieder eingeschränkt. Gregor XIII. endlich vereinigte 1572 den Orden des hl. Lazarus mit dem des hl. Mauritius, dessen Mitglieder nach der Regel des hl. Benedict lebten. Wieder protestirte der Großmeister in Frankreich, und der Orden behauptete sich dort in seinen Gütern, bis Heinrich IV. (1604) ihm zum Großmeister Philibert von Nerestang gab, der zugleich erster Großmeister des vom Könige angeblich aus Verehrung zur Mutter Gottes errichteten Ordens Unserer Lieben Frau vom Berge Carmel war. Der Großmeister vereinigte nun beide Orden unter dem Namen des Ordens vom hl. Lazarus und Unserer Lieben Frau vom Berge Carmel. Seit dieser Vereinigung wurde den Rittern, welche früher die drei feierlichen Ordensgelübde abgelegt hatten, gestattet, sich zu verheiraten, und sie machten von jetzt an das Gelübde des Gehorsams und der ehelichen Keuschheit. Ludwig XIV. erkannte 1664 diese neue Verfassung an, und Cardinal de Vendôme erließ als päpstlicher Legat eine Bulle betreffs der besagten Vereinigung. Im J. 1672 erwirkte der damalige Großmeister ein königliches Edict, welches ihm die Güter aller für aufgehoben oder ausgestorben gehaltenen Ritterorden zusprach. Als derselbe Großmeister seine Stelle niederlegte, ersuchte der Orden 1673 den König, die Großmeisterwürde mit der Krone zu vereinigen und den Marquis von Louvois als Generalvicar zur Verwaltung der Geschäfte anzunehmen. Letzteres genehmigte Ludwig, ersteres schlug er ab; beidem aber setzte sich Clemens X. beharrlich entgegen. Nichtsdestoweniger führte de Louvois die Verwaltung. Durch neue Edicte von 1674 und 1675 wurden zahlreiche Hospitäler und ähnliche fromme Stiftungen mit dem Orden vereinigt, so daß dieser fünf vom König errichtete Priorate (Normandie, Bretagne, Burgund, Flandern, Languedoc) mit 145 Commenden umfaßte. Nach dem Tode de Louvois' (1691) protestirten die für aufgehoben und erloschen erklärten Orden, und nach einer Prüfung durch eine Commission trennte der König von dem Orden des hl. Lazarus und Unserer Lieben Frau vom Berge Carmel alle Güter, welche ihm durch das Edict von 1672 zugesprochen worden waren. Die Revolution vernichtete 1789 den Orden. Die Tracht der Ritter war ein weißer Mantel mit einem achteckigen Kreuze, das zum Unterschiede von dem weißen der Johanniter grün war. In Savoyen trugen sie die Tracht der Mauritianer; nur war der Rand des Mantels mit grünen Bändern bebordet zur Erinnerung an das grüne Kreuz des ehemaligen Lazarusordens. (Vgl. Helyot, Histoire des ordres monastiques I, chap. 32 et 54; Moroni, Diz. XXXVII, 250 sq.)

2. Die armenischen Lazaristen in Venedig sind die Mitglieder der von Mechitar gegründeten Congregatio monastica Antonianorum Benedictinorum Armenorum. Der Name Lazarist wurde ihnen beigelegt, als die Republik Venedig 1717 die Insel S. Lazzaro dem Orden zur Errichtung eines Klosters übergab (s. d. Art. Mechitaristen).

3. Lazaristen, eine vom hl. Vincenz von Paul (s. d. Art.) gestiftete Congregation von Weltpriestern für Missionen (congregatio missionis), führen ihren Namen von dem alten Leprosenhause St. Lazare zu Paris, wo sie ihr Mutterhaus errichteten. I. Entstehung. Der Heilige begleitete die Familie de Gondy als Hausgeistlicher nach Folleville in der Picardie. Eines Tages wurde er zu einem schwerkranken Landmanne gerufen, welcher es nicht gewagt hatte, alle Sünden zu beichten, und nun bei dem Heiligen eine Generalbeichte ablegte. Hocherfreut über den Seelenfrieden, welchen er gefunden, verkündete der Kranke laut das Glück, welches ihm die Aufrichtigkeit in der Beichte gebracht. Als die Gräfin de Gondy hiervon Kenntniß erhielt, bat sie Vincenz, die Gläubigen über die heilige Beichte in der dortigen Pfarrkirche zu unterrichten. Der fromme Priester predigte am 25. Januar 1617 mit solchem Erfolge über diesen Gegenstand, daß die Gräfin sich entschloß, ähnliche Unterweisungen in der ganzen Grafschaft halten zu lassen. Da nun keine religiöse Genossenschaft sich bereit erklärte, einer dießbezüglichen Verpflichtung sich zu unterziehen, versammelte Vincenz eifrige Priester um sich, und diese zogen nun aus, um vorzugsweise bei dem armen Landvolke Missionen zu halten. Die kleine Genossenschaft wohnte Anfangs im Collegium der guten Kinder zu Paris, aber die Zahl der Priester, welche sich anschlossen, nahm dermaßen zu, und ihr Wirken war so segensreich, daß der Prior Lebon von St. Lazare einen heiligen Drang in sich fühlte, den armen Missionspriestern sein Priorat St. Lazare anzubieten. Vincenz nahm am 7. Januar 1632 von dem großen Hause Besitz; Alexander VII. bestätigte durch Breve vom 18. August 1655 die Schenkung. Unterdessen hatten der Erzbischof von Paris, Franz de Gondy, am 24. April 1626 und Papst Urban VIII. durch die Bulle Salvatoris nostri vom 12. Januar 1632 die neugegründete Genossenschaft anerkannt. Vincenz wurde beauftragt, Regeln für die Congregation zu verfassen. Es sollte jedoch 33 Jahre währen, ehe der vorsichtige Stifter dieselbe endgültig feststellte; er wollte alle Gebräuche dem Prüfstein der Zeit und der Erfahrung unterwerfen, bevor er sie als Regel niederschrieb. Am 17. Mai 1658 überreichte endlich der ehrwürdige Greis die Regel seinen Söhnen, und bis zu seinem Tode rechnete er es sich zur Pflicht, dieselben zu erklären. Diese Erklärungen, welche von den Missionspriestern als theures Erbtheil aufbewahrt werden, sind ein Meisterwerk einfacher, aber vom Geiste Gt durchwehter Beredsamkeit. Nach der Bestimm



philosophische und theologische
während sechs Jahren auf ihr zukünftiges
bereiten, und endlich Priestern. Der
Gelübde geht ein zweijähriges Novi-
Seminar genannt, voraus.

Geschichte. a. Allgemeiner Ueberblick nach
den Generaloberen. 1. Der hl. Vin-
Paul (1625—1660) erzog selbst die
Missionare, bot am 13. October 1642 seine
Leitung an, wurde aber wieder gewählt. Er
viele Missionshäuser in Frankreich, grün-
mehrere Clericalseminarien, sandte seine Mi-
1638 nach Italien, 1643 nach Tunis,
nach Algier, nach Irland und auf die He-
1648 nach Madagascar; 1651 übernahm
einige Missionshäuser in Polen. Bei seinem
zählte die Congregation 622 Mitglieder. —
Almeras (1661—1672) vollendete das Werk
seines Vorgängers, indem er die Regeln der verschiedenen Officien feststellte. Papst Clemens X.
bestätigte dieselben durch sein Breve Ex injuncto
vom 2. Juni 1670. Almeras sammelte die
Conferenzen, Briefe und andere Schriftstücke des
Vincenz und beauftragte den Lazaristen Four-
das Leben des Stifters zu verfassen. Letzteres
erschien 1664 unter Bischof Abelly's Namen. Durch
die Generalversammlung von 1668 wurden die
Regeln gutgeheißen, welche bei der Abhaltung von
Conferenzen und in der Leitung der Clericalsemi-
narien zu beobachten sind. — 3. Jolly (1673 bis
1697) hatte schon vor seiner Ernennung sich große
Verdienste um die Congregation erworben und war
als General ein Eiferer für die Disciplin und die
Ausdehnung der neuen Congregation. Während
seines Generalats traten 1062 Postulanten in die
Genossenschaft ein, und 40 Häuser wurden errichtet.
Am Ende dieses Generalats sandte der Papst In-
nocenz XII. L. A. Appiani und die ersten Laza-
risten nach China. — Es folgte 4. Pierron (1697
bis 1703) und 5. Watel (1703—1710). Unter
ihm gründeten die Lazaristen von Rom 1704 das
erste Haus in Spanien. — 6. Bonnet (1711 bis
1735) zeichnete sich aus durch sein tiefes Wissen,
seine überzeugende Beredsamkeit, seinen Eifer zum
Schutz der Mitglieder vor den Verführungen der
Jansenisten. Während dieses Generalates gingen
1718 mehrere Missionare von Rom auf Befehl
des Papstes nach Portugal. Bonnet errichtete
25 neue Häuser und nahm 1378 Mitglieder auf.
— 7. Couty (1736—1746). Unter ihm feierte die
Genossenschaft die Heiligsprechung ihres Stifters.
— 8. De Bras (1747—1761), ein tüchtiger Theo-
loge und Canonist, führte 1760 die Congregation,
auf Wunsch des Cardinals Migazzi, Erzbischofs
von Wien, und der Kaiserin Maria Teresia, in
Oesterreich ein. — 9. Jacquier (1762—1787)
eröffnete 1781 zu Heidelberg das erste deutsche
Haus. Am 5. Februar 1783 übertrug ein Decret
der Propaganda den Missionspriestern die frühe-
ren Jesuitenmissionen in China und in der Le-
vante. Während seines Generalats traten 1790

neue Mitglieder in die Genossenschaft ein. — 10. Cayla (1788—1800), ein Muster von Frömmigkeit, Bescheidenheit und mannhafter Festigkeit, hatte die Congregation durch die Wirren der französischen Revolution zu führen. Berühmt sind die Reden, welche er als Deputirter in der Nationalversammlung gegen die Civilconstitution des Clerus hielt; bewunderungswürdig ist seine öffentliche Erklärung am Tage der Abstimmung. Bald mußte er nach Deutschland fliehen und übernahm, nachdem in der Zwischenzeit Fenaja als Vicar die Congregation geleitet hatte, sein Amt erst wieder am 9. December 1793. Da nach seinem zu Rom am 12. Februar 1800 erfolgten Tode keine Generalversammlung für die Neuwahl eines Superiors gehalten werden konnte, so ernannten die Päpste bis zum Jahre 1827 Generalvicare, und zwar einen französischen, welcher in Paris, und einen italienischen, welcher in Rom residirte. Solche waren in Paris Brunet (1800—1806), Placiard (1806—1807), Hanon (1807—1816), Verbert (1816—1819), Bonjard (1819—1827). In Rom regierten Sicardi (1804—1819), Baccari (1819—1827). Endlich ernannte Leo XII. einen neuen General in der Person 11. de Wailly's (1827—1828). — 12. Salhorgne (1829—1836) wurde gemäß den Regeln wieder von der Generalversammlung gewählt. Er hatte den Trost, am 24. April 1830 die Reliquien des hl. Vincenz feierlich in das neue Mutterhaus der Congregation übertragen zu können. Viele Missionspriester reisten nach China und in die Levante. Manche Häuser, welche die Revolution geschlossen, wurden wieder eröffnet. — Nach seiner Resignation folgte 13. Nozo (1835—1842). Als die liberale Regierung von Spanien 1835 die religiösen Orden aufhob, wurden auch die Häuser der Congregation daselbst geschlossen. Im J. 1838 vereinigte sich eine von dem irländischen Priester Philipp Dowley gegründete Genossenschaft mit der Congregation. Diese dehnte sich immer mehr aus. In China starb Johannes Gabriel Perboyre 1840 als Martyrer; 1837 kamen die ersten Missionare nach Persien, bald darauf auch nach Abessinien. — 14. Etienne (1843—1874) war nach dem hl. Vincenz einer der thatkräftigsten Generale und wird von den Missionaren als zweiter Stifter verehrt. Die Regeln für die Abhaltung von Missionen, für die Leitung der Clericalseminarien und der Erziehungsanstalten paßte er den Bedürfnissen der Neuzeit an. Er führte in allen Häusern die römische Liturgie ein, erwirkte die Anerkennung des rothen Scapuliers, verbreitete die Andacht zum bittern Leiden und übernahm die Leitung der Erzbruderschaft von der allerheiligsten Dreifaltigkeit zum Troste der armen Seelen. Unter ihm vermehrte sich die Zahl der „Töchter der christlichen Liebe" außerordentlich; am Ende seines Generalats zählte diese Genossenschaft ungefähr 25 000 Schwestern. Er gab den Missionspriestern, welche nach den Constitutionen die geistlichen Führer dieser Schwestern sind, weise Regeln für ihre Leitung. Etienne konnte die Missionspriester, deren Zahl außergewöhnlich zugenommen, in die entferntesten Regionen senden. In Frankreich eröffnete er 55 Häuser. Im J. 1844 begannen die Missionare ihre Thätigkeit in Mexico; 1847 stellten sich die brasilianischen Lazaristen, welche eine Zeitlang ohne Verbindung mit dem Reste der Congregation geblieben, wiederum unter die Obedienz des Generals. Spanien öffnete 1851 von Neuem den Kindern des hl. Vincenz die Thore, um sie 1868 wieder zu verjagen und sie 1873 zurückzurufen. Im J. 1851 kamen die ersten Lazaristen nach Köln und 1852 nach Graz; 1857 kehrten die ausgewiesenen Söhne des hl. Vincenz nach Portugal zurück. Seit 1858 sandte Etienne seine Missionare in die verschiedenen Republiken von Süd- und Centralamerika, 1858 nach Peru, 1859 nach Argentinien, 1865 nach Columbia, 1866 nach Guatemala, 1870 nach Ecuador, 1872 nach Chile. Ebenfalls schickte man 1862 von Spanien Missionare auf die Philippinen. Während dieses Generalats wurden die Lazaristen 1864 in Russisch-Polen aus ihren Häusern vertrieben und ihre Güter eingezogen, in Italien nur ihrer Güter beraubt, aus Deutschland dagegen 1873 zeitweilig verwiesen. — 15. Boré (1874—1878), ein durch seine zahlreichen literarischen Werke und seine umfassende Kenntniß der orientalischen Sprachen gefeierter Gelehrter, welcher von der französischen Regierung nach Constantinopel und Persien gesandt und mit Ehren überhäuft worden war, trat in Sehnsucht nach einem verborgenen Leben 1849 in die Congregation, versah seit 1850 die Stelle eines apostolischen Präfecten in Constantinopel und wurde 1874 zum General erwählt. — Unter seinem Nachfolger 16. Fiat (seit 1878) gründeten die irländischen Lazaristen 1885 ihre ersten Niederlassungen in Australien.

b. Entstehung und Entwicklung der Congregation in den verschiedenen Ländern. 1. Frankreich war der erste Schauplatz für den apostolischen Eifer der Missionare. Unzählig sind die Missionen, welche von ihnen bis zur großen Revolution in der Umgegend von Paris und in den Provinzen, am Hofe und in der Armee gehalten wurden. Die Genossenschaft zählte zur Zeit der Revolution 40 Häuser, welche nicht nur der Sammelplatz der Missionare waren, sondern auch den Laien, den Ordinanden und Priestern Gelegenheit boten, die heiligen Exercitien zu halten und wöchentlich einmal in Conferenzen sich zu erbauen und zu belehren. Von Marseille aus leiteten die Söhne des hl. Vincenz die Seelsorge auf den verschiedenen Galeeren bis zu deren Abschaffung 1730. Der jeweilige General der Genossenschaft war gemäß Verordnung Ludwigs XIV. (1644) Generalalmosenier aller Galeeren des Königreichs Frankreich. Mehrere Missionare machten sich verdient durch die Veröffentlich[ung] einiger Werke, obschon dieß nicht der Zweck der [Mis]sion ist. Als Theologen finden wir Collet (s. d.)

Brunet (1731—1806), François (1751, geſt. auf dem Schaffot 1792; beſonders bekannt wegen ſeiner heldenmüthigen Sprache gegen die Principien der Revolution), Viguier (1745—1821). Als Mathematiker und Phyſiker werden Bertholon (geſt. 1799) und de la Grive (geſt. 1717) genannt. — In der Nacht vom 12. auf den 13. Juli 1789 wurde das Mutterhaus St. Lazare geplündert, 1792 wurde es verſtaatlicht. Der Generalſuperior entging nur durch die Flucht der Niedermetzelung. Die Lazariſten von St. Firmin in Paris wurden hingerichtet; von ihren Mitbrüdern in den verſchiedenen Provinzen ſtarben über 50 desſelben glorreichen Todes. Ein Decret, welches Napoleon auf Verwendung Pius' VII. am 27. Mai 1804 erließ, ſtellte die Congregation der Miſſion in Frankreich wieder her, aber nur für die auswärtigen Miſſionen. Erſt Ludwig XVIII. erkannte von Neuem die Congregation definitiv an. Er gewährte der neuerſtandenen Genoſſenſchaft an Stelle des in ein Gefängniß umgewandelten St. Lazare ein neues Mutterhaus. Augenblicklich liegen 700 Lazariſten in 56 Häuſern den verſchiedenſten Werken ihres Inſtitutes in Frankreich ob.

2. Italien. Im J. 1634 ſchickte Vincenz die erſten Miſſionare nach Rom, und 1641 ermächtigte Urban VIII. die Genoſſenſchaft, daſelbſt ein Haus zu gründen. Die hochherzigen Gaben der Herzogin von Aiguillon, Nichte des Cardinals Richelieu, ermöglichten es, das große Miſſionshaus auf dem Monte Citorio zu erbauen. Ein zweites Haus in Rom wurde 1697 gegründet. Miſſionen, Exercitien, geiſtliche Conferenzen ſind die Hauptbeſchäftigungen dieſer Miſſionare. In Monte Citorio halten alle, welche in Rom ſich auf die heiligen Weihen vorbereiten, ihre geiſtlichen Uebungen, wie es auch noch heute durch die Bulle Apostolicae Sedis beſtimmt iſt. Neben Rom entſtanden Häuſer in Perugia (1680), Macerata (1686), Ferrara (1694), Fermo (1704) u. ſ. f. Der Cardinal Durazzo errichtete 1647 das Miſſionshaus von Genua. Von da aus gingen die Miſſionare 1678 nach Corſica. Im J. 1798 wurde dieſe Miſſion durch die Revolution unterdrückt. In Piacenza gründete 1733 der Cardinal Alberoni das berühmte Collegium, welches ſeinen Namen trägt; ein päpſtliches Breve vom 4. October 1793 übergab die Leitung desſelben den italieniſchen Lazariſten. Gleich im Anfange entſtanden auch Häuſer in Turin (1663), Foſſano, Mondovi u. ſ. f. Im Königreich Neapel ließen ſich die Miſſionare 1668 zu Neapel nieder, 1680 zu Modena, 1706 zu Florenz u. ſ. f. Im J. 1798 gingen faſt alle Häuſer infolge der Revolution ein, um bald wieder zu erſtehen. Augenblicklich zählt die Congregation 28 Niederlaſſungen in dieſem Lande. Die italieniſchen Lazariſten entſandten Mitglieder in die verſchiedenſten Miſſionen; ſo gingen 1697 einige nach China; 1703 gründeten ſie das erſte Haus in Spanien, 1713 in Portugal, 1816 in den Vereinigten Staaten, 1839 in Abeſſinien. — Mehrere Lazariſten Italiens veröffentlichten theologiſche, philoſophiſche und ascetiſche Schriften: ſo Soardi (geſt. 1752), Graſſi (geſt. 1773), Letizia (geſt. 1859), Bruni (geſt. 1863 als Biſchof von Biſceglia), Martinengo (geſt. 1876), Buroni (geſt. 1886). Als Liturgiſten haben ſich vor Allem Baldeschi (geſt. 1849) und Marcheſi (geſt. 1872) hervorgethan. Zur Zeit geben die Lazariſten von Piacenza den Divus Thomas und die von Monte Citorio die Ephemerides liturgicae heraus.

3. Polen. Auf Bitten der Königin Maria Louiſe von Gonzaga kamen 1651 Miſſionare nach Polen. Jedoch Peſt, Krieg und Anfeindungen von einer Seite, von welcher man es am wenigſten erwartet hätte, erlaubten ihnen nicht, ſich in der erſten Zeit außer in Warſchau niederzulaſſen. Von 1677 an vertraute man der Congregation verſchiedene Seminarien des Königreichs Polen an: 1677 Kulm, 1682 Krakau, 1687 Wilna, 1689 Lowicz, 1717 Plock und Lublin, 1718 Gneſen, 1719 Wladislaw, 1743 Krasnoſtaw, 1756 Kraslaw, Poſen und Kcyow. Ferner gründeten die Miſſionare während ihres Aufenthaltes in dieſem Königreiche 20 Miſſionshäuſer, unter anderen zu Danzig (1713). Bei der erſten Theilung Polens 1772 kamen 2 Häuſer unter ruſſiſche, 3 unter preußiſche und 6 unter öſterreichiſche Herrſchaft. Obſchon ſie unter den neuen Verhältniſſen Manches zu dulden hatten, konnten die Miſſionare doch den Werken ihres Inſtitutes obliegen, gründeten 1788 die Miſſion von Aſtrachan und wurden eine Stütze der Armenier. Die zweite und dritte Theilung Polens (1793—1795) gab dieſer Provinz den Todesſtoß. Die Kaiſerin von Rußland verbot 1796 den Verkehr mit dem Generalſuperior. Der König von Preußen zog die Güter der Miſſionare ein, und 1836 endlich wurde die Congregation im preußiſchen Theile aufgehoben. Unter Joſeph II. von Oeſterreich wurde 1781 die Abhängigkeit von einem auswärtigen Superior und die Abhaltung von Miſſionen verboten. Mehrere Häuſer gingen ſo der Genoſſenſchaft verloren. Nachdem die Revolution von 1832 den Miſſionaren nur materiellen Schaden verurſacht hatte, hob die ruſſiſche Regierung zuerſt 1833 mehrere Häuſer, endlich 1864 alle auf; mehrere Lazariſten wurden nach Sibirien verbannt, andere Monate lang in's Gefängniß geworfen. Augenblicklich hat die Congregation nur drei Häuſer in Oeſterreichiſch-Polen. Als Schriftſteller führen die Annalen dieſer Provinz beſonders an: Maſzterowski (geſt. 1767), Rzymski (geſt. 1803), Jacubowski (geſt. 1816), Wolinski (geſt. 1850), Bojanowski (geſt. 1854), Putyatycki (geſt. 1862).

4. Großbritannien. Auf Wunſch Innocenz' X. ſandte der hl. Vincenz 1646 mehrere Miſſionare nach Irland. Die Verfolgung Cromwells erlaubte denſelben jedoch nicht lange, zu wirken. Vincenz rief einige nach Frankreich zurück, andere Miſſionare blieben in Limerick bis zur Einnahme dieſer Stadt durch Ireſon, wo ſie mit genauer Noth entkamen. Der Laienbruder Lye wurde von den

Häretikern grausam ermordet. Seit 1651 wirkten die Missionare mit Erfolg auf den Hebriden, bis die Verfolgung sie 1657 verjagte. Zur selben Zeit arbeiteten auch mehrere Missionare in Schottland; einige hatten das Glück, für ihren Glauben Zeugniß abzulegen. Im J. 1833 bildeten mehrere junge Priester der Diöcese Dublin eine religiöse Genossenschaft und stellten sich unter die Leitung Dowley's; dieser schloß sich 1839 mit denselben der Congregation der Mission an. Außer den beiden Häusern Castleknock und Phibsborough, welche diese Priester schon hatten, gründeten sie 1847 in Cork, 1853 in Sheffield, 1859 in Lanark, 1889 in Mill-Hill (London) Häuser. Sie übernahmen die Erziehungsanstalten in Armagh (1861) und Drumcondra, das Studienhaus von Blackrock (1873) und das irländische Seminar von Paris (1858). Einige Missionare dieses Landes gingen 1885 nach Australien und eröffneten ein Missionshaus in Balmain; 1888 übernahmen sie das Priesterseminar von Bathurst und zwei andere Häuser.

5. Spanien. Die italienischen Lazaristen von Monte Citorio gründeten 1704 das erste Haus zu Barcelona. Ein königliches Decret von 1706 erkannte die Congregation für Spanien an. Am Ende des Jahrhunderts (1793) fanden viele aus Frankreich geflüchteten Missionare daselbst ein Heim. Unter ihnen that sich besonders Ferrer (gest. 1789) als Missionar und Schriftsteller hervor. Durch ein Breve vom 6. October 1810 gewährte Pius VII. den spanischen Lazaristen einen eigenen Generalvicar für die Zeit des Krieges. Neue Häuser wurden gegründet, bis 1835 die liberale Regierung alle religiösen Genossenschaften aufhob. Die spanischen Lazaristen fanden ein Asyl in Frankreich; einige gingen 1844 nach Mexico, um dort die Genossenschaft einzuführen. Durch königliches Decret vom 23. Juli 1852 wurde die Congregation in Spanien wieder hergestellt. Seit 1862 wirkten Lazaristen auf den Philippinen und übernahmen die Seminarien von Manila, Nueva-Caceres, Cebu und Jaro. Die Revolution von 1868 zerstörte noch einmal das Werk der Missionare, aber 1873 kehrten sie wieder nach Spanien zurück und ernteten nun die Früchte ihrer doppelten Verfolgung. Augenblicklich zählt diese Provinz 16 Missionshäuser und Seminarien.

6. Portugal. Als König Johannes V. 1714 ein Missionshaus in Lissabon errichtete, untersagte er jede Verbindung mit dem Generalsuperior. Der portugiesische Lazarist da Costa, welcher in Rom eingetreten war, nahm leider diese Bedingung an. Sein Nachfolger, der Spanier Joffreu, widersetzte sich dem Ansinnen des Königs, und dieser gewährte 1738 bei Gelegenheit der Heiligsprechungsfeier des hl. Vincenz die ersehnte Freiheit. Nun vermehrte sich die Zahl der Missionare und ihrer Missionshäuser. Sie gingen 1744 nach Miranda, eröffneten 1749 ein Seminar zu Lissabon, gründeten 1750 das Haus da Cruz bei Guimarães, kamen 1758 nach Madera, 1780 nach Evora und Goa und gründeten zwei Collegien in Portugiesisch-Indien. Im J. 1784 übernahmen sie die Missionen in China und kamen 1810 nach Brasilien. Zwar wurde 1834 die Congregation in Portugal aufgehoben, doch erlaubte 1857 die Regierung die Rückkehr der Missionare, und seit dieser Zeit hat die Congregation vier Häuser in diesem Lande gegründet. In dieser Provinz machten sich besonders bemerkbar durch ihre Schriften: Macedo (gest. 1791), Gonçalvez (gest. 1841), Leite (gest. 1853), Coelho da Silva Geraz (gest. 1877).

7. Deutschland. In der Pfalz übergab der Kurfürst Karl Theodor 1781 den Lazaristen die verschiedenen Anstalten, welche die Gesellschaft Jesu vor ihrer Aufhebung geleitet hatte. Sie standen den Lehranstalten von Heidelberg und Mannheim vor, bis die Revolutionskriege diese zerstörten. In Preußen begaben sich 1850 fünf Priester der Erzdiöcese Köln in das Mutterhaus der Congregation, um die Regeln und Gebräuche derselben zu prüfen und wenn möglich eine ähnliche Genossenschaft von Missionaren in der Diöcese Köln zu gründen. Mit Erlaubniß des Cardinals von Geissel traten sie aber in die Familie des hl. Vincenz ein und eröffneten 1851 ein Missionshaus in Köln. Bis zum Jahre 1873 übernahmen sie noch sieben andere Häuser: die Convicte von Neuß (1851), Münstereifel (1856), Hildesheim (1863), Heiligenstadt (1868), Bedburg (1869) und die Missionshäuser von Malmedy (1863) und Springborn (1870) in Ermland. Die 80 Mitglieder dieser Provinz widmeten sich mit Eifer den Hauptbeschäftigungen ihres Instituts und hatten mit Erfolg über 300 Missionen abgehalten, als sie 1873 das Vaterland verlassen mußten. Sie gingen größtentheils in die auswärtigen Missionen. Im J. 1878 gründete der Visitator der Provinz, Marcus, das Collegium Marianum zu Theux in Belgien.

8. In Oesterreich hatte Cardinal Migazzi das Clericalseminar von Wien den Lazaristen anvertraut; 1762 erhielten sie die Seminarien von Waitzen (Ungarn) und Tyrnau; doch zogen sie sich 1773 zurück, da sie sich nicht unter die Verordnungen Josephs II. beugen konnten. Erst 1852 fand die Congregation wieder Aufnahme und errichtete ein Missionshaus in Graz, dann die Häuser in Cilli (1853), Neudorf (1854), Wien (1856), Währing (1878), Laibach (1879), Salzburg (1882) und Schwarzach (1887).

9. Algier. Der hl. Vincenz, welcher das harte Loos der christlichen Sklaven in der Berberei aus eigener Erfahrung kannte, flößte seinen Missionspriestern eine besondere Vorliebe für die Wirksamkeit unter denselben ein. Bei ihrer Niederlassung in der Berberei hatten die Lazaristen den doppelten Zweck, die Loskaufung der christlichen Sklaven zu vermitteln und die Seelsorge unter denselben auszuüben. Zu den ersten Lazaristen, die Guéri- Tunis (1645) eingeführt, gesellte sich 1647 hann Levacher. Im J. 1666 ging Tunis an

italienischen Kapuziner über. Im J. 1646 sandte Vincenz seine Missionare nach Algier. Der Obere war apostolischer Vicar, und einer seiner Mitbrüder gewöhnlich französischer Consul. Sie unternahmen Excursionen in's Innere des Landes, um den armen Sklaven zu helfen; sie hielten Missionen in den Galeeren und pflegten die Pestkranken mit solcher Selbstlosigkeit, daß die meisten von ihnen ein Opfer ihrer Nächstenliebe wurden. Das 17. Jahrhundert war auch Zeuge des Martertodes mehrerer Lazaristen in Algier. So wurde Johannes Levacher, welcher 1668 von Tunis nach Algier als apostolischer Vicar gekommen, auf seine standhafte Weigerung, den Glauben abzuschwören, am 29. Juli 1683 vor die Mündung einer Kanone gebunden und in's Meer geschleudert. Ein gleiches Loos traf 1688 Michael Montmasson, sowie den Laienbruder Franz Francillon, welcher 40 Jahre im Dienste der Sklaven zugebracht hatte. Mit demselben Eifer fuhren die Missionare fort, bis die Bewohner von Algier 1798 Napoleon den Krieg erklärten und die Lazaristen zwangen, das Land zu verlassen. Erst 1805 gelang es Jouffouy, zurückzukehren. Im Ganzen hatte die Congregation 24 apostolische Vicare in Algier, von denen 5 (Noel, Le Sage, Dieppe, Hughier, Faroux) den Martertod der Liebe durch die Pest fanden und zwei für den Glauben hingerichtet wurden. Nach der Eroberung Algiers durch die Franzosen machte sich der Lazarist Girard verdient durch die Gründung der Priesterseminarien. Augenblicklich leiten die Missionspriester drei Priesterseminarien und widmen sich den Missionen.

10. Madagascar. Nachdem sich die Franzosen im 17. Jahrhundert auf Madagascar niedergelassen, übertrug die Propaganda den Lazaristen diese Mission. Vincenz bestimmte dafür 1648 die Herren Nacquart und Gondrée. Gondrée erlag 1649 einem heftigen Fieber, und als Bourdaise mit noch anderen Lazaristen 1654 in Madagascar landete, lag auch Nacquart schon drei Jahre im Grabe. Vincenz und seine Nachfolger im Generalate fuhren fort, neue Missionare in dieses unglückliche Land zu senden. Zwei derselben, Estienne und der Laienbruder Patte, wurden von einem Häuptlinge, welcher versprochen hatte, sich taufen zu lassen, beim Mahle vergiftet (1664). In demselben Jahre kamen von den 12 Missionaren, welche von Frankreich zu Hilfe geschickt worden, 10 in Madagascar an, 2 waren unterwegs gestorben. Fünf andere Mitglieder landeten 1667, erlagen aber fast alle den Folgen des Klimas. Als nun der Häuptling Mananghe die französische Kolonie auf Madagascar zerstört hatte, nahte auch das Ende der Mission heran. Zwei Laienbrüder wurden von den Madegassen ermordet. Als der Generalsuperior Jolly 1676 die Missionare zurückrief, konnten sich nur vier nach Frankreich einschiffen. Zwei von diesen starben während der Fahrt, einer acht Tage nach seiner Ankunft in Europa; nur Montmasson überlebte seine Mitbrüder, um 1688 in Algier seinen Glauben mit dem Martertode zu besiegeln. Im J. 1714 ließen sich die Missionspriester auf Bourbon und 1721 auf Mauritius nieder. Von hier aus hofften sie ihre Missionsthätigkeit auf Madagascar wieder aufnehmen zu können; jedoch durch Mangel an genügenden Kräften gingen jene Inseln selbst den Missionaren 1825 verloren.

11. China. Schon Vincenz war mit dem Gedanken umgegangen, seine Missionare nach China zu senden. Einer seiner Priester, Estienne, welcher nachher als Martyrer auf Madagascar starb, übergab ihm eine jährliche Rente für die Bekehrung der Heiden im obengenannten Lande. Jedoch kamen die Lazaristen erst unter Bonnet nach China. Im J. 1697 sandte Innocenz XII. 35 Missionare dahin ab, unter diesen Luigi Appiani, Lazarist, und Müllener, einen Deutschen, welcher auf seiner Fahrt nach diesem Lande in die Genossenschaft eintrat. Diesen folgte einige Jahre später Pedrini. Schung-king-Fu war das erste Feld ihres apostolischen Wirkens. Große Verdienste erwarb sich Appiani, als er 1705 den Legaten Tournon als apostolischer Vicevisitator nach Peking begleitete. Standhaft vertheidigte er hier die Interessen der wahren Religion, und so wurde ihm die große Ehre zu Theil, für Christus Schmach zu leiden. Mit sieben Ketten beladen, vom 23. November 1706 bis 18. December 1707 von Kerker zu Kerker geschleppt, blieb er bis zum 21. August 1726 im Gefängniß von Canton. Während dieser langen Gefangenschaft hatte er das Glück, Viele für Christus zu gewinnen. Papst Clemens tröstete ihn mit den herrlichsten Worten durch das Breve Multorum vom 22. August 1711. — Müllener blieb nicht verschont; er wurde des Landes verwiesen und ging nach Batavia, kehrte jedoch 1711 auf geheimen Wegen zurück und wurde 1716 zum Bischof von Su-Tschuen ernannt. Als solcher bildete er sich tüchtige Priester heran und eilte, als Kaufmann verkleidet, von einem Orte zum andern, um Seelen zu gewinnen. — Pedrini gelangte 1703 nach Peking, wo ihn seine mathematischen Kenntnisse bald zu den höchsten Ehren führten. Er wurde sogar der Erzieher dreier Prinzen. Der eifrige, selbstlose Priester benutzte seinen Einfluß zum Besten der Religion. Nichtsdestoweniger wurde er am Hofe verleumdet und 1722 eingekerkert. Zwei Jahre später gewährte ihm sein ehemaliger Zögling die Freiheit. Er erbaute jetzt eine Kirche und eine Residenz für die Missionare der Propaganda neben dem kaiserlichen Palaste. Appiani starb 1732, Müllener 1744, Pedrini 1746. Einige chinesische Lazaristen setzten das Werk dieser Missionare fort, bis endlich im J. 1783 die Propaganda der Congregation auch die aufgelösten Jesuitenmissionen übertrug. Nun kamen am 29. April 1785 die Lazaristen Raux und Ghislain nebst mehreren Brüdern in Peking an. Diese Missionare verstanden es, die Gunst des Kaisers besonders durch ihr gründliches Wissen zu erwerben. So wurde Raux Mitglied des mathematischen Tribunals und erhielt die Mandarinenwürde.

In diesen Stellungen ersetzte ihn später Lamiot. Die portugiesischen Lazaristen errichteten unterdessen ein Seminar für einheimische Priester zu Macao und übernahmen 1801 ein Missionshaus in Peking, während Raux dortselbst ein Seminar eröffnete. Er verfaßte für seine Mitbrüder ein chinesisches Wörterbuch; das Manuscript befindet sich theils in London, theils in Paris. Der portugiesische Lazarist Gonçalvez (gest. 1841) veröffentlichte gelehrte Werke über die chinesische Sprache; Abel-Rémusat rechnet ihn zu den größten Sinologen. Mit großem Erfolge arbeiteten die Missionare in Peking und in vielen Provinzen China's. Hunderte von Erwachsenen wurden jährlich getauft. Da aber brachen Verfolgungen in den Provinzen aus; 1795 starb der Lazarist Aubin im Gefängniß; 1805 wurden manche Werke der Missionare zerstört, und 1820 wurde der Lazarist Clet in Hu-kuang erdrosselt. Sein Seligsprechungsprozeß ist eingeleitet. Die Verhaftung Clets hatte die Verbannung Lamiots zur Folge. Dieser ging nach Macao und arbeitete seit 1831 mit seinem Mitbruder Torette an der Heranbildung eines tüchtigen einheimischen Clerus. Hier bereiteten sich auch die europäischen Lazaristen auf ihr Missionsleben vor und gingen alsdann im Geheimen in das Innere China's, so der eifrige Johannes Gabriel Perboyre, welcher 1840 in der Provinz Hu-pe nach einem Apostolate von nur drei Jahren den qualvollsten Martertod erlitt. Leo XIII. hat diesen bewunderungswürdigen Glaubenshelden 1889 selig gesprochen. — War auch Lamiot von Peking verbannt worden, so konnten die portugiesischen Lazaristen sich doch noch bis 1839 in Peking halten; nur war es ihnen nicht gestattet, neue Missionare kommen zu lassen. Als nun 1839 der letzte Lazarist gezwungen wurde, die Stadt zu verlassen, bemächtigte sich die Regierung der Besitzungen der Missionare. — Von Peking aus hatten die französischen Lazaristen stets Missionare in die Mongolei gesandt. Diese arbeiteten mit den von Macao hinzugekommenen muthig weiter. 1840 erhob die Propaganda die Mongolei zu einem apostolischen Vicariate, welches der Congregation anvertraut wurde; sie ernannte Mouly zum apostolischen Vicar dieses Districtes und übertrug ihm dazu 1847 die Verwaltung der Diöcese Peking. Daguin wurde Coadjutor dieses eifrigen Prälaten, um 1857 als Nachfolger Mouly's der Mongolei vorgestellt zu werden. Huc und Gabet machten diese Provinz durch ihre interessanten Reisebeschreibungen bekannt. Im J. 1859 übernahm Tagliabue die Leitung dieses Vicariates als Provicar bis 1865, in welchem Jahre die Genossenschaft, um ihre Kräfte mehr concentriren zu können, dasselbe an die belgische Congregation der auswärtigen Missionen abtrat.

Die Diöcese Peking wurde 1858 in drei apostolische Vicariate getheilt und Nord- und West-Tsche-ly der Congregation der Mission übertragen. Mouly übernahm das Vicariat Nord-Tsche-ly und stand ihm bis 1868 vor. Die chinesische Regierung gab 1860 der Congregation die verschiedenen Güter zurück, welche sie früher den Missionaren genommen. Mouly führte 1862 die Schwestern der christlichen Liebe in China ein; sie errichteten Hospitäler und Waisenhäuser, besonders in Peking und Tien-tsin. Von Peking aus unternahm der gelehrte Missionar Armand David seine drei großen Reisen in's Innere China's und setzte die Gelehrtenwelt in Erstaunen durch seine zahlreichen Entdeckungen, welche von so großem Werthe für die Zoologie, Botanik, Geographie u. s. f. sein sollten. Er errichtete ein naturwissenschaftliches Museum in Peking. Nach Frankreich zurückgekehrt, veröffentlichte er das Resultat seiner Forschungen in verschiedenen geschätzten Werken. Delaplace befestigte als apostolischer Vicar von Peking (1870—1884) die Werke seines Vorgängers, gründete eine Congregation für Chinesinnen und berief 1883 die Trappisten nach Peking. Zwei seiner Mitbrüder, Chevrier und Ou, nebst zehn Schwestern der christlichen Liebe erlitten am 21. Juni 1870 in Tientsin den Martertod. Tagliabue (1885—1890) erbaute eine neue Cathedrale und eine Residenz der Missionare in Peking. Das Vicariat West-Tsche-ly erhielt 1858 den Lazaristen Anouilh zum Vicar. Dieser hatte Vieles zu erdulden wegen des eben ausgebrochenen Krieges zwischen Frankreich und England einerseits und China andererseits, wurde 1860 in's Exil geschickt, 1861 jedoch vom Prinzen Kong als Friedensunterhändler wieder zurückgerufen. Endlich gewährte 1862 ein kaiserliches Decret die Freiheit der christlichen Religion. Die Missionare arbeiteten nun in Tsche-ly mit solchem Erfolge, daß in diesem Vicariate, welches bei seiner Errichtung nur 200 Christen zählte, 1869 (dem Todesjahre Anouilhs) 20 000 Christen den wahren Gott verehrten. Tagliabue (1869—1884) führte mit gleichem Eifer die Arbeiten seines Vorgängers fort und erhielt 1884 bei seiner Versetzung nach Peking den Lazaristen Sarthou als Nachfolger.

Nachdem Laribe 1832 nach Kiang-si als Provicar gekommen war, errichtete die Propaganda 1839 in den beiden Provinzen Kiang-si und Tschekiang ein apostolisches Vicariat und vertraute es der Congregation an. Der Lazarist Rameaux wurde apostolischer Vicar und erhielt in seinem Mitbruder Laribe einen Coadjutor. Nach dem Tode Rameaux' wurde das Vicariat in zwei Vicariate, Kiang-si und Tsche-kiang, getheilt. Laribe wurde apostolischer Vicar von Kiang-si (1846 bis 1850). Auf ihn folgte der eifrige Delaplace (1851 bis 1854), auf diesen Danicourt (1854—1864), Baldus (1865—1870) und endlich seit dieser Zeit Bray. Die Missionare errichteten an allen Hauptorten Kirchen, Waisenhäuser und Schulen. Im J. 1857 starb der Lazarist Montels als Martyrer für den Glauben. Das Christenthum machte aber trotz der Verfolgung solche Fortschritte, daß das Vicariat Kiang-si schon 1879 in zwei Vicariate, Nord- und Süd-Kiang-si, getheilt werden m Bischof Bray behielt für sich Nord-Kia

und Rouger wurde vorläufig Provicar von Süd-Kiang-si, bis er 1884 definitiv angestellt wurde. Aber nur kurze Zeit stand dieser thatkräftige Missionar seinem Sprengel vor. Zweimal verfolgt und dermaßen mißhandelt, daß er unfähig wurde, weiter zu arbeiten, hoffte er in Europa seine Kräfte wiederherstellen zu können; jedoch kaum angekommen, erlag er den Folgen seines Martyriums in Paris 1887. Cogset wurde sein Nachfolger. Auf Wunsch des Bischofs Bray errichtete die Propaganda 1885 das Vicariat Ost-Kiang-si, welches sie von dem Vicariate Nord-Kiang-si getrennt. Dieses übernahm der Lazarist Vic. Im Vicariate Tsche-kiang wirkten als apostolische Vicare die Lazaristen Lavaissière (1846—1851), Danicourt (1851—1854), Delaplace, welcher von Kiang-si hierhin versetzt worden (1854—1870), Guierry (1870—1884) und Reynaud (seit 1884).

12. Die Levante. Die Congregation übernahm 1783 die verschiedenen Werke der Jesuiten, welche ein Decret der Propaganda ihr 1782 übergeben. Sieben Häuser wurden so derselben einverleibt: Constantinopel, Naxis, Santorin, Thessalonich, Damascus, Aleppo und Antura. Nach der Eroberung Syriens durch den Vicekönig von Aegypten errichtete die Propaganda 1822 die apostolische Präfectur Syrien, indem sie mehrere Häuser von der apostolischen Präfectur Constantinopel trennte. Augenblicklich gehören in der apostolischen Präfectur Constantinopel folgende Häuser der Congregation: das Lazaristen-Collegium von Constantinopel, das Missionshaus von Thessalonich, Santorin, Smyrna, Monastir (1856) und Cavalla (1887). Von Thessalonich aus leiten die Lazaristen die Bulgarenmission, der ein Missionsbischof der Congregation als apostolischer Vicar vorsteht. In Zeitenlik errichteten sie 1886 ein Seminar für die Heranbildung eines tüchtigen bulgarischen Clerus. — Die deutschen Lazaristen haben 1889 das Missionshaus St. Georg für die Deutschen in Constantinopel gegründet. — Die Präfectur Syrien umfaßt außer Aleppo, Antura und Damascus noch Tripolis (1834), Beyrut (1844), Alexandrien (1844) und Albes (1869).

13. Persien. Der spätere Generalsuperior E. Boré, welcher von der französischen Regierung nach Persien gesandt war, benutzte diese Gelegenheit, um einige katholische Schulen in diesem Lande zu errichten. Auf seine Bitten kam 1841 Cluzel mit Anderen nach Persien. Diese begannen 1841 ihre Missionsthätigkeit in Urmia und 1844 in Khosrowa. Jedoch die Methodisten und Schismatiker erwirkten von der Regierung einen Ausweisungsbefehl, der aber nach einem halben Jahre zurückgenommen wurde. Im J. 1857 folgten den Lazaristen auch Vincentinerinnen nach Khosrowa. Als dann die Propaganda am 12. August 1858 Persien zu einer apostolischen Präfectur erhob, wurde Cluzel Vorsteher derselben. Die Missionare errichteten an vielen Orten Schulen und suchten einen guten Clerus heranzubilden. Im J. 1874 wurde Cluzel Erzbischof und apostolischer Delegat für Persien; auf ihn folgte 1882 Thomas in dieser doppelten Eigenschaft. Große Verdienste um diese Mission hat sich in jüngster Zeit der Lazarist Bedjan erworben durch die Herausgabe liturgischer und ascetischer Werke für Persien; dazu gehört unter anderen das jetzt zum ersten Male gedruckte chaldäische Brevier.

14. Abessinien. Seit 1839 steht die Congregation dieser Mission vor. Vier apostolische Vicare, Justinus de Jacobis (1842—1860), Biancheri (1860—1864), Bel (1865—1868) und Touvier (1870—1889), haben in derselben unter den größten Schwierigkeiten an der Bekehrung der Abessinier gearbeitet. Theils des Landes verwiesen, wie de Jacobis (1848), theils gefangen genommen, wie Touvier (1881), verzagten sie nicht. Es bestehen Missionsstationen in Keren (1839), Massawah (1875), Alitiena (1874) und Acrur (1876).

15. Vereinigte Staaten von Nordamerika. Den Missionar und zukünftigen Bischof von New-Orleans, Dubourg, begleiteten 1815 sechs Missionspriester nach Nordamerika. In Barrens gründeten sie ein Seminar und Missionshaus. Von hier aus dehnten sie sich über Nordamerika aus, und augenblicklich arbeiten sie in 14 Häusern der Genossenschaft, welche zwei Provinzen bilden.

16. Nach Mexico kamen 1844 die ersten Missionare. Die Revolution von 1858 schloß mehrere Häuser; 1868 wurden die Missionare zerstreut; trotzdem fuhren sie fort, noch im Geheimen Missionen zu halten, bis ihnen 1878 wieder öffentliche Thätigkeit gestattet wurde.

17. Central- und Süd-Amerika. Auf den Wunsch der Bischöfe errichteten Etienne und seine Nachfolger Missionshäuser und Seminarien in verschiedenen Republiken dieser Länder, eines in Costa-Rica, eines in Guatemala, drei in Columbia, fünf in Ecuador, zwei in Chile, drei in Peru, fünf in Argentinien, Paraguay und Uruguay. Schon 1810 waren portugiesische Lazaristen nach Brasilien gekommen, jedoch lebten sie ohne Verbindung mit Europa, bis sie sich 1847 mit dem Stamme der Congregation vereinigten. Neuer Zuwachs erlaubte es ihnen, mit nicht geahnten Erfolgen in 15 Häusern durch Abhalten von Missionen und Erziehung des Clerus in den Seminarien zu wirken.

Literatur. Louis Abelly, Vie de St. Vincent de Paul, 1764, oft gedruckt u. übers.; Maynard, St. Vincent de Paul, sa vie, son temps, ses oeuvres, son influence, 4 vols., Paris 1860; Collet, La vie de St. Vincent, 2 vols., Nancy 1748; Compendium chronologicum vitae s. Vincentii a Paulo, Taurini 1876; Regulae seu constitutiones communes Congregationis Missionis, Lisboae 1743; Collationes quibus s. Vincentius a Paulo suae congregationis regulas communes explanavit, Augustae Taurinorum 1878; Lettres de St. Vincent, 2 vols.,

Paris 1880; Recueil des principales circulaires des supérieurs généraux de la Congrégation de la Mission, 3 vols., Paris 1877; Notices sur les Prêtres etc. de la Congrégation de la Mission, 4 vols., Paris 1881; Lacour, Histoire générale de la Congrégation de la Mission, commençant depuis la mort du B. Vincent de Paul et finissant vers l'année 1720, Mſcr. im Archiv von St. Lazare in Paris; Mémoires de la Congrégation de la Mission, 9 vols., Paris 1863; La Congregazione della Missione in Italia I, Parigi 1884; Annales de la Congrégation de la Mission, 55 vols., Paris 1834—1889; Notices bibliographiques sur les écrivains de la Congrégation de la Mission, Angoulême 1878; Relations abrégées de la vie et de la mort des Prêtres, Clercs et Frères de la Congrégation de la Mission, 5 vols., Paris 1845 à 1890. [Stork C. Miss.]

Lazzaris, Domenica, ſ. Stigmatiſation.

Lazier heißt ein aſiatiſcher Volksſtamm, der in den Zeiten des Plinius, Arrian und Ptolemäus am nördlichen Rande von Kolchis wohnte, zur Zeit des Kaiſers Juſtinian über ganz Kolchis herrſchte, ſelbſt aber unter der Oberherrſchaft der Perſer ſtand. Lange vorher hatten ſich ſchon viele der benachbarten Völkerſchaften dem Chriſtenthume zugewendet, als endlich auch Zathus (Tzathus), Fürſt der Lazier, überzeugt von dem Vorzug der chriſtlichen Religion vor den Gebräuchen der Magier, zwiſchen 520—522 nach Conſtantinopel reiſte und ſich taufen ließ, wobei der Kaiſer ſelbſt ſein Taufpathe war. Zugleich bat er den Kaiſer, ihn zu krönen, damit er nicht, wenn er nach früherer Sitte die Krone aus den Händen des perſiſchen Königs empfange, an den damit verbundenen Opfern und heidniſchen Cerimonien theilzunehmen genöthigt wäre. Von dem Kaiſer gekrönt, reichlich beſchenkt und mit einer vornehmen chriſtlichen Griechin vermählt, kehrte Zathus nach Lazien zurück (Theophan. Chronogr. ad a. 515). Bald darauf erſcheinen die Lazier ſchon als eine chriſtliche Nation, und Procopius (Bell. Pers. 2, 28) nennt ſie die allereifrigſten Chriſten, was er auch, und noch in einem höhern Grade, von ihren Nachbarn, den Iberiern (ſ. d. Art. Iberien), rühmt (B. Pers. 1,12). Für den chriſtlichen Eifer der Lazier zeugt ferner, daß der Perſerkönig Chosroës im Schilde trug, ſie von Kolchis weg in das Innere Perſiens zu verpflanzen, um ſie auf dieſe Weiſe von den chriſtlichen Iberiern, mit denen ſie eine Mauer gegen das Perſerreich bildeten, zu trennen (ib. 2, 28); ebenſo, daß ſie ſich, als ihr König Gubazes durch die Unthat eines römiſchen Feldherrn getödtet worden war, dennoch nicht an die Perſer anſchloſſen, damit nicht bei einer Verbindung mit denſelben ihr chriſtlicher Glaube in Gefahr komme (Agathias 3, 12). Aus dem, was Procopius (B. Goth. 4, 2) erzählt, daß die Biſchöfe der Lazier bei einem benachbarten freien chriſtlichen Volke, welches weder von den Römern noch den Laziern abhänge, die Prieſter einſetzten, ſcheint hervorzugehen, daß von Lazien aus für die Verbreitung des Chriſtenthums in der Nachbarſchaft gearbeitet worden ſei. Auch andere Nachbarn der Lazier wurden damals zur chriſtlichen Religion bekehrt oder waren ſchon Chriſten. So empfingen unter Juſtinians Regierung die Abasger, von Alters her Unterthanen der Lazier, das Chriſtenthum, indem ihnen Juſtinian Geiſtliche ſendete, eine Kirche erbaute und das Volk dadurch dem Chriſtenthume ſehr geneigt machte, daß er ihren Fürſten den ſchändlichen Handel mit verſchnittenen Knaben, den ſie bisher als Heiden getrieben hatten, ſtrenge unterſagte (Procop. B. Goth. 4, 3). [Schrödl.]

Leade, Jane, Stifterin der ſogen. philadelphiſchen Geſellſchaft, geboren 1623 im Herzogthum Norfolk, ſchweifte lange in der Irre und Unruhe herum, bis ſie, wie ſie von ſich ausſagt, in ihre eigene Tiefe einkehrte und da dasjenige traf, was ſie auswärts nicht finden konnte, das innere Licht und die Salbung des heiligen Geiſtes. Aus dem, was ſie ſo zu erfahren glaubte, oder vielmehr aus einer nicht gewöhnlichen Eitelkeit floſſen die vermeintlichen Geſichte, Offenbarungen und Weisſagungen, welche ſie glaubte auf göttlichen Befehl der Welt kund machen zu ſollen, wobei ſie erklärte, daß ſie auf gleiche Weiſe, wie der Apoſtel Johannes auf Patmos, im Geiſte öfter entzückt werde und ohne alle Bilder Gott unmittelbar in ſeinem Weſen und in dieſem Weſen Alles ſchaue. Solche Gnade in Liebe theile nun Jeſus, nachdem dieß ſeit Johannes nicht mehr geſchehen, wirklich wieder mit, und dadurch werde angedeutet, daß ein neues geiſtliches Reich nahe vor der Thüre ſtehe. In dieſem neuen Reiche werde unter der ausſchließlichen Leitung des innern göttlichen Lehrers das tauſendjährige Reich Chriſti zur Erfüllung gelangen. Wie damals alle die zahlloſen proteſtantiſchen Viſionäre und Schwärmer ihr Publikum fanden, ſo fehlte es auch ihr nicht an Anhängern ſelbſt aus den gebildeten Ständen, und ſie ſtiftete zu London 1690 die ſog. „philadelphiſche Geſellſchaft" als den Anfang und die Baſis der von ihr im Namen Gottes verheißenen makelloſen Braut des Lammes. Ihre aftermyſtiſchen Träumereien legte ſie in zahlreichen Tractätlein nieder, wovon einige in's Holländiſche und in andere Sprachen übertragen worden ſind; vorzüglich wurde ihre Schrift „Der Gartenbrunn" von ihren Anhängern geſchätzt. Da ſie reich war, ließ ſie alle ihre ſogen. Offenbarungen und neuen Aufſchlüſſe über die göttlichen Wahrheiten auf eigene Koſten drucken. Die Zeit, die ihr vom Schreiben übrig blieb, verwendete ſie auf die Leſung der Schriften Böhme's (ſ. d. Art.), die ſie nicht genug empfehlen konnte. Nachdem ſie ſich bei lebendigem Leibe eine Leichenpredigt gehalten, ſtarb ſie am 19. Auguſt 1704 in einem Alter von 81 Jahren. Einer ihrer vorzüglichſten Verehrer und Anhänger war Pordage, e Prediger, welcher, wegen ſeiner Schwärmerei a

gesetzt, Arzt wurde und den Böhmismus und die philadelphische Gesellschaft in England eifrig beförderte, wobei ihm freilich das dunkle mystische Kauderwelsch in seinen Schriften wenig zu statten kam. Nach Pordage ragte dessen Anhänger und Schüler Thom. Bromley hervor, der Vieles über die Bibel schrieb. In Holland war der Arzt Loth Fischer ein besonderer Beförderer des Philadelphismus. (Vgl. Arnold, Kirchen- und Ketzerhistorie III; Hochhuth, Gesch. der philadelphischen Gemeinden, in der Ztschr. f. histor. Theologie 1865, 171 ff.) [Schrödl.]

Leander von Sevilla, der hl., war ein älterer Bruder Isidors von Sevilla (s. d. Art.) und der Vorgänger des Letztern auf dem erzbischöflichen Stuhle von Sevilla, seit etwa 584 bis zu seinem Tode im J. 600 oder 601. Er hatte an der Rückkehr des Prinzen Hermenegild vom Arianismus zum Glauben der Kirche hervorragenden Antheil, und ward durch Hermenegilds Vater, den Westgotenkönig Leovigild (569—586), zur Strafe in's Exil geschickt (vgl. d. Art. Goten V, 855). Er erwarb sich auch um den Gesammtübertritt der Westgoten zum katholischen Glauben, wie er sich unter König Reccared (586—600) auf dem dritten Nationalconcile zu Toledo im Mai 589 vollzog, wesentliche Verdienste. Ueber die literarische Thätigkeit Leanders berichtet sein Bruder Isidor (De viris ill. c. 41, Migne, PP. lat. LXXXIII, 1103). Die polemischen Schriften gegen den Arianismus und die vielen Briefe, auch die Schreiben an Papst Gregor den Großen, mit welchem Leander enge befreundet war, sind zu Grunde gegangen. Erhalten ist nur eine Ordensregel für Klosterfrauen (Ad Florentinam sororem de institutione virginum et contemtu mundi libellus, bei Isidor) und eine beim Schluß des genannten Concils zu Toledo gehaltene Rede (Homilia de triumpho ecclesiae ob conversionem Gotorum, bei Migne, PP. lat. LXXII, 873 ad 898), beide wohl geeignet, den Verlust der übrigen Schriften schmerzlich empfinden zu lassen. (Vgl. F. Görres, Leander, Bischof von Sevilla und Metropolit der Kirchenprovinz Bätica (von ca. 584 bis 13. März 600 oder 601), in der Ztschr. f. wiss. Theol., Jahrg. 1886, 36—50.) [Bardenhewer.]

Leander, Name mehrerer Theologen im 17. Jahrhundert. 1. Leander von Dijon, Kapuziner, ein bedeutender Kanzelredner, schrieb Veritates evangelicae, 3 voll., Paris. 1659, Predigtstoffe über das ganze Gebiet der Glaubens- und Sittenlehren darbietend; ferner Commentaria in Epistolas omnes S. Pauli Apostoli, 2 voll., ib. 1663. (Vgl. Hurter, Nomencl. lit. II, 133.)

2. Leander a S. Martino, O. S. Ben., vorher John Jones, wurde 1575 zu London geboren, studirte zu Oxford und war daselbst Genosse des spätern anglicanischen Erzbischofs Laud (s. d. Art.). Während aber Laud bei seiner Opposition gegen die herrschende Lehre der anglicanischen Kirche auf halbem Wege stehen blieb, machte Jones vollen Ernst, flüchtete nach Spanien, trat dort zur katholischen Kirche über und wurde, nachdem er zu Compostela das Studium der Theologie vollendet hatte, Mitglied des Benedictinerordens. Eine Zeit lang lehrte er im englischen Colleg zu Douai biblische Wissenschaften und wurde dann Generalpräses der englischen Benedictinercongregation. Er starb zu London am 17. December 1636. Er besorgte die Ausgaben verschiedener älterer theologischen und apologetischen Werke, denen er auch eigene Erläuterungen beifügte, und gab in Verbindung mit Johannes Gallimart ein großes Bibelwerk heraus (Biblia juxta editiones ante correctionem Clementinam vulgatas cum glossa ordinaria, 6 voll., Duaci 1617, Antw. 1634). Indem er die ältere Glossenliteratur zusammenstellte, die römischen Correcturen sammelte und eigene Conjecturen beifügte, sodann Abhandlungen, chronologische Tabellen und sehr reiche Inhaltsverzeichnisse anfertigte, schuf er in seinem Werke einen wahren Schatz für biblische Kritik und zugleich auch für praktische Theologie. (Vgl. Ziegelbauer, Hist. rei liter. O. S. B. II, 149; IV passim; Wood, Athenae Oxonienses II, Lond. 1815, 603 fol.; Le Long, Bibliotheca sacra, Lips. 1709, I, 635 sq.)

3. Leander de SS. Sacramento, aus dem Orden der reformirten Trinitarier, Professor der Theologie zu Alcala, gestorben am 30. August 1663, verfaßte eine Reihe von Quaestiones morales theologicae, die zu Madrid, Alcala und Lyon 1654—1669 erschienen und in abgekürzter Form von dem Kapuziner Gregorius von Salamanca zu Lyon 1672 und ebenso von Emmanuel a Conceptione und Johannes de Thollenda zu Barcelona 1680 gesammelt wurden. Michael vom hl. Joseph lobt (Bibliotheca critica sacra et profana, III, Matriti 1742, 177) den Verfasser wegen seiner Klarheit und Zuverlässigkeit. (Vgl. Hurter, Nomencl. I, 903.) [Streber.]

Lebbäus, s. Judas Thaddäus.

Leben ist ein Wort, welches bald in eigentlicher, bald in uneigentlicher, und beidemal sowohl in engerer als in weiterer Bedeutung aufgefaßt und gebraucht wird. Von dem Leben in seiner eigentlichen und engern Bedeutung ist die Rede, wenn es von denjenigen Dingen ausgesagt wird, welche man zuerst als lebenhabend oder lebendig zu bezeichnen pflegt; dieß sind körperliche Wesen auf Erden, z. B. die Thiere. Um daher das Leben in seiner eigentlichen Bedeutung zu definiren, könnte man mit Aristoteles (De anim. 2, 4, 415 b. 13) sagen, es sei dasjenige Sein, welches den auf Erden lebenden körperlichen Wesen eigenthümlich ist. Dieß ist freilich keine eigentliche Definition, weil sie das Wesen des Lebens nicht angibt; sie läßt aber erkennen, daß das Wesen des Lebens, ähnlich wie das Wesen eines jeden andern Dinges, aus zwei Momenten zusammengesetzt sei: aus einem allgemeinen, welches das den lebendigen und leblosen Dingen gemeinsame Sein

darstellt, und aus einem besondern, welches das Sein der lebendigen Dinge von dem der leblosen unterscheidet. Das Leben wäre also definirt, wenn dieses letztere Unterscheidungsmerkmal, welches zum Wesen des Lebens selbst gehört und allen übrigen zwischen dem Lebendigen und dem Leblosen bestehenden Unterschieden zu Grunde liegt, angegeben würde. Eine solche Definition des Lebens ist jedoch nicht möglich, weil die menschliche Vernunft nicht im Stande ist, das Wesen irgend eines Dinges direct anzuschauen und die in ihm selbst liegenden, es von anderen Dingen unterscheidenden Seinsmomente zu erspähen. Man muß sich daher mit einer minder vollkommenen Wesensdefinition des Lebens begnügen, und das ist diejenige, in welche eine aus dem Wesen des Lebens hervorgehende oder abgeleitete Eigenthümlichkeit als specifisches Unterscheidungsmerkmal aufgenommen ist. Eine solche ist in erster Linie die Fähigkeit der Selbstbewegung; alle übrigen Eigenthümlichkeiten, welche von der Chemie, Physiologie und anderen Wissenschaften angeführt werden, sind von untergeordneter Bedeutung. Selbstbewegung heißt aber diejenige Bewegung, deren Ausgangspunkt (terminus a quo) mit ihrem Endigungs- oder Zielpunkte (terminus ad quem) in einem und demselben Dinge vereinigt ist, oder diejenige Bewegung, welche nicht bloß von einem Dinge, sondern zugleich auch an ihm hervorgerufen wird und insofern eine centripetale Richtung hat. Hierbei ist es gleichgültig, ob man bei dem Worte Bewegung an seine engere oder an seine weitere Bedeutung denkt, ob man es also im Sinne von örtlicher Veränderung oder in dem einer Veränderung überhaupt, d. i. in dem einer Thätigkeit, versteht. Solche eigenartige Bewegungen, wie die Selbstbewegungen es sind, kann man in der That bei allen lebenden Wesen beobachten. Dieß beweisen z. B. bei den Pflanzen die Circumnutationen ihrer Wurzelspitzen und bei den Thieren und Menschen die peristaltischen Bewegungen des Speisekanals, ebenso aber auch das Empfinden aller animalischen Wesen und das Denken der Menschen. Bei den leblosen Wesen kommt eine Selbstbewegung absolut nicht vor. Auf ihrem Gebiete ist der Ausgangspunkt der Bewegung vom Zielpunkt derselben stets getrennt, so nämlich, daß die Bewegung immer von einem Dinge herstammt und an einem andern ihm äußerlich gegenüberstehenden sich vollzieht und insofern in centrifugaler Richtung verläuft. Der Magnet z. B. zieht nicht sich selbst an, sondern nur andere, von ihm getrennte Dinge, und wenn ein Felsblock von seiner Stelle rücken soll, muß dieß ein anderes, sachlich von ihm verschiedenes Ding mit seiner Kraft bewirken. Die Selbstbewegung ist also nicht bloß eine allgemeine, sondern zugleich auch eine ausschließliche Eigenthümlichkeit des Lebendigen. Dieß ist sie sogar in dem Grade, daß man vorzugsweise sie als das zuverlässige Zeichen aufstellt, an welchem man das Leben eines Dinges erkennt. Was von der Selbstbewegung, das gilt sodann selbstredend auch von demjenigen, woraus sie unmittelbar ihren Ursprung hernimmt, d. i. von der Fähigkeit der Selbstbewegung; auch diese muß als eine allgemeine und ausschließliche Eigenthümlichkeit des Lebendigen betrachtet werden. Eine solche Eigenthümlichkeit könnte nun aber die Fähigkeit zur Selbstbewegung nicht sein, wenn sie aus der Natur und Wesenheit des Lebendigen, welche ja jedem Lebendigen als solchem in gleicher Weise zukommt, nicht mit Nothwendigkeit hervorginge. So ergibt sich denn die unabweisbare Schlußfolgerung, daß die Fähigkeit der Selbstbewegung in der That eine abgeleitet wesentliche Eigenthümlichkeit des Lebendigen und des Lebens ausmacht. Nunmehr ist es leicht, sich den Begriff des Lebens im eigentlichen und engern Sinne dieses Wortes zu bilden und die Wesensdefinition desselben aufzustellen. Demgemäß ist das Leben in des Wortes eigentlicher und engerer Bedeutung das eigenthümliche Sein eines körperlichen Wesens auf Erden, welches von Natur aus die Fähigkeit besitzt, auf irgend eine Weise sich selbst zu bewegen. So haben nach dem Vorgang des Aristoteles (De anim. 2, 1, 412 a. 14) schon die Scholastiker (vgl. S. Thomas, In II de anim. 1 c.; S. th. 1, q. 18, a. 2 c) die Definition von Leben gegeben, und bis heute ist noch keine bessere an ihre Stelle gesetzt worden.

Es erhebt sich nunmehr die Frage, worin man das Princip, die Ursache des Lebens zu suchen habe. Bei Beantwortung dieser Frage darf man aber nicht an die äußeren Ursachen des Lebens und des Lebendigen denken, nämlich nicht an ein männliches und weibliches Wesen, von denen jedes dem durch sie erzeugten Wesen gleichartig ist. Hier handelt es sich um eine zur Substanz des erzeugten Lebendigen selbst gehörende Ursache, d. i. um ein inneres Princip des Lebens. Auch ein solches muß es geben, weil es ohne sein Walten nicht erklärlich wäre, daß das Leben eines Wesens, nachdem die Erzeuger desselben als solche zu wirken aufgehört haben, auf längere oder kürzere Zeit noch fortdauert. Inneres Princip des Lebens können nun vorerst die elementaren Stoffe, in welche der Körper eines Lebendigen beim Tode des letztern zerfällt, ganz gewiß nicht sein; die müssen ja, um lebensfähig zu sein, vorher erst noch organisch gemacht und organisirt werden und bedürfen zu dem Ende einer von ihren physikalischen und chemischen Kräften verschiedenen Ursache. Aber auch der organische Körper des Lebendigen kann nicht das innere Princip seines Lebens sein, weil er sonst ja das Leben, welches er als solcher noch nicht besitzt, sich selbst geben müßte, während doch kein Ding auf Erden im Stande ist, sich oder einem andern etwas zu verleihen, was es selbst nicht hat. Der organische Körper des Lebendigen ist bloß der Träger und das Subject des Lebens, dasjenige, was das Leben empfängt und bewahrt. Ebenso wenig darf man sich endlich das innere Princip des Lebens als eine Kraft, welche durch eine förmliche und eigentliche Thätigkeit das Leben dem leblosen Organismus mittheilte und deßhalb Lebenskraft genannt werden

könnte, vorstellen, weil einerseits das Beleben von Seiten des gesuchten innern Lebensprincips ebenso wenig, wie etwa das Ausfüllen eines Glases von Seiten des hineingeschütteten Wassers, eine eigentliche Thätigkeit ausmacht, und weil andererseits eine solche Kraft, welche als wesentlich verschieden von allen physikalischen und chemischen Kräften der anorganischen und leblosen Dinge gedacht werden müßte, einen bereits organisirten und belebten Stoff als ihr Subject forderte. So bleibt denn nichts Anderes übrig, als mit Aristoteles und der Scholastik anzunehmen, daß die innere Ursache des Lebens in etwas Substanzartigem besteht, d. h. in etwas, was einen constitutiven Theil von der Substanz des Lebendigen bildet, und von dem Augenblicke an, in welchem es durch den Zeugungsact in dem lebensfähigen Körper hervorgebracht wird, diesen belebt, d. i. selbständiges Leben ihm mittheilt. Von Alters heißt dieses innere Lebensprincip Seele (vgl. Aristoteles, De anim. 2, 4, 415 b. 8 et 13 sq.), und daher kommt es, daß die Namen Belebtes und Beseeltes unterschiedslos gebraucht werden. Die menschliche Seele belebt übrigens den ihr entsprechenden Körper nicht bloß einmal, wie es die Thier- und Pflanzenseele gegenüber den auf sie hingeordneten Körpern thun, sondern zweimal: das erste Mal von der Empfängniß des Menschen an bis zu seinem Tode, und das zweite Mal, wie die übernatürliche Offenbarung lehrt, von der allgemeinen Auferstehung der Todten an auf ewig. Beim Menschen ist sonach ein zweifaches Leben im eigentlichen und engern Sinne des Wortes zu unterscheiden: ein Leben, welches nur eine Zeit lang, und ein solches, welches die ganze Ewigkeit hindurch dauert, oder kürzer ein zeitliches und ein ewiges Leben. Das zeitliche Leben wird auch als gegenwärtiges oder diesseitiges und das ewige auch als zukünftiges oder jenseitiges Leben bezeichnet.

Nimmt man das Wort Leben in seiner eigentlichen und weitern Bedeutung, so versteht man unter demselben das eigenthümliche Sein eines Wesens, welches die Fähigkeit besitzt, auf irgend eine Weise (s. oben) sich selbst zu bewegen. Ein solches Wesen kann nun ebensowohl Gott, der Schöpfer, als eines seiner Geschöpfe sein, und darum unterscheidet man denn auch zwei oberste Arten des Lebens in diesem zweiten Sinne: das Leben Gottes und das der Geschöpfe oder das unerschaffene und das erschaffene Leben. Der Geschöpfe gibt es drei Hauptgattungen: Geschöpfe von rein geistiger, solche von rein körperlicher und solche von geistig-körperlicher Natur, wovon die ersten reine Geister und die letzten Menschen genannt werden. Im Hinblicke darauf theilt man das erschaffene Leben in drei Arten ein: in das rein geistige, das rein körperliche und das geistig-körperliche oder menschliche Leben. Von rein körperlicher Natur gibt es zwei Arten lebendiger Wesen: Thiere und Pflanzen, weßhalb auch das rein körperliche als ein thierisches und ein pflanzliches Leben unterschieden wird. Der Mensch mit seiner geistig-körperlichen Natur hat schon für sich allein ein doppeltes Leben: ein Leben des Körpers und ein Leben der Seele oder ein geistiges und ein leibliches Leben, wovon ihm das erstere mit den reinen Geistern und das letztere mit den Thieren gemeinsam ist. Der Grund, weßhalb dieses Doppelleben in dem Menschen angesetzt wird, liegt in dem Umstande, daß die Seele des Menschen nicht, wie die des Thieres und der Pflanze, ganz in den Körper als dessen Lebensprincip aufgenommen und mit demselben verbunden ist, sondern auch noch ein eigenes Sein für sich besitzt. Das geistige Leben des Menschen ist aber wiederum ein zweifaches, wovon das eine seiner Seele von Natur aus zukommt und das andere ihr als eine besondere Zuthat von Gott verliehen wird; ersteres heißt natürliches, und letzteres, welches in der heiligmachenden Gnade besteht, übernatürliches Leben.

Was sodann das Wort Leben in seiner uneigentlichen und weitern Bedeutung betrifft, so versteht man unter ihm jedwede Art von Selbstbewegung (s. oben), d. i. eine Thätigkeit, durch welche sich das Leben im eigentlichen Sinne des Wortes kundgibt, welche daher auch Lebensthätigkeit genannt wird. Zunächst wird hierbei freilich nur an die Thätigkeiten derjenigen Wesen gedacht, welche das Leben im eigentlichen und engern Sinne besitzen, also an die Lebensthätigkeiten der körperlichen Wesen auf Erden. Auf Grund ihres Objectes, welches entweder bloß der eigene Körper des Lebendigen oder alles Körperliche überhaupt oder die Gesammtheit aller (körperlichen und geistigen) Dinge ist, theilt man diese Lebensthätigkeiten in drei Gattungen ein: in vegetative, sensitive und intellective, und redet demgemäß auch von einem vegetativen oder organischen, von einem sensitiven oder animalischen und einem intellectiven oder intellectuellen Leben. In dem Menschen sind diese drei Gattungen von Lebensthätigkeiten sämmtlich mit einander vereinigt. Es gibt aber auch Lebewesen auf Erden, denen nur sensitive (und zwar diese entweder alle oder zum Theil) und vegetative, ja sogar solche, denen bloß vegetative Lebensthätigkeiten zukommen; erstere sind die Thiere (vollkommene und unvollkommene) und letztere die Pflanzen. Dem entsprechend unterscheidet man drei Reiche des Lebens auf Erden: das Menschen-, das Thier- und das Pflanzenreich. In zweiter Linie faßt man den Begriff von Lebensthätigkeit weiter und versteht darunter eine Thätigkeit, durch welche sich das eigentlich so zu nennende Leben überhaupt manifestirt, nicht bloß das eigentliche Leben im engern, sondern auch das im weitern Sinne. Infolge hiervon ist auch bei der menschlichen Seele, bei den reinen Geistern und bei Gott von einem Leben in der Bedeutung von Lebensthätigkeit die Rede (s. oben). In diesen Fällen ist selbstverständlich immer nur ein intellectives oder intellectuelles Leben gemeint. Da nun die intellectuellen Thätigkeiten für die Wesen, welche sie verrichten, Glückseligkeit oder Unglückseligkeit im Gefolge haben, so spricht man

mit Bezug auf sie, wenigstens mit Bezug auf die geschöpflichen Wesen, auch von einem glückseligen oder unglückseligen Leben.

Das Wort Leben in seiner uneigentlichen und engern Bedeutung bezeichnet endlich die besondere Lebensweise eines Menschen, die hauptsächliche Beschäftigung desselben, die vorwiegende Richtung in seinem Handeln und Wandeln. In dieser Bedeutung das Leben verstanden, unterscheidet man ein öffentliches und ein privates, ein strenges und ein bequemes, ein heidnisches und ein christliches, ein bußfertiges und ein ausgelassenes, ein geistiges und ein animalisches, ein jungfräuliches und ein eheliches, ein weltliches und ein klösterliches, ein thätiges und ein beschauliches Leben u. s. w., je nachdem ein Mensch diesem oder jenem Ziele in seinen Thätigkeiten vorzugsweise Rechnung trägt. (Vgl. S. Thomas, S. th. 1, q. 18, a. 1—4; q. 75, a. 1 c; S. c. g. 1, c. 97—98; H. Ulrici, Gott und die Natur, 3. Aufl., Leipz. 1875; Derſ., Gott und der Mensch, 2. Aufl., ebd. 1874; L. Dressel, Der belebte und der unbelebte Stoff, in den Stimmen aus Maria-Laach, Ergänzungsband VI, Heft 22.) [Schütz.]

Le Blanc, Thomas, S. J., Theologe, wurde 1599 zu Vitry in der Champagne geboren, wirkte nach seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu viele Jahre als Lehrer des Hebräischen und der Exegese an den Akademien zu Reims und Pont-à-Mousson und im Collegium zu Dijon und starb als Provinzial der Champagne am 25. August 1669 zu Reims. Er verfaßte in französischer Sprache eine Reihe von ascetischen Schriften für Weltleute, übersetzte solche aus anderen Sprachen und hinterließ handschriftliche Commentare zu Cicero's Reden und Briefen, sowie zu den Abhandlungen De amicitia und De senectute. Sein bedeutendstes Werk ist ein großer Commentar über die Psalmen (Analysis Psalmorum Davidicorum, 2 voll., Lugd. 1665; 6 voll., ib. 1676; 6 voll., Colon. Agr. 1681. 1697. 1744). Er gibt darin von jedem Psalme eine ausführliche Analyse des Inhaltes, dann eine Paraphrase des Textes, sprachliche und sachliche Erläuterungen mit Berücksichtigung des Grundtextes und alter Uebersetzungen, Digressionen über den mystischen Sinn mit steter Berücksichtigung der Väter u. s. f. Man hat das Werk als Supplement zu Cornelius a Lapide bezeichnet, welcher die Psalmen nicht mehr behandelte; doch kann man sowohl in Rücksicht auf den Umfang (z. B. füllt der Commentar über den ersten Psalm 152 Foliospalten) wie auf die exegetische Behandlung beide Gelehrte nicht gut zusammenstellen. (Vgl. de Backer, Les écriv. de la Comp. de Jésus s. v.) [Streber.]

Lebna oder Lobna oder Labana (לִבְנָה), im A. T. 1. eine Station auf dem Wüstenzug der Israeliten (Num. 33, 20. 21), vielleicht die nämliche wie Laban (Deut. 1, 1). — 2. eine uralte Stadt im Südwesten von Palästina, nicht weit von Lachis (Jos. 10, 31) auf der Sephela gelegen. Sie ward von Josue schon im ersten Jahre seines Eroberungszuges genommen (Jos. 10, 29) und dem Stamme Juda zugetheilt (Jos. 15, 42), später auch als Priesterstadt erklärt (Jos. 21, 13. 1 Par. 6, 57). Durch den Schreibfehler עֵרִי statt עִיר wird es 1 Par. 6, 42 irrig als Freistadt bezeichnet. Wie es scheint, ließ man hier die nichtisraelitische Bevölkerung bestehen, denn unter Joram fiel Lebna von Juda ab; vielleicht wollte es die durch den Abfall Edoms bewirkte Schwächung der Königsgewalt benutzen, um sich selbständig zu machen (4 Kön. 8, 22. 2 Par. 21, 10). Hierbei wurden seine Befestigungswerke verstärkt, so daß es für die Straße nach Aegypten von großer Bedeutung blieb und deßwegen von Sennacherib belagert wurde (4 Kön. 19, 8. Is. 37, 8). Vermuthlich ward Lebna später wieder von Juda in Besitz genommen; aus ihr nämlich stammte eine der Gemahlinnen des Königs Josias, die Mutter der Könige Joachaz und Sedecias, eine Frau, welche, nach ihrem Namen Amital (Chamital) und dem Namen ihres Vaters Jeremias zu urtheilen, rein jüdischer Abkunft war (4 Kön. 23, 31). Ueber die Lage von Lebna läßt sich keine genauere Auskunft geben. Eusebius verlegt es nur in die Nähe von Eleutheropolis (Onom. ed. Lagarde 135, 26); nach den neuesten Untersuchungen ist wohl seine Stelle neben dem heutigen Beit Dschibrin zu suchen (Palest. Explor. Fund 1875, 150). Da aber die Septuaginta (Tisch.) Jos. 15, 11 Λεβνά für das hebräische יִבְנְאֵל setzt, während sie Jos. 21, 13 Λεμνά für Lebna hat, so ist auch die Vermuthung ausgesprochen worden, Lebna sei das spätere Jamnia und habe auf dem vorspringenden Hügel an der Seeküste zwischen Jaffa und Azot gelegen, dessen Trümmerreste heute Ibna heißen (Palest. Explor. Fund 1875, 181). [Kaulen.]

Lebrija, s. Antonius Aelius von Lebrija.

Le Brun, Pierre, französischer Oratorianer machte sich besonders durch seine liturgischen Arbeiten verdient. Er stammte aus der Provence und wurde zu Brignolles am 11. Juni 1661 geboren. Als Oratorianer bekleidete er einige Zeit eine Professur der Theologie zu Grenoble, wurde dann aber von seinen Oberen nach Paris berufen und hielt daselbst 13 Jahre lang im Seminar St. Magloire Conferenzen über Fragen der Liturgie, Kirchengeschichte und Exegese. Verschiedene Schriften erwarben ihm einen ehrenvollen Namen. Sein Hauptwerk ist die Erklärung der Gebete und Cerimonien der heiligen Messe; es zeichnet sich durch Gelehrsamkeit, gediegenes Urtheil und gute Disposition aus und ist mit 15 trefflichen Abhandlungen bereichert. Der reichhaltige Inhalt geht genugsam hervor aus dem Titel Explication littérale, historique et dogmatique des prières et des cérémonies de la messe, contenant des dissertations historiques et dogmatiques sur les liturgies de toutes les Eglises du monde chrétien, où l'on voit ces liturgies, le temps auquel elles ont été écrites, comment elles

se sont répandues et conservées dans tous les patriarchats, leur uniformité dans tout ce qu'il y a d'essentiel au sacrifice, et cette uniformité abandonnée par les sectaires du XVIe siècle, 4 vols., Paris 1716. Das Werk wurde bis auf unsere Zeit (Avignon 1843) oftmals wieder aufgelegt und von Dalmasius (1770) in's Lateinische übersetzt. Le Bruns Ansicht über die Epiklesis (s. d. Art.) und ihre Beziehung zur Consecration rief eine lebhafte Controverse hervor. Der Dominicaner Ambrosius Catharinus und der Minoritengeneral Cheffontaines hatten im 16. Jahrhundert die Behauptung aufgestellt, daß den vom Priester ausgesprochenen Einsetzungsworten Christi eine rein declarative, der Epiklese allein aber, die sie in der Oration Quam oblationem etc. fanden, eine consecrative Bedeutung zukomme. Le Brun schloß sich in seinem Werke einigermaßen diesen Theologen an; doch hatte er ihre Aufstellung insofern gemäßigt, als er zwar auch in der Epiklese einen wesentlichen Bestandtheil der Consecration sah, nebst derselben indeß den vom Priester gesprochenen Einsetzungsworten eine mitwesentliche Bedeutung für die Consecration zuschrieb. Seine Ansicht wurde zuerst von dem Jesuiten P. Bougeant bekämpft in einer Abhandlung unter dem Titel Réfutation de la Dissertation du R. P. Le Brun sur la forme de la consécration de l'Eucharistie, Paris 1727. Le Brun antwortete hierauf baldigst durch seine Défense de l'ancien sentiment sur la forme de la consécration de l'Eucharistie etc., Paris 1727. Diese Schrift war von 29 Doctoren approbirt, welche die gründliche Gelehrsamkeit des Verfassers und seine Bescheidenheit besonders hervorhoben. Die Controverse dauerte indeß auch nach Le Bruns Tode fort, und von verschiedenen Seiten wurde seine Meinung angegriffen. Es wurden, wie es scheint, auch zu Rom bei der Indexcongregation Schritte gegen das Buch gethan (Reusch II, 426); indeß hatten dieselben weiter keine Folgen. Mit der Zeit haben die ungenauen und nicht richtigen Anschauungen Le Bruns in der Theologie schon ihre Berichtigung gefunden. Ein größeres Werk ist ferner seine kritische Geschichte der abergläubischen Gebräuche. Schon 1693 hatte er veröffentlicht Lettres pour prouver l'illusion des philosophes sur la baguette divinatoire (die Wünschelruthe); etwa zehn Jahre später erschien dann das erweiterte Werk Histoire critique des pratiques superstitieuses, qui ont séduit les peuples et embarrassé les savants, avec la méthode et les principes pour discerner les effets naturels avec ceux, qui ne le sont pas, Rouen 1702. Eine bedeutend vermehrte Ausgabe in drei Bänden besorgte 1733 Abbé Bellon, welcher auch im J. 1737 noch einen vierten Band hinzufügte. Das Werk ist noch immer geschätzt und brauchbar wegen des reichhaltigen Stoffes; das kritische Urtheil des Verfassers ist aber öfter nicht hinlänglich begründet. Auch schrieb Le Brun eine Abhandlung über die Frage, ob der Besuch des Theaters erlaubt sei. Vom Theatiner P. Fr. Caffaro war nämlich eine Schrift erschienen: Lettre en forme de dissertation sur le théâtre, in welcher er sich zu Gunsten der Komödie und für die Erlaubtheit des Theaterbesuches in fast unbeschränkter Weise aussprach. Das Werkchen fand große Verbreitung, erregte bei Vielen Anstoß und rief einen lebhaften Widerspruch hervor. Le Brun schrieb dagegen einen Discours sur la comédie ou traité historique et dogmatique des Jeux de théâtre et des autres divertissements comiques soufferts ou condamnés, depuis le premier siècle de l'Église jusqu'à présent, avec un discours sur les pièces de théâtre tirées de l'Ecriture sainte, Paris 1694. Abgesehen von der Erörterung der moralischen Frage, ob der Besuch des Theaters erlaubt sei, enthält das Werk über die Geschichte des Theaters von Augustus bis auf Richelieu viele gelehrte Ausführungen. Caffaro's Ansichten wurden auch von Bossuet in seinen Maximes et réflexions sur la comédie angegriffen, und auf Verlangen des Erzbischofs von Paris, de Harlay, retractirte der Verfasser noch 1694 seine Schrift. Noch erschien von Le Brun ein geschichtlich-chronologisches Werk Essai de la concordance des temps avec des tables pour la concordance des Ères et des Époques, dans lequel on peut voir d'un coup d'oeil par le moyen des colonnes l'accord ou la différence des Epoques, 1700. Es sollte eine Vorarbeit zu einem größern Geschichtswerke sein, welches indeß nicht zur Ausführung gelangte. Bei der jansenistischen Bewegung gegen die Bulle Unigenitus schloß sich Le Brun leider den Appellanten an und blieb eine Zeitlang in dieser oppositionellen Stellung. Indeß widerrief er gegen das Ende seines Lebens und starb, mit der Kirche ausgesöhnt, am 6. Januar 1729. (Vgl. Eloge historique im ersten Bande der von Bellon besorgten Ausgabe der Superstitions anciennes et modernes, Amst. 1733; Hurter, Nomencl. lit. II, 1177 sq.; Moréri, Gr. Dict. s. v.; Quérard, La France litt. V, 29.) [B. Jungmann.]

Lebuin (ursprünglich Liafwin), der hl., angelsächsischer Missionar bei den Friesen und Sachsen, stammte von sächsischen Eltern in England, ward klösterlich erzogen, kam nach seiner Priesterweihe, nicht lange vor den sächsischen Kriegen Karls des Großen, voll apostolischen Eifers auf das Festland und erbat sich von Bischof Gregor von Utrecht (s. d. Art.) die Mission an der Yssel, in dem Grenzlande der salischen Franken und der benachbarten Westfalen. Als Genossen der apostolischen Arbeit gesellte ihm Gregor den Angelsachsen Marchelm (Marcellin, unter dessen Namen jemand die Biographie des hl. Suitbert herausgegeben hat; siehe Bolland. ad 1. Martii in vit. S. Suitberti, auch Binterim, Denkw. V, 1, 336 f.) bei. Angelangt auf dem Schauplatz ihrer Mission, fanden Lebuin und Marcellin bei einer Wittwe Abachilda (Avae-

hilt) gute Aufnahme, predigten ohne Furcht vor der Wildheit der Bewohner und bekehrten mehrere von ihnen, auf deren Kosten dann ein kleines Oratorium zu Wulpen am westlichen Ufer der Yssel erbaut wurde. Da die Zahl der Gläubigen zunahm, erbauten diese bald darauf am östlichen Ufer zu Deventer eine größere Kirche und daneben eine Wohnung für Lebuin. Während indeß die Predigt des Evangeliums gute Fortschritte machte und selbst die Vornehmen den gelehrten und liebenswürdigen Prediger sehr lieb gewannen, fehlte es auch nicht an Gegnern, welche die von Lebuin bewirkten Bekehrungen dessen angeblichen Zauberkünsten zuschrieben; diese verbrannten im Bunde mit eingefallenen räuberischen und christenfeindlichen Sachsen die Kirche zu Deventer und verjagten die Christen. Lebuin rettete sich und beschloß, nun gerade erst recht der Gefahr entgegenzugehen und sich nach Marklo an der Weser zur sächsischen Volksversammlung zu begeben. Die Sachsen, erzählt Lebuins Biograph, haben keinen König über sich, sondern sind in die drei Stände der Edlinge, Frilinge und Lassi getheilt; nach Gefallen wählt sich jeder Gau seinen Gaugrafen; alljährlich zur bestimmten Zeit halten sie zu Marklo eine allgemeine Versammlung, wozu aus jedem Gau und aus jedem der drei Stände zwölf Männer erscheinen, und worin über Krieg und Frieden und alle wichtigen Angelegenheiten Beschlüsse gefaßt werden. Lebuin wußte, daß in Bälde eine solche Versammlung stattfinden werde, wandte sich mehr nördlich in's Sachsenland an die Weser und fand gastliche Aufnahme bei einem reichen und angesehenen Manne, Folkbert mit Namen, der, wie es scheint, ein Christ war und ihn dringend bat, von seinem Vorhaben abzustehen und sich bis nach geendigter Volksversammlung bei seinem näher an der Grenze wohnenden Freunde Davo zu verbergen. Dennoch erschien Lebuin auf der Versammlung zu Marklo. Als er hier die heidnischen Bräuche sah (omnis concionis illius multitudo ex diversis partibus coacta primo suorum proavorum servare contendit instituta, numinibus videlicet suis vota solvens ac sacrificia), trat er, angethan mit dem Priestergewand, in einer Hand das Kreuz und unter dem Arme das Evangelienbuch tragend, in die Mitte der Versammlung und verkündete kühn den Einen wahren Gott und Schöpfer aller Dinge, zu dem sie sich von den eitlen Götzen bekehren müßten. „Wenn ihr aber", so schloß er, „hartherzig in eurem Irrthume verharret, so werdet ihr es bald schwer zu büßen haben, denn in kürzester Frist wird ein tapferer, kluger und strenger König aus der Nähe wie ein reißender Strom über euch hereinstürzen, Alles mit Feuer und Schwert zerstören, Noth und Verbannung über euch bringen, eure Weiber und Kinder zur Knechtschaft vertheilen und den Ueberrest von euch seiner Herrschaft unterjochen." Wüthend über diese Rede, schrieen die versammelten Sachsen zusammen: „Seht den Verführer, den Feind unserer Religion und unsers Vaterlandes; er soll seinen Frevel mit seinem Blute bezahlen!" Schon standen sie im Begriff, mit zugespitzten Pfählen ihn zu tödten, als sich einige hochherzig gesinnte Männer der Menge entgegenwarfen. Unter diesen that sich besonders Buto hervor, der von einer Anhöhe herab sprach: „Oft schon kamen Gesandte der Normannen, Slaven und Friesen zu uns, und wir haben sie friedlich und ehrenvoll entlassen; dagegen haben wir diesen Gesandten des höchsten Gottes verachtet und mit dem Tode bedroht. Daß sein Gott mächtig sei, hat er gezeigt, indem er ihn der Todesgefahr so wunderbar entrissen hat, und daher wird auch wohl bald die Weissagung dieses Gesandten seines Gottes in Erfüllung gehen." Lebuin kehrte nun wieder nach Friesland zurück, erbaute die verbrannte Kirche zu Deventer neu und fand hier auch seine Ruhestätte. Im J. 776 war er schon todt, denn da in diesem Jahre die Sachsen einen neuen Einfall machten und die Kirche zu Deventer abermals niederbrannten, suchten sie drei Tage lang vergebens nach Lebuin's Gebeinen. Erst Ludger (s. d. Art.) baute die Kirche wieder auf und entdeckte den heiligen Leib. Die Quelle dieser Nachrichten ist die Vita s. Lebuini, welche im 10. Jahrhundert der Mönch Hucbald (s. d. Art.) verfaßt hat, und welche sich bei Surius, Vitae Sanctorum VI, 277—286 findet. Auszüglich steht dieselbe auch Mon. Germ. SS. II, 360—364. Eine deutsche Uebersetzung des abgekürzten Textes gab Arndt in den Geschichtschr. der deutschen Vorzeit, 8. Jahrh. II, 90, Berlin 1863. (Vgl. Altfridi Vita Liutgeri c. 13—15, in den Gesch.-Quellen des Bisthums Münster IV, 17—20, Einl. S. LXXXV; Wattenbach, Deutschlands Gesch.-Quellen, 5. Aufl., I, 125. 231.) [Schrödl.]

Lebus an der Oder, ein früheres Bisthum von geringem Umfang, den östlichen Theil der Mark Brandenburg mit den Städten Fürstenwalde und Frankfurt umfassend, ist ungewissen Ursprungs. Spätere Nachrichten verlegen denselben in das Gebiet der Reußen. Dem von dort vertriebenen Bischof soll Lebus als neuer Bischofssitz angewiesen worden sein, von wo aus er auf den alten Sprengel sein Auge mit richten konnte. Solches ist vielleicht gegen 1076 geschehen. Andere Nachrichten machen den Polenherzog Micislav gegen 965 zum Stifter des Bisthums. Der erste bekannte Bischof von Lebus ist Bernhard, der gegen 1133 lebte. Seine Nachfolger unterhielten bis ins 15. Jahrhundert viele Beziehungen zu Polen und Schlesien, weil die hauptsächlichsten bischöflichen Güter in diesen Ländern lagen. Metropolit war Anfangs der Erzbischof von Gnesen, später der von Magdeburg. Schon 1109 hatte der Erzbischof von Magdeburg die Burg und einen Theil des Landes Lebus in Besitz bekommen, konnte beide jedoch nicht dauernd behaupten. Den Bischof Wilhelm (1252—1282) veranlaßte der Erzbischof, seinen Sitz zu Göritz zu nehmen, welcher Theil von Lebus ihm gehörte. Aber 1345 wurde Göritz

durch die Frankfurter verwüstet. Hierdurch entstand ein langer Streit, der erst 1355 endete. Von da ab lebten die Bischöfe vielfach am Hof der Markgrafen von Brandenburg als Räthe. Bischof Peter I. von Oppel (gest. 1377) verlegte den Bischofssitz nach Fürstenwalde, da Lebus zerstört war. Im folgenden Jahrhundert beginnt der Einfluß der Kurfürsten, die dem Domcapitel die freie Wahl streitig machten. Von 1490—1523 war der in kirchlichen und weltlichen Dingen sehr thätige Dietrich v. Bülow Bischof in Lebus, der Kanzler der neugegründeten Universität Frankfurt an der Oder, ein Mäcen der Wissenschaft. Sein Nachfolger, Georg v. Blumenthal (gest. 1550), widersetzte sich mit aller Kraft der Einführung der Reformation, so daß die Brandenburger Prädicanten das Sprüchwort erfanden: „Behüt' uns Gott vor dem Papst und dem Bischof von Lebus." Nach vielen Wirren postulirte 1550 Joachim II. gegen den treu katholischen Domherrn Wolfgang Rehdorfer, den das Capitel gewählt hatte, den Domherrn zu Halberstadt Johann Horneburg; aber auch dieser erwies sich treu katholisch. Nach seinem Tode (1555) versprach der Kurfürst, das Stift nicht zu säcularisiren, wenn das Capitel den Markgrafen Joachim Friedrich wähle. Es geschah; allein als derselbe 1571 zur Regierung kam, behielt er das Bisthum einfach als Eigenthum und vernichtete es auf diese Weise. (Vgl. Wohlbrück, Das ehem. Bisthum Lebus, 3 Bde., Berlin 1829—1832.) [Woker.]

Lectionarium (Lectionarius sc. liber), ein zum Vortrag der Lesestücke bei dem öffentlichen Gottesdienste bestimmtes Buch, gehört zu den zahlreichen liturgischen Büchern des Abendlandes, welche bis zum Ausgang des Mittelalters im Gebrauch waren. Solange die im canonischen Officium und in der Meßfeier einzulegenden Lectionen noch nicht mit den übrigen Gebetstheilen zu einem vollständigen Brevier oder Missale vereinigt waren, mußten vor Allem dort, wo der heilige Dienst als gemeinschaftliches Chorgebet und als feierliche Messe eine Reihe zusammenwirkender Cleriker beanspruchte, die liturgischen Texte in gesonderte Bücher für den Officianten, die assistirenden Ministranten und den Sängerchor vertheilt werden. Diese antiquiores libri der lateinischen Meßliturgie s. bei F. A. Zaccaria, Bibliotheca ritualis I, 29—58, und bei J. Bona, Rerum liturg. Lib. I, cap. 25. Seitdem aber durch den Buchdruck die vollständigen Meßbücher und Breviere vervielfältigt werden und jedem Betheiligten zu Gebote stehen, sind manche liturgische Bücher, welche in den alten Verzeichnissen regelmäßig genannt werden, selbst dem Namen nach verschwunden. Das Römische Pontificale setzt zwar bei Ertheilung der Weihen noch jetzt verschiedene Kirchenbücher voraus, welche in dieser Sonderung nicht mehr vorhanden sind: bei dem Exorcistat ein liber, in quo inscripti sunt exorcismi, bei dem Lectorat einen codex, de quo lecturi sunt, ein liber Epistolarum bei dem Subdiaconat und ein liber Evangeliorum bei dem Diaconat und der Bischofsweihe; von jedem einzelnen aber hat die bei Ertheilung des Exorcistats vorgesehene Rubrik Geltung: ejus loco tradi potest Pontificale vel Missale. Neben den vollständigen Textbüchern erscheinen seit Jahrhunderten als selbständige Kirchenbücher mit einzelnen Textstücken nur noch diejenigen, welche mit Notensatz versehen und für den Sängerchor bestimmt sind, sowie das Lectionarium, welches die aus dem Missale herausgehobenen biblischen Lectionen umfaßt, den alten Namen aber verloren hat. Ursprünglich wurden diese Lesungen unmittelbar aus den Codices der heiligen Schrift vorgetragen. Da sich allmälig eine bestimmte Perikopen-Ordnung für einzelne Feste und Festzeiten entwickelte, mußten die stehenden Lesungen zunächst registrirt werden. Dieß geschah entweder in Marginalbemerkungen zum heiligen Text oder in einem eigenen Verzeichniß, das hin und wieder Lectionarium, in der Regel aber Comes genannt wurde. Die erste officielle Anlage desselben schreiben die Liturgiker des Mittelalters allgemein dem hl. Hieronymus zu; die Entwicklung der Liturgie mußte den Comes naturgemäß ändern und erweitern. Sein Name erklärt sich wohl dahin, daß dieß Verzeichniß eine für den Gottesdienst nothwendige Beigabe zur heiligen Schrift bildete oder der Geistlichkeit beständig zur Hand sein mußte. Die Lesungen wurden aber auch aus den heiligen Büchern herausgehoben und zu einem eigentlichen Lectionarium vereinigt; war dieses mit dem Comes verbunden, so wurde der ganze Codex auch Comes major genannt, im Gegensatz zu dem bloßen Lectionenverzeichniß, dem Comes minor oder Capitulare; umfaßte derselbe Codex sowohl die Evangelien als auch die übrigen biblischen Lesungen, so hieß er Plenarium. Der Vorrang der Evangelien brachte es mit sich, daß diese unter Ausschluß der übrigen Lesungen eine eigene Sammlung bildeten, das Evangeliarium, Evangelistarium (s. d. Art.); neben diesem ist dann der Codex der Episteln und der alttestamentlichen Perikopen das Lectionarium im engern Sinne; andere Bezeichnungen für dasselbe sind Apostolus (s. d. A.) und Apostolicum (s. d. Art.). Der Titel ist bei Durandus noch nicht stehend: Lectionarius est, in quo lectiones Epistolarum Pauli et aliae leguntur, qui quandoque Epistolarius dicitur, et etiam Legendarius dici potest (Rationale div. off. 6, 1, 31). Derselbe zählt übrigens das Lectionar zu den Büchern, welche bei dem Stundengebet gebraucht wurden. Das von Mabillon (De Liturgia gallicana 79 sqq.) auszüglich veröffentlichte sogen. Lectionar von Luxeuil enthält die Lesungen aus den Propheten, den Episteln und Evangelien zu der Messe und einigen damit zusammenhängenden Feierlichkeiten nach dem gallicanischen Ritus. Die Lectionarien, welche in der griechischen Kirche bei der Feier der heiligen Messe dienen, tragen die Namen ἀναγνώσεις, ἀναγνώσματα, ἀπόστολος und εὐαγγέλιον (Zaccaria l. c. 17). Sowohl auf die

sion des Textes dieser Bücher als auch auf
naterielle und künstlerische Ausstattung wurde
orgfalt verwendet; im Vergleich zu den Evan-
ien mögen die Epistel-Lectionarien minder
r ausgestattet worden sein; es finden sich je-
uch solche nicht selten unter den kalligraphi-
Prachtleistungen und den in Gold, Silber
lfenbein gebundenen Kirchenbüchern des 9.
l. Jahrhunderts (s. Zaccaria l. c. 35, und
éranger, Instit. liturg. III, chap. 6—8).
gene Lectionare, welche die biblischen Lesun-
um canonischen Officium vollständig und
abgegrenzt enthielten, scheinen in allen Jahr-
rten weniger in Gebrauch gewesen zu sein;
den ersten Wiegendrucken aber finden sich
inige. Als Chorbuch, aus dem gelesen wurde,
der Codex der heiligen Schrift, die Biblio-
, wie sie bei Durandus a. a. O. genannt
Die Vertheilung der einzelnen Bücher auf
stzeiten des Kirchenjahres, welche sich schon
fixirte, war in einem Verzeichniß vorgesehen,
Ordo librorum qui ponuntur ad legen-
Rubrica historiarum, Lectionarium etc.
nt wurde; solche Verzeichnisse s. in Opera
regorii, ed. Gallicciolli, Venetiis 1774,
13 sqq. Die Legenden zur zweiten Nocturn
lartyrerfeste wurden aus dem Passionarium,
onale, zu den Festen der Bekenner aus dem
adarius vorgetragen; die Lectionen aus den
schriften zur zweiten Nocturn enthielt der
ologus, die homiletischen das Homiliarium;
inkischen Reiche stand das unter Karl d. Gr.
em Diacon Paulus von Aquileja bearbeitete
liar in besonderem Ansehen (Zaccaria l. c.
qq.). Daß eigene Lectionare zum Brevier
für den Privatgebrauch vorhanden waren,
ine interpolirte Regel Chrodegangs, wonach
Priester die Bücher, per quos lectiones no-
ales legere potest, für seine Kirche zu be-
n hat (Hardouin, Concil. coll. IV, 1208),
uch nach den Statuten (n. 21), welche der
inder Aelfric im 11. Jahrhundert für den
of Wulfin entworfen hat, jeder Geistliche vor
Weihe folgende Bücher besitzen muß: Psal-
n, Epistolarum librum et librum Evan-
rum, librum Missalem, libros Cantico-
. . . et Lectionarium (ibid. VI, 982).
em im Brevier alle zum Officium gehörigen
r zusammengefaßt sind, bilden die beiden
tien (Proprium de Tempore und Proprium
torum) ihrem Hauptbestandtheile nach die
narien für das Stundengebet, zu denen für
articular-Octaven das Octavarium Roma-
hinzutritt. Die griechische Kirche hat die
ischen Lesungen zum canonischen Officium in
ach Monaten abgetheilten μηναῖα und den
en Auszügen aus diesen, den συναξάρια, ver-
(s. N. Nilles, Kalendarium manuale I,
II). [K. Schrod.]

ctionen, liturgische, integrirende Bestand-
des Officiums der heiligen Messe und des
canonischen Stundengebetes, sind im Gegensatze zu der Psalmodie und den Gebeten zusammenhängende Abschnitte einer Schrift oder historische Berichte, welche bei dem feierlichen Gottesdienste von einem der Betheiligten im Lesetone vorgetragen werden, während die Recitation der Psalmen, Hymnen und der den Psalmen ähnlichen Stücke dem Wechselgesang des gesammten Chores zufällt, und die Orationen von dem Vorsteher (dem Celebranten oder Officianten) gesungen oder gesprochen werden. 1. Wie bei den Juden an allen Sabbaten in den Synagogen der Pentateuch, zum Zweck der gottesdienstlichen Lesung in Paraschen abgetheilt, nebst den aus anderen Büchern gewählten Haphtaroth zum Vortrag kam, so wurden auch in den Versammlungen der Christen bereits zur Zeit der Apostel deren Sendschreiben vorgelesen. Paulus selbst dringt darauf, daß seine Briefe allen Brüdern vorgelesen (1 Thess. 5, 27) und unter den Gemeinden gegenseitig ausgetauscht (Col. 4, 16) werden sollen. Gleich den pauliniſchen wurden gewiß auch die Briefe der anderen Apostel ihrem Wortlaute nach den versammelten Gläubigen kundgegeben. Sobald die Evangelien veröffentlicht und Gemeingut der Kirche geworden waren, erhielten sie naturgemäß einen Vorrang unter den zur Lesung bestimmten Schriften. Wenn der heilige Martyrer Ignatius (Ep. ad Ephes.) dasjenige Evangelium, welches das Lob des Mitarbeiters des hl. Paulus in allen Kirchen verkündet (2 Cor. 8, 18), für ein geschriebenes und zwar für das des hl. Lucas hält, so bezeugt diese Aeußerung, obgleich sie in doppelter Hinsicht irrig ist, daß damals schon die Lesung der Evangelien herkömmlich war; ist doch auch das Evangelium des hl. Marcus den bei Eusebius (H. E. 2, 15) erwähnten Zeugnissen zufolge eigens zum Zwecke der Vorlesung in den Kirchen vom hl. Petrus gutgeheißen worden. Die Weisungen des hl. Paulus besagen zwar nicht ausdrücklich, daß jene Lesung mit der Feier des heiligen Opfers verbunden sein soll; da aber in dieser Zeit Versammlungen der ganzen Gemeinde nur zur Feier der Mysterien bekannt sind, so wird mit Bona (Rer. liturg. Libri duo 2, 5, § 1) zu schließen sein, daß die Lesung von Anfang an einen Bestandtheil dieser Feier ausmachte. Von der Zeit des hl. Justinus d. M. an steht dieses auch bezüglich der Bücher des Alten Testaments für die Liturgie des Sonntags außer Zweifel. „Zu derselben", so berichtet er (I. Apol. 67), „versammeln sich Alle aus Stadt und Land. Solange die Zeit es gestattet, werden die Denkwürdigkeiten der Apostel (d. i. die Evangelien) und die Schriften der Propheten vorgelesen. Hat der Vorleser aufgehört, so hält der Vorsteher einen Vortrag, diesen trefflichen Vorschriften nachzuleben. Hierauf erheben wir uns alle und verrichten die Gebete." Weiterhin wurden in den ersten Jahrhunderten bei dem Gottesdienst außer den biblischen auch andere Schriften vorgelesen. Dazu gehörten: Sendschreiben der Päpste, wie

der Brief des Papstes Clemens an die Corinther, Briefe, welche die Bischöfe an die Gemeinden schickten; so verlangt der hl. Cyprian (Ep. 45), daß die Briefe, die er sende, der Gemeinde vorgelesen werden sollen. Im Orient wurde der „Hirt" des Hermas, bei der Feier von Vigilien und Heiligenfesten wurden die Martyreracten vorgelesen. Der Austausch solcher Schriften hatte für entlegene Gemeinden die nämliche Bedeutung der Glaubens- und Liebesgemeinschaft, welche der Zusendung der Eucharistie und der Eulogien in benachbarten Kirchen zukam; Chrysostomus (Hom. 30 in 2 Cor.) stellt diesen Gebrauch dem Friedenskusse gleich. Die Frage, ob die Lesungen dieser Art vor, während oder nach der Meßliturgie stattfanden, oder ob sie mit den ersten Anfängen des canonischen Stundengebetes verbunden waren, wird wohl nicht entschieden werden können.

Während die von einzelnen Synoden im 3. und 4. Jahrhundert getroffene Bestimmung, daß die Lectionen ausschließlich aus den canonischen Schriften zu entnehmen seien, bald allgemeine Regel wurde, konnte die Vertheilung ausgewählter biblischer Abschnitte auf die Feste und Festzeiten sich nur allmälig mit der Ausbildung des Kirchenjahres entwickeln. An einzelnen, liturgisch ausgezeichneten Tagen sind allerdings schon frühzeitig stehende Perikopen im Gebrauch. Für die ältesten Feste des Kirchenjahres ergaben sich die zutreffenden, das Festgeheimniß berührenden Lectionen wie von selbst; es sind dieß solche Abschnitte, von welchen der hl. Augustin (Praef. ad expos. in 1 Joann.) erklärt: ita sunt annuae, ut aliae esse non possint, die darum auch durch alle Jahrhunderte stehend geblieben sind. Solche eigene Fest-Lesungen kennt bereits der Ostercanon des Hippolytus (im 3. Jahrhundert). Auch für längere Festzeiten waren einzelne Bücher der heiligen Schrift, wie für die Osterzeit die Apostelgeschichte, besonders bevorzugt. In der von Festen weniger beeinflußten Zeit wurden die biblischen Bücher im Zusammenhang, als lectio continua, vorgelesen; dieß ergibt sich aus den Homilien, welche die Väter, wie der hl. Augustinus, der hl. Chrysostomus, im Anschluß an die biblischen Lesungen gehalten haben. Nach den apostolischen Constitutionen (2, 57) hatte der Lector (in der zweiten Hälfte des 3. Jahrhunderts) die Schriften des Alten Testamentes in folgender Ordnung vorzutragen: „die Bücher Moses', Jesu Nave, der Richter, der Könige, Paralipomenen und die über die Rückkehr des Volkes, die Jobs und Salomo's und der 16 Propheten". Der Umfang der Lection wurde nach der Dauer des Gottesdienstes und nach dem Ermessen des Celebranten bestimmt.

Der Gebrauch, biblische Bücher in fortlaufender Reihenfolge zu lesen, hat sich in der griechischen Kirche zum Theil erhalten; diese entnimmt aus Matthäus und Lucas die Evangelien der Sonntage nach Pfingsten und nach Epiphanie und zählt diese Sonntage auch der Reihe nach als 1.—14. Sonntag des hl. Matthäus (entsprechend dem 1. bis 14. Sonntag nach Pfingsten der abendländischen Zählung) und als 1.—15. Sonntag des hl. Lucas (entsprechend dem 17. Sonntage nach Pfingsten bis zweiten nach Epiphanie). Als Rest der lectio continua kann in der jetzt geltenden römischen Perikopen-Ordnung angesehen werden, daß die Evangelien an den Sonntagen nach Epiphanie dem hl. Matthäus, nach Ostern dem hl. Johannes angehören, und daß die Episteln vom 6.—24. Sonntage nach Pfingsten den paulinischen Briefen in ihrer gewöhnlichen Reihenfolge entnommen sind. Regelmäßig aber ist in der abendländischen Liturgie die Wahl der Perikopen für jede Messe nach dem Charakter des Festes und der Festzeit oder mit Rücksicht auf die besondere Bestimmung des Meßformulars getroffen. Die Liturgiker des Mittelalters schreiben die Auswahl und Abgrenzung sowie die Vertheilung der Lectionen auf das Kirchenjahr dem hl. Hieronymus zu, der im Auftrage des Papstes Damasus auf der Grundlage der damals bestehenden Gewohnheit die Perikopen-Ordnung im Comes festgestellt habe. Die verschiedenen Observanzen, welche in einzelnen Kirchen bestehen blieben, wurden für den Bereich des römischen Ritus durch die vom Concil von Trient veranlaßte und von dem hl. Pius V. durchgeführte Revision des Missale Romanum (1568) beseitigt. In seinem gegenwärtigen Bestande enthält dasselbe 179 Lesungen aus den Evangelien, 143 aus den übrigen Büchern des Neuen Testaments und 108 aus dem Alten Testament. Wiederholungen sind bei dieser Zählung nicht in Ansatz gebracht; die Perikopen des Appendix, welche wegen ihrer bloß localen Bedeutung nicht mitgezählt sind, werden diese Zahlen nicht erheblich höher stellen. Die evangelischen Perikopen nennt der kirchliche Sprachgebrauch schlechthin Evangelien; ihre Aufschrift im Missale, mit der ihre Lesung auch angekündigt wird, lautet Initium oder Sequentia S. Evangelii secundum Matthaeum (bezw. Marcum etc.). Die außerevangelischen Abschnitte heißen Lectionen; sie tragen die Aufschrift Lectio unter Angabe des Buches, welchem sie entnommen sind, und werden auch mit diesem Titel angekündigt. Da in den Aufschriften die Angabe Epistola vorwiegt und die Lectionen der Sonntage regelmäßig den apostolischen Briefen angehören, so werden diese Perikopen gewöhnlich, auch in der Terminologie der Rubriken, Episteln, Epistolae genannt. Von ihrer Gesammtzahl entfallen nahezu zwei Drittel auf den hl. Paulus; daher hieß im Alterthum sowohl das Epistelbuch als auch die einzelne Epistel Apostolus (s. d. Art. Apostolus I, 1152). Wie bei der Aussendung der Jünger (Luc. 10), so geht auch in der Liturgie die Botschaft der Diener der Ankunft des Herrn voraus; da im Evangelium der Herr selbst zu den Gläubigen spricht, so kommen die Lectionen als Vorbereitung auf das Evangelium vor diesem zum Vortrag, und in demselben Sinne werden die Lesungen aus dem Alten Testament denen aus dem

rangeschickt. Zwei Lectionen vor dem
m, eine aus den Propheten und eine
s dem Neuen Testamente, war im Alter-
Auszeichnung festlicher Tage. Im galli-
Ritus hatte, wie es noch jetzt in der
chen und ambrosianischen Liturgie der
ede Messe zwei Lectionen. Am Mittwoch
Passionssonntage, in der Charwoche und
temberzeiten hat das Römische Missale
den Quatember-Samstagen sechs Lec-
on denen die fünf ersten dem Alten Te-
ntnommen sind. Die Lectionen an den
n der Quadragesima bis zum Dienstag
oche gehören alle dem Alten Testamente
an zahlreichen Festen, namentlich an den
ten, ist die Epistel eine allegorisch ange-
ction aus dem Alten Testament. Ein in-
ammenhang der Epistel und des Evan-
erselben Messe ist in vielen Fällen unschwer
das gegenseitige Verhältniß der Lectionen
Meßformularen klar zu stellen, wird als
lösbare Aufgabe betrachtet werden müssen.
ergleich mit der Feierlichkeit, welche den
es Evangeliums begleitet, ist die Reci-
Lectionen durchaus einfach. Der Vor-
elben stand bis in das 8. Jahrhundert
m Lector zu; von da an ward er dem
n zugewiesen, nicht kraft seiner Weihe,
vie der Micrologus (cap. 8) hervorhebt,
ter Concession. Von dem alten Rechte ist
le (Ritus servandus in celebr. Mis-
3) die Weisung übrig geblieben, daß in
, welche ohne die Assistenz von Diacon
diacon gesungen wird, die Epistel von
ctor vorgetragen werden soll. Der Re-
on für die Epistel in der solennen Messe ist
römischen Sangesweise der einer gehobe-
ichen Lesung. In einzelnen Orden und
hat sich eine reichere Modulation erhalten,
er im Vergleich zu dem Evangelienton
einfach genannt werden kann. Wie im
t, so wurde auch das Mittelalter hindurch
l von dem Ambo aus und wohl zu dem
vorgetragen. Erst im spätern Mittel-
nt es üblich geworden zu sein, dieselbe in
ung zum Altare hin zu recitiren. Sitzend
ckten Hauptes — das ist die liturgisch
ebene Haltung — hört die Chorgeistlich-
ctionen an, während bei der Lesung des
ums alle entblößten Hauptes stehen. Zum
ankt der Ministrant im Namen des Vol-
ie Gnadengabe der göttlichen Botschaft
gratias. Ueber die feierliche Lesung des
ums vgl. d. Art. Evangelium IV, 1048.
edürfniß, den Gläubigen zu ihrer Be-
ie Thatsachen der Offenbarung, das Heil
s und die Lehren der Apostel vorzuhal-
Glauben zu stärken und ihre Erbauung
n, führte die Lesungen und in Verbin-
it die Predigt in den liturgischen Dienst
Opferhandlung aber hat nicht der Be-
lehrung zu dienen; darum hat in ihr Lesung und Predigt keine Stelle. Beides mußte der Opferfeier vorangestellt werden, und dieß schon deßhalb, weil im Alterthum mit den Katechumenen auch solche, welche dem Katechumenat fern standen, der Predigt und der ihr vorangehenden Lesung beiwohnen konnten. Die Lectionen sind daher der Missa catechumenorum eingegliedert und geben derselben einen wesentlich didaktischen Charakter. Infolge dessen wird in der Feier der heiligen Messe das Werk der Erlösung nachgebildet: wie dem Opfertod des Herrn seine Lehrthätigkeit, so geht auch dem sich erneuernden Opfer die Verkündigung der Lehre voran. Dem Zwecke der Belehrung und Erbauung entsprechend werden die Lectionen sowohl im liturgischen Dienste laut vorgetragen, als auch in Verbindung mit der Predigt oder für sich allein den Gläubigen in der Volkssprache vorgelesen. Die Zusammenstellung und Erklärung derselben in den Plenarien und Postillen bildet einen nicht unbedeutenden Zweig der religiösen Volksliteratur (s. die Artt. Plenarien und Postille).

2. Lectionen sind weiterhin einigen Segnungen und zunächst solchen eingefügt, welche mit der Meßfeier in Zusammenhang stehen. Zur Palmenweihe, welche wie eine Missa sicca sich darstellt, wird eine alttestamentliche Lection als Epistel und der Bericht über den Einzug Jesu in Jerusalem als Evangelium des Tages verlesen. Der Taufwasserweihe am Charsamstag gehen im römischen Missale zwölf Lesungen voran; ihr Name Prophetien weist darauf hin, daß sie Typen, Symbole der christlichen Heilsordnung enthalten. Da ihr Inhalt, soweit er sich von dem bildenden Künstler behandeln läßt, mehrfach in den Malereien der römischen Katakomben seine concrete, den Gläubigen verständliche Darstellung gefunden hat, so wird auch der Gebrauch, diese Prophetien unmittelbar vor der feierlichen Taufe vorzutragen, in die ersten Jahrhunderte hinaufreichen. Diese Lesungen dienten zur letzten Unterweisung der Täuflinge und zu ihrer Einführung in das christliche Leben. Je drei Prophetien fügen sich ihrem Inhalte nach zu einem Ganzen zusammen; der erste und dritte Ternar führt die Symbolik der drei Sacramente (Taufe, Firmung und Eucharistie) aus, welche die Täuflinge in der Osternacht empfingen, der zweite und vierte die Typen des christlichen Lebens (Berufung und Bekehrung zum neuen Leben, das Gnadenreich Gottes und sein Gesetz, Kampf und Bewährung). Die Zahl dieser Lectionen war in den einzelnen Kirchen verschieden; es wurden nach dem Zeugniß W. Durands (Rationale div. off. 6, 81) in Gallien deren vier, in anderen Kirchen sechs oder acht, sowie zwölf gelesen; auch wurden mancherorts sechs von diesen in griechischer, die übrigen in lateinischer Sprache, in Rom aber die zwölf Prophetien in beiden Sprachen vorgetragen. Bei derselben Feier an der Pfingstvigil werden nach dem Missale von den Prophetien des Charsamstages die 3., 4., 11., 8., 6. und 7. in der

hier angegebenen Reihenfolge gelesen. Die ältere Zeit hatte an diesem Tage gleichfalls zwölf Lesestücke und nannte denselben auch Sabbatum duodecim Lectionum (Durandus l. c. 6, 106, 2). Das Kölnische, wie das nicht mehr befolgte Trierer Officium kennt nur vier Lesungen für den Charsamstag wie für den Samstag vor Pfingsten. — Bei den Segnungen für Kranke hat das römische Ritual je ein Evangelium aus jedem Evangelisten verzeichnet und als selbständiges Sacramentale mit einem Psalm eingeleitet und mit einem Gebet beschlossen; für den gleichen Zweck hat auch das dem Rituale angehängte Benedictionale ein Evangelium vorgesehen. Im Missale wird das Mandatum, die Fußwaschung am Gründonnerstag, durch das Evangelium der Messe von demselben Tage eingeleitet; im Pontificale ist die Glockenweihe und die Feier der Synode durch eine evangelische Perikope ausgezeichnet. In alten Ritualien bildet oft der Anfang des Evangeliums Johannes einen Bestandtheil der Segnung. Im römischen Rituale sind den Exorcismen vier Evangelien eingefügt. In Deutschland ist es allgemeine Gewohnheit, bei der Frohnleichnamsprocession den Eingang eines Evangeliums vor jedem sacramentalen Segen zu singen.

3. Zu dem Hauptbestandtheil des kirchlichen Stundengebetes, der Psalmodie, sind bereits vor dem 4. Jahrhundert Lectionen, und zwar zunächst solche aus der heiligen Schrift, hinzugetreten. Die Vertheilung derselben auf das Kirchenjahr wird, wie die Regelung der Perikopen für die Meßfeier und die Gliederung des Psalteriums für die Wochentage und für die canonischen Stunden, dem hl. Hieronymus zugeschrieben. Die Ausgestaltung des Kirchenjahres und der Zuwachs an neuen Festen brachten naturgemäß eine mehrfache Umgestaltung, eine Verschiebung dieser Ordnung, sowie eine Bereicherung des Officiums durch außerbiblische Lectionen mit sich. Die heilige Schrift behauptete aber ihren Vorrang dadurch, daß an jedem Tage für das Officium nocturnum mindestens eine längere Lesung und für jede Hore des Officium diurnum ein kürzerer Abschnitt ihr entnommen ist.

In dem römischen Brevier sind je drei größere Lectionen zu einer Gruppe vereinigt und bilden mit dem vorhergehenden Psalmengebet eine Nocturn. Die Matutin der Sonntage und der höheren Feste umfaßt den Nocturnen entsprechend neun Lesungen; die des Ferialofficiums und des aus diesem entstandenen Officiums der niederen Feste hat Eine Nocturn und demgemäß drei Lectionen. Von der Zahl der Lectionen wurde vielfach auch die Bezeichnung des Festranges hergenommen; dem Officium novem (bezw. trium) lectionum entsprechen die jüngeren Namen Officium oder Festum duplex (und semiduplex), bezw. O. oder F. simplex. Das ambrosianische Brevier hat in der Regel nur drei Lesungen in der Matutin, das monastische dagegen vier Lectionen zu jeder Nocturn (vgl. d. Art. Brevier A. a. III u. VII, Bd. II, 1266 ff.).

Mit Ausnahme der Oster- und Pfingstwoche und aller Fasttage sind für jeden Tag drei Lectionen aus der heiligen Schrift vorgesehen und nach dem Psalterium in dem ersten, besondern Theil des Breviers, dem Proprium de tempore, in der Reihenfolge der Wochen vom ersten Adventssonntage an geordnet. Da in einem Jahre die heilige Schrift nicht ihrem ganzen Umfange nach gelesen werden kann, so sind die Abschnitte so ausgewählt, daß mit wenigen Ausnahmen alle heiligen Bücher Berücksichtigung finden; mindestens der Anfang der einzelnen Bücher soll gelesen und daher, wenn dessen Lesung an dem bestimmten Tage nicht stattfinden kann, an einem der folgenden Tage nachgeholt werden. Die von der biblischen Reihenfolge abweichende, der Festzeit möglichst angepaßte Ordnung, in welcher die heilige Schrift gelesen wird, s. in dem Art. Kirchenjahr (oben 595). In dem Officium mit drei Lectionen treten die biblischen Lesungen in der ersten Nocturn ein. In den Festofficien wird dieserhalb auf die für den einfallenden Wochentag im Temporale eingesetzten Abschnitte, die Scriptura occurrens, verwiesen. Für die Fälle, wo von der laufenden Schriftlesung abgesehen werden muß, sind Lectionen speciell für ein bestimmtes Fest (lectiones propriae) oder für eine Klasse von Heiligen (lectiones de communi Sanctorum) ausgewählt. An den niederen Heiligenfesten mit drei Lectionen wird den eigenen Festlesungen der erste, bezw. der erste und der zweite Abschnitt der Scriptura occurrens vorangestellt. Die Lectionen zur zweiten Nocturn der Temporalofficien und vieler Feste sind aus den Schriften der heiligen Väter gezogen. An den Sonntagen schließen sie sich vielfach den Lesungen der ersten Nocturn an, deren Inhalt sie commentiren; in den Festzeiten beziehen sie sich auf die Festfeier. An den Festen der Heiligen erzählen diese Lectionen deren Leben oder verkünden als Sermo eines heiligen Vaters deren Lob. Vor Gelasius wurden in Rom die Acten der Martyrer bei dem Gottesdienst nicht gelesen; bis zur Zeit Hadrians I. galt es als Regel, daß die Passiones Sanctorum vel gesta ipsorum nur in den Kirchen zum Vortrag kamen, welche ihnen geweiht waren; erst Hadrian I. führte diese Lesungen in St. Peter ein (Martène, De antiqua eccl. disciplina 31). Wie alle Jahrhunderte neue Heiligenfeste brachten, so haben sie auch alle zu der Sammlung dieser Lectionen im Proprium Sanctorum ihre Beiträge geliefert, bald in prägnanter Fassung, wodurch sich zumeist die althergebrachten, unter Pius V. und Clemens VIII. revidirten Lectionen auszeichnen, bald mit längeren Berichten, welche dem Geist der Zeit entsprechen, in der sie verfaßt wurden. Wird ein neues Fest in das allgemeine Kalendarium der Kirche eingesetzt, so werden von der zuständigen Congregation auch die fernerhin obligatorischen Lectionen festgestellt. Die Lectionen der dritten Nocturn schließen sich an das Evangelium des Tages an. Da das Stundengebet und die Messe eines Tages ein einziges

Officium darstellen, in der Messe aber die evangelische Perikope vollständig zum Vortrag kommt, so wird im Brevier nur der Eingang verlesen und sofort in drei Abschnitten die Homilie eines heiligen Vaters angeschlossen. In dem Temporalofficium mit drei Lectionen tritt an den Tagen, welche eine eigene Messe haben, seit der Revision des Breviers durch Pius V. die Homilie an die Stelle der Scriptura occurrens; fällt auf diese Tage ein Fest, so wird die Tageshomilie als neunte Lection in das Festofficium aufgenommen, wie das Tagesevangelium in den Schluß der Messe des Festes. Das Gleiche gilt wie von dem Evangelium, so auch von der Homilie des Sonntages, wenn dessen Officium einem Feste weichen muß.

Der Vortrag der Lectionen erfolgt in einer feierlichen dramatischen Form. Nachdem die vom Chor und Gegenchor durchgeführte Psalmodie der Nocturn mit der von dem Officianten gesprochenen Absolution beschlossen worden, bittet der Lector, indem er sich vor dem Officianten tief verneigt, vor jeder Lection mit den Worten Jube domne benedicere um den Auftrag zum Vorlesen. Diesen ertheilt der Officiant stehend mit einer zu jeder Lesung wechselnden Benediction, welcher der gesammte Chor mit Amen zustimmt. Im Lectionston trägt der Lector die Lesung stehend vor, während der Chor sitzend ihn anhört. Das Lectoramt haben die Chorherren dem Range nach, mit den jüngeren beginnend, abwechselnd zu verwalten (Cerim. Episc. 2, 5 et 6). Sind die Lectionen der heiligen Schrift oder einem heiligen Auctor entnommen, so wird der Buchtitel oder der Auctor vor dem ersten Abschnitte namhaft gemacht: De Isaia Propheta, Sermo S. Leonis Papae, Homilia S. Gregorii Papae. Solange es dem Vorsteher des Chores überlassen war, den Umfang der Lectionen zu bestimmen, war die Weise, den Schluß anzukündigen, sehr verschieden (s. Martène, De antiqua eccl. disciplina 33). Im römischen Ritus beschließt der Lector jede einzelne, indem er zu dem Altare hin je nach seinem Range sich verneigt oder genuflectirt, mit der Invocation Tu autem Domine, miserere nobis. Der gesammte Chor antwortet Deo gratias und fällt dann mit einem den Inhalt der Lection oder die Idee des Festes weiter entwickelnden Responsorium ein, in welches wiederum der Lector allein den Versus und nach der dritten Lection auch die Doxologie einschaltet.

4. Auch in den Horen des Officium diurnum von den Laudes an tritt nach der Psalmodie eine Lesung aus der heiligen Schrift ein, welche wegen ihrer Kürze von den Alten lectiuncula, capitellum, im ambrosianischen Brevier epistolella, dann auch collectio, seltener lectio genannt wurde; im römischen Brevier trägt sie die Aufschrift capitulum. Die Prim sowie die Complet hat ohne Rücksicht auf die specielle Tagesfeier stets dasselbe Kapitel; in den übrigen Horen entspricht diese Lesung dem Feste oder der Festzeit. An den Sonntagen des Advents und der Quadragesimalzeit sowie an den Hauptfesten sind diese Kapitel in der Regel aus der Epistel entnommen; für die sonstigen Temporalofficien sind sie dem Psalterium, für die Heiligenfeste dem Proprium und Commune Sanctorum eingefügt. Eine Benediction geht denselben nicht voran; sie werden einfach mit Deo gratias geschlossen. Im monastischen Brevier schließt sich, wie den Lectionen der Matutin, jedem Kapitel ein Responsorium an, das im Gegensatz zu den längeren Responsorien der Nocturnen Responsorium breve genannt wird; das römische Brevier hat ein solches weder in den Laudes, noch in der Vesper, wo auf das Kapitel unmittelbar der Hymnus folgt, wohl aber in den Horen, in welchen der Hymnus der Psalmodie oder, wie in der Complet, dem Kapitel vorangeht. Die klösterliche Observanz hat an den Schluß des gemeinschaftlichen Morgengebetes, der Prim, vor den Beginn der Tagesarbeit, und wiederum an den Schluß des Tagewerkes als Einleitung zur letzten Gebetsübung vor der Nachtruhe, zum Completorium, eine Schriftlesung gestellt; als Lectio brevis ist dieselbe im Brevier beibehalten. In der Complet wird das apostolische Mahnwort: Fratres, sobrii estote etc. täglich als Lectio brevis wiederholt; in der Prim wechselt sie nach den heiligen Zeiten; an den Festen wird als solche das Kapitel der Non herübergenommen. Das Rituelle der Recitation ist dasselbe wie bei den Lectionen der Matutin; ein Responsorium ist jedoch nicht angefügt. Sie wird durch eine der Stellung dieser Horen in der Tageszeit entsprechende Benediction eingeleitet; zum Schluß spricht der Lector Tu autem etc. und der gesammte Chor Deo gratias. [K. Schrod.]

Lector (Leser) nennt man denjenigen Cleriker, welcher die zweite unter den niederen Weihen erhalten hat, und dessen Geschäft es ursprünglich war, die Lectionen (s. d. Art.) in der Kirche vorzulesen. Solche Lectoren kennen schon Justin (Apol. I, n. 67), Tertullian (Praescript. c. 41), Cyprian (Ep. 23, al. 16), Papst Cornelius (Euseb. Hist. eccl. 6, 43) u. s. w. Sie wurden schon damals den Clerikern beigezählt und durch kirchlichen Ritus aufgestellt (Cyprian. Ep. 38; Conc. Antiochen. a. 341, c. 10); nur ausnahmsweise scheint hin und wieder ein Nichtordinirter Lectorsdienste versehen zu haben (Augustin. Ep. 64, al. 235, ad Quintian.; Conc. Nicaen. a. 787, c. 14). Da in späterer Zeit das Vorlesen bei dem Gottesdienste im Abendlande fast ausschließlich (nur am Charfreitag erwähnt das Missale noch des Lesens durch den Lector) Sache der Diaconen und Subdiaconen, ja der Priester selbst geworden ist, so ist die Weihe zu diesem Amte nur mehr eine der Stufen, welche den Candidaten des Priesterstandes dem Heiligthume um einen Schritt näher bringen. Auch bei den Griechen ist es nicht anders (Goar, Euchol. 243). — Ueber die Ertheilung des Lectorates sagen die alten, angeblich auf der Synode von Carthago im J. 398 erlassenen Canones De ordinationibus

(Denz. Enchir. n. 50 sq.): Lector cum ordinatur faciat de illo verbum episcopus ad plebem, indicans ejus fidem ac vitam atque ingenium. Post haec, spectante plebe, tradat ei codicem, de quo lecturus est, dicens ad eum: Accipe, et esto lector verbi Dei, habiturus, si fideliter et utiliter impleveris officium, partem cum eis, qui verbum Dei ministraverint (c. 8). Fast mit denselben Worten wird noch jetzt dem Ordinanden dieser Ordo in der lateinischen Kirche übertragen, jedoch so, daß der Uebertragung eine Unterweisung des Ordinanden vorausgeschickt und nach der Uebertragung Gebete angereiht werden (Pontif. Rom.). In der Unterweisung werden die Geschäfte eines Lectors in folgender Weise aufgezählt: Lectorem oportet legere ea, quae praedicat, et lectiones cantare, et benedicere panem et omnes fructus novos. Die hier erwähnte Segnung des Brodes und der neuen Früchte dürfte den Lectoren erst später, und zwar zuerst in Deutschland und Frankreich, übertragen worden sein (Pontif. Salisburg. annor. 700; Pontif. Camerac. annor. 600). Der Ritus, nach welchem die Orientalen ihre Lectoren (ἀναγνῶσται) ordiniren, ist natürlich von dem des Abendlandes sehr verschieden. So beginnt z. B. der Bischof bei den Kopten die Ordination mit einer Frage über die Würdigkeit des Candidaten, schreitet hierauf nach günstiger Aussage der Gemeinde zu der im Oriente überall mit dieser Ordination verbundenen Tonsur, verrichtet sodann zwei Gebete, bei dem einen gegen Westen, bei dem andern nach Osten sich wendend, hält den Candidaten unter Fortsetzung von Gebeten an den Schläfen, reicht ihm das Evangelienbuch dar, damit dieser, es vor der Brust tragend, den Altar, die Hände des Bischofs und alle Gegenwärtigen küsse, und verabschiedet ihn zuletzt mit der Mahnung, seinem neuen Amte mit Würde vorzustehen (vgl. d. Art. Anagnosten). — Verschieden von diesem Lector sind der Vorleser bei Tisch (Lector mensae) in geistlichen Communitäten (vgl. Udalr. Consuet. Cluniac. 2, 34), der hie und da in Cathedralen übliche Lector dignitarius, welcher die sämmtlichen Kirchenlesungen regelt, und endlich die Lectoren oder Professoren in Klöstern, welche die jungen Cleriker unterrichten. [Fr. X. Schmid.]

Lectura ist der Titel zahlreicher handschriftlich oder gedruckt vorliegender Erklärungen zu den Haupttheilen des Corpus juris civilis und Corpus juris canonici. Die Glossatoren (s. d. Art.) legten nämlich ihren Vorträgen durchweg den Text des Rechtsbuchs zu Grunde, ja die Mittheilung desselben, literam legere, war regelmäßig das erste, was der Lehrer that, und erst daran schloß er seine Bemerkungen und Erklärungen an. Diese Erklärung der einzelnen Kapitel oder Titel oder Bücher eines Corpus juris hieß Lectura. Dieselbe bot aber nicht den Gesetzestext selbst und unterscheidet sich dadurch von den Glossen, welche immer in Begleitung des Textes erscheinen. Mit Lectura gleichbedeutende Ausdrücke sind Apparatus und in späterer Zeit Commentaria. Mit letzterem Worte werden aber meist ebenso wie mit Summa von den einzelnen Kapiteln bereits absehende, das Rechtsinstitut in zusammenhängender, systematischer Weise behandelnde Darstellungen bezeichnet. Von selbst leuchtet ein, daß Lectura nicht mit Lection oder Vorlesung identisch ist. Die Lecturae sind durchweg, wie die meisten literarischen Producte der Glossatorenzeit, aus Vorträgen erwachsen, aber entfernt nicht jede Vorlesung bot eine Lectura. [R. v. Scherer.]

Ledesma, Name berühmter Theologen. 1. Jacob, ein spanischer Jesuit, war 1516 geboren und war schon vor seinem Eintritt in die Gesellschaft Jesu als ausgezeichneter Gelehrter berühmt, nachdem er philosophische und theologische Studien zu Salamanca begonnen und zu Paris und Löwen fortgesetzt hatte. In letzterer Stadt faßte er 1556 plötzlich den Entschluß, sich einzig fremdem Seelenheil zu weihen, begab sich nach Rom und suchte dort die Aufnahme in die Gesellschaft Jesu nach. Er blieb im Collegium Romanum bis zu seinem Tode, der im J. 1575 erfolgte. Seine Schriften bezeichnen den Gang, welchen seine Thätigkeit im Orden genommen hat; es sind 1) Grammatica brevi et perspicua methodo comprehensa ad usum Coll. Rom. S. J., Venetiis 1569 et Neapoli e. a.; 2) Syntaxis plenior ad sermonis elegantiam comparata, Venetiis 1569 et Neapoli e. a.; 3) De divinis Scripturis quavis passim lingua non legendis, Coloniae 1570, wiederholt 1574 und 1597; 4) Dottrina Christiana breve per insegnar per interrogatione a modo di Dialogo, Roma 1571, ein Katechismus, welcher bald in's Vlämische, Polnische, Bretonische, Französische und Canadische übersetzt wurde; 5) Della maniera di catechizare, Roma 1573, in's Neugriechische übers. das. 1594. Die Bibliotheca des P. Possevin enthält L. II, c. 3 von Jacob Ledesma eine Tabella brevis totius Summae theologicae S. Thomae, und die ehemalige Barberini'sche Bibliothek enthielt ein handschriftliches Compendium casuum conscientiae von diesem Gelehrten. (Vgl. N. Antonio, Bibl. hispana nova I, Matriti 1783, 293; de Backer s. v.)

2. Bartholomäus, Bischof aus dem Dominicanerorden, war in Spanien geboren, bekleidete erst in Mexico, dann in Lima den Lehrstuhl der Moraltheologie, ward 1581 Bischof von Oaxaca und starb 1604. Es gibt von ihm Una suma de casos de conciencia ó de los sacramentos, Mexico 1560, in verbesserter Ausgabe Salamanca 1585. (Vgl. Quétif et Echard II, 352.)

3. Petrus, ein spanischer Dominicaner, war zu Salamanca geboren, trat sehr jung daselbst in den Orden und legte 1563 die feierlichen Gelübde ab. Da er sich durch wissenschaftliches Streben nicht weniger als durch tugendhaftes Leben hervorthat, ward er einzig im Lehramt verwendet,

zuerſt auf den Gymnaſien zu Segovia und Avila, dann ſeit 1604 als Durandus' Nachfolger an der Univerſität zu Salamanca. Nachdem er vier Jahre mit großem Erfolge Moral und Liturgik gelehrt hatte, ward ihm 1608 der vom Herzog Lerma errichtete und mit großen Vorrechten und Einkünften verſehene Lehrſtuhl der thomiſtiſchen Theologie übertragen; denſelben bekleidete er bis zu ſeinem ſeligen Tode 1616. Seine Schriften, welche einzig die Darlegung der thomiſtiſchen Theologie bezwecken, ſind: 1) Tractatus de divina perfectione, infinitate et magnitudine, nebſt einem Tractatus de perfectione actus essendi creati, zu Salamanca 1596 gedruckt; 2) Tractatus de divinae gratiae auxiliis, ebd. 1611; 3) De magno matrimonii sacramento super doctrinam S. Thomae, ebd. 1592; 4) Primera parte de la suma en la qual se cifra y suma todo lo que toca y pertenece a los sacramentos, ebd. 1598, 2. vermehrte Aufl. 1615, 3. Aufl. Liſſabon 1617; Segunda parte de la misma, ebd. 1598, 1615 und 1617, beide Theile auch zu Barcelona 1616. In's Lateiniſche ward der erſte Theil von Fr. Raymund von Ladeſou überſetzt und erſchien in dieſer Geſtalt zu Douai 1630; der zweite Theil ward von einem unbekannten Fr. Nicolaus lateiniſch zu Köln 1618 herausgegeben. 5) Doctrina christiana, erſt beſonders, ſpäter mit dem erſten Theil der Summa 1598 herausgegeben. In der Anwendung des Probabilismus gerieth Ledeſma in einen Irrthum, der von Innocenz XI. Prop. damn. 2. Mart. 1679 n. 2 notirt wurde: Probabiliter existimo, judicem posse judicare opinionem, etiam minus probabilem, eine Anſicht, welche die ſpäteren Dominicaner als gerade der Lehre des hl. Thomas zuwiderlaufend bezeichneten. (Vgl. Quétif et Echard II, 404.) [Kaulen.]

Le Drou, Petrus Lambert, O. S. Aug., Theologe, ſtammte aus Lüttich. Im J. 1673 wurde er unter die Doctoren der Löwener Univerſität aufgenommen und gehörte zu den Deputirten, welche im Auftrage der Univerſität 1677 bis 1679 in Rom weilten, um die Cenſurirung verſchiedener zu laxer Moralſätze zu betreiben. Papſt Innocenz XI., welcher perſönlich den meiſten Sitzungen hierüber beigewohnt hatte, cenſurirte endlich 65 dieſer Sätze am 2. März 1679 (vgl. Denzinger, Enchir. n. 1018 sq.). Le Drou wurde nach ſeiner Rückkehr Studienregens und Provinzial für Belgien, lehrte dann kurze Zeit in Bologna und erhielt 1687 eine Profeſſur für Bibelwiſſenſchaft an der Sapienza und zugleich die Stelle eines Studienpräfecten im Colleg. de propaganda fide; Innocenz XII. nahm ihn in die Prälatur auf, machte ihn zum päpſtlichen Sacriſta und zum Titularbiſchof von Porphyrion (1692). In dieſer Stellung wurde er wiederholt in verſchiedenen theologiſchen Controverſen rückſichtlich der Gnadenlehre, der Frage über attritio und contritio, für die Prüfung der Schriften Fenelons u. ſ. f. als Conſultor beigezogen und ſchrieb ſelbſt Dissertationes quatuor de contritione et attritione, Romae et Lovan. 1707, Monachii 1708, welche ihm eine Reihe von Angriffen zuzogen. Der Kurfürſt Joſeph Clemens von Köln beſtellte 1712 den ſeeleneifrigen Mann zum Generalvicar für das Bisthum Lüttich. Hier ſtarb Le Drou nach ſegensreicher Amtsführung am 6. Mai 1721. (Vgl. Ossinger, Bibl. August. 301 sq.; Hurter, Nomencl. litter. II, 983 sq.) [Keller O. S. Aug.]

Lee, Anna, ſ. Shakers.

Lefèvre, ſ. Cheverus, Cardinal.

Lefèvre, ſ. Faber, Jacob und Nicolaus; Lefèvre d'Etaples, ſ. Faber Stapulenſis.

Legate, ſ. Verfügungen, letztwillige.

Legaten, der Titel der päpſtlichen Geſandten. Das Recht des Papſtes, zu verſchiedenen Zwecken nach einzelnen Punkten des kirchlichen Gebietes Geſandte abzuordnen, folgt von ſelbſt aus der ihm über die geſammte Kirche zuſtehenden höchſten Regierungsgewalt; dieſe wäre gehemmt und beſchränkt, ja unter Umſtänden unmöglich, wenn der Papſt jene Befugniß nicht ausüben könnte. In dieſem Sinne ſpricht ſich Innocenz III. aus, wenn er ſagt: „Da das Oberhaupt der Kirche menſchlicher Natur gemäß nicht an verſchiedenen Orten ſich zugleich befinden, noch auf Windesflügeln in entlegene Gegenden ſich begeben kann, ſo ſendet es, damit der Gang der Geſchäfte nicht Noth leide, ſeine Legaten als abgeordnete Richter." — Es laſſen ſich drei verſchiedene Arten päpſtlicher Legaten, wie dieß auch c. 1 in VI. 1, 15 vorgezeichnet iſt, von einander unterſcheiden: 1. Die Legati a latere, in der angeführten Geſetzesſtelle von Papſt Innocenz IV., da ſie aus der Zahl der Cardinäle genommen werden, fratres nostri genannt; 2. die Legati missi oder Nuntii apostolici, auf einer geringern Rangſtufe Internuntii, und 3. die Legati nati, für welche die Legation mit dem Kirchenamte, welches ſie bekleiden, dauernd verbunden iſt (qui suarum praetextu ecclesiarum legationis sibi vindicant dignitatem); in dieſer Beziehung ſtehen die Legati nati mit dem Inſtitute der Vicarii apostolici, wie das ältere Recht es kennt, in Verbindung. Es wurde nämlich frühzeitig — wovon beſtimmte Nachrichten bis in's 4. Jahrhundert reichen — üblich, daß der Papſt in verſchiedenen Gegenden einzelne Biſchöfe damit beauftragte, an ſeiner Statt gewiſſe, ihm unmittelbar obliegende Jurisdictionsrechte auszuüben und ihm über die Verwaltung derſelben von Zeit zu Zeit Bericht zu erſtatten. Dadurch, daß der Nachfolger eines ſolchen Biſchofs ſtets denſelben Auftrag erhielt, wurde dieſes apoſtoliſche Vicariat mit beſtimmten Biſchofsſitzen verbunden. Die älteſten Beiſpiele ſind die Vicariate von Theſſalonich über Illyricum und von Arles über Gallien (ſ. Hilarius von Arles und Leo I.), welche beide bis gegen das 7. Jahrhundert hin Beſtand hatten; andere Vicariate aus dieſer Zeit waren entweder, wie das des hl. Auguſtinus, des Apoſtels der Angelſachſen, perſönlich oder, wie das des Biſchofs von Sevilla, ohne eigent-

liche Jurisdiction. Wo eine Jurisdiction zugestanden war, bestand sie in der Oberaufsicht über die gesammte kirchliche Disciplin des Vicariatsbezirkes; an die Zustimmung des Vicars war die Ordination der Bischöfe durch die Metropoliten, die von ihm zu consecriren waren, geknüpft. Der Vicar berief Synoden und nahm Appellationen von den Provinzialconcilien an. Er hatte unter den Bischöfen seines Sprengels den ersten Rang; auch scheint die Ertheilung des Palliums, als eines Zeichens päpstlicher Jurisdiction, zuerst an die apostolischen Vicarien erfolgt zu sein.

Im 8. Jahrhundert trat dann der hl. Bonifatius als päpstlicher Legat mit den umfangreichsten Vollmachten ausgerüstet auf; da er seinen bleibenden Sitz zu Mainz nahm, so gründeten sich hierauf die Prärogativen dieses erzbischöflichen Stuhles. Der Erzbischof von Mainz trat, wie seit dem hl. Dunstan die Nachfolger des hl. Augustinus auf dem erzbischöflichen Stuhle von Canterbury, in die Reihe der Legati nati ein. Mit diesem Ausdrucke werden seitdem diejenigen Bischöfe bezeichnet, welche gleich den älteren apostolischen Vicarien mit einer an ihr Kirchenamt geknüpften Legation bekleidet wurden. Wie weit die Befugnisse solcher Legaten reichten, wurde für die einzelnen Fälle durch besondere Instructionen näher bestimmt. Als die wichtigsten Beispiele solcher Legationen lassen sich folgende anführen: Toledo, wenn auch vielfach bestritten, für Spanien, Reims für die dazu gehörige Provinz, Bourges für Aquitanien, Vienne für Septimanien, ferner Lyon und Sens mehr als Titularlegation; sodann Canterbury für England, St. Andrew für Schottland, Mainz, Trier, Köln, Salzburg, Magdeburg und Prag für Deutschland, Gnesen für Polen, Gran für Ungarn. In Italien findet sich die sogen. Monarchia Sicula (s. d. Art.) als ein Beispiel einer an einen weltlichen Fürsten verliehenen Legation. Ein anderer, ganz vorübergehender Fall dieser Art war der, daß Papst Alexander III. dem König Heinrich II. von England die Legation für sein Reich verlieh, und zwar unter der Bedingung, sie nicht auf den Erzbischof von York zu übertragen; für diesen hatte Heinrich das Begehren an die Legation gestellt, womit eine Kränkung der Gerechtsame Thomas Becket's, als des Erzbischofs von Canterbury, beabsichtigt war.

Da viele der Legati nati sich in ihrer hohen Würde überhoben, so trug dieß dazu bei, daß das Institut allmälig seine Bedeutung verlor und die Legation bald fast nur zum Besitze eines höhern Titels diente. Die Päpste sahen sich nämlich veranlaßt, in den meisten wichtigen Angelegenheiten nicht auf die Berichte der Legati nati zu warten, sondern Cardinäle von ihrer Seite zu senden, welche, mit einer Fülle von Primatialrechten versehen, in dem ihnen angewiesenen Legationsbezirke unmittelbar die Stelle des Papstes vertraten und Legati a latere genannt wurden. Hierin liegt die Veranlassung, daß man diesen eine jurisdictio ordinaria beilegte, welche nach c. 2 in VI. 1, 15 auch durch den Tod des Papstes, von welchem die Sendung ausgegangen war, nicht erlosch. Die Legati a latere repräsentirten demnach in ihrem Missionsbezirke den Primat und übten daher mit geringen Beschränkungen eine Mehrzahl der päpstlichen Reservatrechte aus. Sie absolvirten von reservirten Censuren, ertheilten Indulgenzen, übten Jurisdiction über Eximirte, dispensirten neben den Bischöfen von Ehehindernissen, verliehen Beneficien, besonders die an den Papst devolvirten Pfründen, confirmirten Erzbischöfe und Bischöfe u. s. w. Diese einzelnen Befugnisse waren in den Instructionen der Legaten nicht immer aufgezählt, sondern man begnügte sich mit der allgemeinen Clausel cum facultatibus solitis et consuetis. Indessen sah man sich bald genöthigt, in Betreff der Legati a latere, welche ultra montes gesendet wurden, einen andern Weg einzuschlagen. Die Ausübung jener großen Vollmachten gab zu sehr vielen Conflicten mit den Bischöfen die Veranlassung; auch wurden bei der zunehmenden Spannung zwischen geistlicher und weltlicher Gewalt die päpstlichen Legaten von den Fürsten immer weniger gern gesehen, weil sie sich durch sie in ihren vermeintlichen Rechten in Betreff der Kirche beeinträchtigt fühlten, und weil manche Legaten sich wirklicher Uebergriffe schuldig machten. So geschah es, daß bei der Vereinigung der Interessen der Könige und Bischöfe zu gemeinschaftlichen Nationalinteressen man weltlicherseits sogar so weit ging, die Legaten zurückzuweisen. Es sah sich daher Papst Johann XXII. veranlaßt, in der Extrav. Super gentes vom Jahre 1318 ein solches Vorgehen für nichtig zu erklären und diejenigen Fürsten mit der Excommunication und mit dem Interdicte für ihr Land zu bedrohen, welche den päpstlichen Legaten den Zutritt verweigern würden. Trotzdem dauerte in Frankreich der Gebrauch fort, daß die Legaten nur bis Lyon reisen durften und, nachdem sie ihre Vollmachten zur Prüfung nach Paris eingesendet hatten, dort die Entscheidung über ihre Zulassung abwarten mußten. Es war dieß Verfahren um so ungeeigneter, als schon längst auch auf gesetzlichem Wege eine Beschränkung der Jurisdiction der Legaten eingetreten war; das Concilium von Trient ging darin noch weiter als die Decretalen, indem es Sess. XXIV, c. 20 De ref. alle und jede mit den Rechten der Bischöfe concurrirende Jurisdiction der Legaten aufhob.

Nach und nach sind diese außerordentlichen Legationen immer seltener geworden; desto mehr ist in neuerer Zeit der Gebrauch an die Stelle getreten, daß der Papst in einzelnen Staaten ständige Nuntiaturen unterhält. Schon das ältere Recht kannte in den Apocrisiarii (s. d. Art.) oder Responsales, mit welchen Ausdrücken namentlich die päpstlichen Gesandten am kaiserlichen Hofe zu Constantinopel bezeichnet wurden, ein den Nuntien ähnliches Institut. Diese sowie die niedere Rangstufe der Internuntien haben eine doppelte Stellung: sie sind einestheils Mitglieder des diplomatischen Corps

in dem Staate, wo sie residiren, und zwar nehmen sie in der betreffenden Abstufung der Gesandten, zu welcher sie gehören, die erste Stelle ein; anderntheils sind sie von dem Papste mit Instructionen über Ausübung kirchlicher Jurisdictionsrechte versehen, zu denen insbesondere auch die Führung des Informativprocesses in Betreff der erwählten oder ernannten Bischöfe ihres Nuntiaturbezirkes gehört. Sie selbst sind in der Regel Titular-Erzbischöfe oder Bischöfe. — In Deutschland war die Errichtung einer neuen Nuntiatur zu München (1785) die Veranlassung zu dem bekannten Nuntiaturstreit, der seine wissenschaftliche Erledigung in der vortrefflichen Antwort Pius' VI. an die zum Emser Congresse versammelten Erzbischöfe fand (Responsio — super Nuntiaturis apostolicis, Romae 1789; s. d. Art. Emser Congreß). — (Vgl. noch Histor.-politische Blätter VIII, 564 ff. 665 ff. 722 ff.) [Phillips.]

Legende, s. Acta Sanctorum; Legenda aurea, s. Jacob de Voragine.

Leges barbarorum sind die Aufzeichnungen der germanischen Rechtssatzungen bei denjenigen Völkerstämmen, welche auf den Trümmern des römischen Reiches im Abendlande, besonders in Gallien, seit dem 5. Jahrhundert eigene Reiche gegründet hatten. Den Gegensatz dazu bildete die Lex Romana (s. d. Art.), das römische Recht, welches noch mehrere Jahrhunderte für die in den germanischen Reichen ansässig gebliebenen Römer und die Kirche geltend blieb. Barbaren hatten die Griechen und sodann auch die Römer alle Völker genannt, welche außerhalb des Bereiches ihrer Herrschaft und der griechisch-römischen Civilisation standen. Insbesondere aber verstanden die Römer unter barbari die seit der sogen. Völkerwanderung in Gallien als Eroberer eingewanderten Burgunder, Franken, Westgoten und Vandalen im Gegensatz zu den unter denselben ansässig gebliebenen Römern. Allmälig nannten sich sogar diese germanischen Volksstämme selbst Barbaren zum Unterschiede von den unter ihnen nach römischem Rechte lebenden, sonst aber keine politischen Vorrechte genießenden Römern. Die Volksrechte enthalten im Ganzen mehr bloße Aufzeichnungen des bisherigen Gewohnheitsrechtes, als neue Satzungen. Die meisten, aber nicht alle, haben einen amtlichen Ursprung. Bei der amtlichen Abfassung tritt durchweg die gemeinsame Mitwirkung von König und Volk hervor. In dem spätern burgundischen Reiche und in der fränkischen Zeit, namentlich seit Karl d. Gr., ist jedoch der königliche Wille bei der Festsetzung und Aufzeichnung der Volksrechte das eigentlich Maßgebende. Die ersten Redactionen fanden gegen Ende des 5. Jahrhunderts statt; den Schluß bildete der Hauptsache nach die umfassende Thätigkeit Karls des Großen, wozu dann noch Ergänzungen unter Ludwig dem Frommen hinzukamen. Die Veranlassung zur Aufzeichnung der Volksrechte lag wohl zum Theil in dem Vorbilde des römischen Rechtes, hauptsächlich aber in dem Bedürfniß, die neuen politischen und socialen Verhältnisse, die Beziehungen zur Kirche und den von früher her ansässigen Römern zu regeln, insbesondere aber auch den Gefahren des Fehdewesens durch Fixirung von Buß- und Wergeldstaxen zu begegnen. Bei der Aufzeichnung der Volksrechte kam es überhaupt nicht auf eine vollständige Darlegung des gesammten Rechtszustandes an; sie beschränkte sich durchweg auf die Feststellung der Rechtssatzungen, zu deren Fixirung eine besondere Veranlassung vorlag.

Die älteste Aufzeichnung ist die Lex Salica, das Recht der salischen Franken; sie rührt wohl noch aus der heidnischen Zeit, aus der Zeit von Chlodowech her. Christenthum und Heidenthum sind in den älteren Texten gleichmäßig ignorirt. Die Lex Ripuaria, das Recht der ripuarischen Franken, ist zum Theil nur eine Bearbeitung der Lex Salica. Beide erhielten unter den späteren Königen und noch in der karolingischen Zeit Zusätze. Die Lex Ripuaria scheint noch dem Ende des 6. Jahrhunderts anzugehören, also noch der merowingischen Zeit. Auf die merowingische Zeit deutet u. A. die ursprüngliche Fassung des Titels 36, c. 5, welche dem niedern Cleriker nicht das Wergeld seiner Geburt, sondern schlechtweg das des Römers zuspricht und dadurch darauf hinweist, daß der Clerus sich noch fast ausschließlich aus den Römern recrutirte. Die c. 1—4 und 11 und 12 des Titels 36 sind wohl erst karolingischen Ursprungs aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts. Sie machen der Kirche mehr Zugeständnisse, namentlich bezüglich der Gerichtsbarkeit über Freigelassene. Bei Regino von Prüm (De synodalibus causis 1, 416) wird der Text der Lex Ripuar. 58, c. 4 mitgetheilt und dabei als Pactus Francorum citirt. Von den Aufzeichnungen des Rechtes der Alamannen besitzen wir noch fünf Bruchstücke eines Pactus Alamannorum, welcher wahrscheinlich aus der ersten Hälfte des 7. Jahrhunderts herrührt; daß der Pactus der christlichen Zeit angehört, ist ersichtlich, weil er die Freilassung in ecclesia kennt. Umfassender ist die Lex Alamannorum, welche auf einer alamannischen Stammesversammlung unter Herzog Lantfrid von Schwaben in den Jahren 717—719 zu Stande kam. In ihr behandelt der erste Abschnitt (cap. 1—23) die causae ecclesiae. Die der Lex Alamannorum vielfach nachgebildete Lex Bajuvariorum hat die vom hl. Bonifatius eingerichtete Organisation der bayrischen Bisthümer bereits zur Voraussetzung und scheint unter Einfluß der fränkischen Staatsgewalt während der vormundschaftlichen Regierung Pipins für Thassilo II. (748—752) entstanden zu sein. Der Titel 1 enthält Capitula quae ad clerum pertinent seu ad ecclesiae jura. Die Lex Frisionum stellt sich als eine Compilation von Satzungen verschiedener Entstehungszeit und Entstehungsart dar. Den Kern der größtentheils Strafrecht enthaltenden Zusammenstellung bildet ein zwischen 734 und 785 für die unter fränkischer Herrschaft stehenden Mittelfriesen erlassenes Gesetz.

welches nach Unterwerfung der Oſtfrieſen auch auf dieſe ausgedehnt war. Vielleicht rührt der größere Theil der Beſtimmungen und namentlich wohl die Beifügung von Nachträgen von der Anregung Karls des Großen her. Wir finden in der Lex Frisionum Beſtimmungen, welche die Durchführung des Chriſtenthums vorausſetzen, wie das Verbot der Sonntagsarbeit, den Schutz des Kirchenfriedens, die Vornahme des Loosordales in der Kirche, den Eid auf die Reliquien, das Verbot, Unfreie an Heiden zu verkaufen, und das Gebot der Trennung unerlaubter Ehen. Den elften Titel bildet eine Privatnotiz über die Art der Beſtrafung des Tempelraubes bei den heidniſchen Oſtfrieſen. Es war das urſprünglich wohl nur eine Randbemerkung zum Titel 3 der Lex Frisionum, die ſpäter durch Verſehen des Abſchreibers in den Text ſelbſt gelangte. Die Lex Saxonum, welche nach der Unterwerfung der Sachſen unter die fränkiſche Herrſchaft, und zwar wahrſcheinlich auf dem Reichstage zu Aachen 802 oder 803 zu Stande kam, enthält großentheils Beſtimmungen nach dem Vorbilde der Lex Ripuariorum. Schon vorher hatte Karl der Große in der erſten Zeit nach der Unterwerfung der Sachſen, wahrſcheinlich 782 auf einer Reichsverſammlung zu Lippſpringe, durch eine Capitulatio de partibus Saxoniae Strafandrohungen zur Sicherung ſeiner Herrſchaft und um die Annahme und Aufrechthaltung des Chriſtenthums zu erzwingen, erlaſſen, und außerdem hatte er in einem Capitulare Saxonicum die Beſchlüſſe eines Aachener Reichstages von 797, an welchem auch Oſtfalen, Weſtfalen und Engern theilgenommen hatten, publicirt. Auf dem Reichstage zu Aachen im J. 802 erfolgte wahrſcheinlich auch die Abfaſſung der Lex Angliorum et Werinorum hoc est Thuringorum, welche für den von den Angeln und Warnen bewohnten nordöſtlichen Theil Thüringens beſtimmt war. Dieſe Lex iſt inhaltlich viel mit der Lex Saxonum verwandt und wie dieſe auch mit der Lex Ripuariorum. Ueber die Kirche und kirchliche Einrichtungen enthält die Lex Thuringorum nichts, ebenſo wenig kommt darin aber auch etwas dem Chriſtenthum Widerſtreitendes vor. Für die chamaviſchen Franken, ripuariſche Franken, welche das nach ihnen benannte Hamaland am Niederrhein und an der Yſſel und die Landſchaften Twente und Drente bewohnten, wurde am Ende des 8. oder zu Anfang des 9. Jahrhunderts auf Anfrage königlicher Miſſi ein Weisthum in 48 Kapiteln auf einer Gerichtsverſammlung zuſammengeſtellt, die Ewa oder Lex Chamavorum. Sie enthält ripuariſches Recht, jedoch untermiſcht mit Beſtimmungen, welche die ripuariſchen Franken von ihren Nachbarn, den Sachſen, Frieſen und Saliern, angenommen hatten.

Eine amtliche Sammlung burgundiſcher Königsgeſetze veranſtaltete König Gundobad, der von 474—516 regierte. Zu dieſer Lex Burgundionum oder Lex Gundobada fügten Gundobad ſelbſt und ſeine Nachfolger noch Novellen hinzu und hinein, und nur in dieſer erweiterten, ſehr geänderten und ungeordnet gewordenen Geſtalt iſt die Sammlung noch erhalten. Sie ſollte für die Burgunder und für die Rechtsbeziehungen zwiſchen Burgundern und Römern gelten, während Gundobad für die Verhältniſſe der Römer unter einander eine beſondere Zuſammenſtellung von römiſchen Rechtsquellen, eine Lex Romana Burgundionum erließ (ſ. d. Art. Lex Romana). Die für die Burgunder beſtimmte Geſetzſammlung enthält übrigens auch viele Anklänge an das römiſche Recht. Sie blieb auch nach der Einverleibung Burgunds in das fränkiſche Reich bis über das 9. Jahrhundert hinaus in Geltung. Obſchon unter Ludwig dem Frommen Biſchof Agobard von Lyon in einer Streitſchrift den König aufforderte, das Werk Gundobads zu beſeitigen, weil dieſer ein Arianer geweſen, und weil die Lex Gundobada nur noch für wenige Perſonen in Burgund gelte, erhielt ſich dieſe Lex Burgundionum dennoch für die Burgunder als ihr eigenthümliches Recht. — Im weſtgotiſchen Reiche galt bis auf König Chindaſuinth für die römiſchen Unterthanen das römiſche Recht, für die Goten das weſtgotiſche. Zum Gebrauche für die römiſchen Unterthanen publicirte König Alarich II. im J. 506 eine Lex Romana Visigothorum, das ſogen. Breviarium Alaricianum (ſ. dieſen Art. und den Art. Lex Romana). Für die Weſtgoten war, wie der hl. Iſidor von Sevilla berichtet, der König Eurich (466 bis 484) der erſte Geſetzgeber geweſen. Als ſpätere weſtgotiſche Geſetzgeber wurden Leovigild (572 bis 586) und deſſen Sohn Reccared I. (586—601) genannt. Dem letztern wird ein umfangreiches Geſetzbuch, die weſtgotiſche Antiqua, zugeſchrieben, von deren urſprünglicher Geſtalt nur Fragmente übrig ſind, die aber den Hauptbeſtandtheil der ſyſtematiſchen Lex Visigothorum bildete, welche in zwei verſchiedenen Redactionen, der des Receswind (652—672) und der des Erwig vom Jahre 681, erhalten iſt. Dieſe Lex Visigothorum ſollte aber nicht bloß für die Weſtgoten, ſondern für alle Unterthanen des Reiches ohne Unterſchied der Nationalität als Geſetzbuch gelten. Jedoch zeigt ſich in der Lex Visigothorum und, wie es ſcheint, ſchon in der ältern weſtgotiſchen Geſetzgebung vielfach der Einfluß des römiſchen Rechtes. König Reccared trat vom Arianismus zur katholiſchen Kirche über, und es iſt wahrſcheinlich, daß ſeine Geſetzgebung die Begünſtigung des Katholicismus bezweckte. Seit dem 7. Jahrhundert begann man in der weſtgotiſchen Geſetzgebung überhaupt auf die Concilienbeſchlüſſe Rückſicht zu nehmen. Man fügte zu dem Geſetzbuche Erwigs ſpäter einzelne Geſetze Egica's (687—701) hinzu, und in dieſer Geſtalt wurde die ſogen. Lex Visigothorum vulgata in den Ausgaben abgedruckt. Nach der Zerſtörung des Weſtgotenreiches durch die Araber blieb die Lex Visigothorum doch bei den Reſten des Volkes, namentlich in der fränkiſch gewordenen Provinz Septimana oder Gothia (Lan-

guedoc), in Geltung und erlangte solche wieder in der allmälig zurückeroberten pyrenäischen Halbinsel, so daß noch im 13. Jahrhundert eine spanische Uebersetzung nöthig wurde. — Für die Langobarden veranstaltete 75 Jahre nach deren Ansiedelung in Italien unter Zustimmung der Großen und des Volkes König Rothari 643 eine vortreffliche Aufzeichnung ihres Rechtes unter dem Titel Edictus Langobardorum. Manche Rechtssätze und Rechtsausdrücke darin stimmen mit denen der Sachsen und Angelsachsen und manche mit den skandinavischen Rechten überein. Vereinzelte Anklänge finden sich auch an die Lex Visigothorum. Die Verfasser des Edictus bedienten sich bisweilen der römischen Rechtsterminologie, kannten und brauchten Justinians Novellen, aber sie entlehnten nur wenige Rechtssätze dem römischen Rechte. Die bei den Langobarden herrschende Religion war damals die arianische. Kirchliche Verhältnisse sind in dem Edictus nicht berücksichtigt, auch eine kirchliche Art der Freilassung kommt darin nicht vor. Eine Ergänzung des Edicts mit späteren Gesetzen nahm 668 Grimoald, mit welchem der Katholicismus zur Herrschaft gelangte, und in größerem Umfange 713—735 König Liutprand vor. Liutprand beruft sich darauf, daß ihm die göttliche Eingebung seine Gesetze dictirt habe. Zu den Freilassungsformen kommt als eine privilegirte nun die in der Kirche hinzu. Um heidnische Gebräuche und heidnischen Aberglauben auszurotten, werden Strafen darauf gesetzt. Verfügungen zu frommen Zwecken werden begünstigt. Die Ehe mit der Wittwe des Vetters wird (Liutpr. c. 30) untersagt, weil der Papst es verlangt habe, qui in omni mundo caput ecclesiarum Dei et sacerdotum est. Spätere Nachträge zum Edictus rühren noch vom Könige Ratchis vom Jahre 746 und vom König Aistulf vom Jahre 755 her. Einige seiner Verordnungen ließ Ratchis nicht dem Edictus beifügen, darunter eine wahrscheinlich bloß vorübergehende, welche den Paßzwang für Romfahrer betraf. Das langobardische Edict hat sich bis in das 13. Jahrhundert als Volksrecht der langobardischen Einwohner Italiens erhalten.

Die Belege für die Einzelheiten und Angabe der neueren Ausgaben der einzelnen Leges Barbarorum findet man in der ausführlichen Darstellung von H. Brunner, Deutsche Rechtsgeschichte I, Leipzig 1887, § 38—53, und bei R. Schröder, Lehrbuch der deutschen Rechtsgeschichte, Leipzig 1889, § 31. [Bering.]

Legio fulminatrix, der Name, welchen Kaiser Marc Aurel einer aus Christen bestehenden Legion verliehen haben soll, weil sie durch ihr Gebet das Entstehen eines Gewitters und dadurch die Rettung des römischen Heeres bewirkt habe. Dio Cassius berichtet nach dem Auszuge, welchen Johannes Xiphilinus im 11. Jahrhunderte anfertigte (Dionis Nicaei rerum Romanarum epitome im 2. Bande von Dio Cassius, Hist. Romana, ed. Reimarus, Hamb. 1752, l. 71, c. 8 sq.), als Zeitgenosse, daß Marc Aurel 174 im Kriege mit den Quaden (im heutigen Mähren) durch ein „von der Gottheit" gewirktes Wunder aus großer Gefahr errettet worden sei. Die zahlreichen Feinde hätten das römische Heer an einem wasserlosen Orte (wahrscheinlich unweit der Gran) zusammengedrängt und, den offenen Kampf vermeidend, abgewartet, bis die Römer durch Krankheit, Wunden, Hitze und Durst gänzlich entkräftet seien. „Da umwölkte sich durch die Gnade der Gottheit plötzlich der Himmel, und ein heftiger Regen fiel nieder. Die Römer fingen das Wasser auf und erfrischten sich und ihre Pferde. Als jetzt auf die damit beschäftigten Römer die Feinde eindrangen und ihnen schwere Verluste beibrachten, traf ein ungeheurer Hagel unter vielem Blitz und Donner die Quaden, nicht aber die Römer; die Folge war, daß die letzteren glänzend siegten und deßhalb Marc Aurel zum siebenten Male als Imperator ausriefen. Der Kaiser aber berichtete über das Ereigniß an den Senat." Auf der noch heute zu Rom auf der Piazza Colonna stehenden Ehrensäule Marc Aurels ist das Ereigniß in einem Bilde so dargestellt, daß Jupiter Pluvius zu seiner Rechten den kämpfenden Römern erquickenden Regen und links den Quaden tödtliche Blitze sendet. Heidnischerseits wurde das Wunder meist wie hier Jupiter, außerdem aber auch Mercur oder anderen Göttern zugeschrieben, welche durch magische Beschwörungen (Dio Cass. 71, 8) oder durch die Gebete des Kaisers selbst (Jul. Capit. in Vita Marci Ant. Ph. 24) dazu bewogen worden seien. Schon vor Beginn des Krieges hatte der Kaiser, um glücklichen Ausgang zu erhalten, von allen Seiten her Priester zusammengerufen und fremdländische Riten vollzogen (Jul. Capit. 13). Die älteste christliche Nachricht über diese Begebenheit findet sich bei Tertullian sowohl in seinem Apologeticum (5), als im Briefe an den heidnischen Proconsul Tertullus Scapula (4); er sagt, es sei noch ein Brief des Kaisers hierüber vorhanden, quibus illam Germanicam sitim Christianorum forte militum precationibus impetrato imbri discussam contestatur. Auch Eusebius berichtet das Wunder (H. E. 5, 5) und fügt bei, es sei durch die zu Melitene (im östlichen Cappadocien) stationirte Legion geschehen, welche auch seit jener Zeit sich stets durch ihren Glauben bewährt habe; die Soldaten hätten zum Staunen der Quaden sich nach Christensitte auf die Kniee geworfen und den erwähnten Regen erfleht. Er beruft sich dabei auf die Apologie Tertullians und auf das Zeugniß des Apologeten Apollinaris von Hierapolis; der letztere erzähle ferner, daß der Kaiser selbst infolge des Wunders der Legion den Beinamen Κεραυνοβόλος gegeben habe. Die zu Melitene seit Titus (Flav. Jos. Bell. Jud. 7, 1, 3) stationirte Legion war aber die zwölfte; sie führt den Titel Fulminata bereits in einer Inschrift des Jahres 64 n. Chr. (vgl. Latronne, La statue de Memnon, Par. 1833, 119). Da nun auch Gregor von Nyssa (Or. 2 in 40 MM.) das Wun-

der einer ihm näher bekannten armenischen Heeresabtheilung zuschreibt, so ist festzuhalten, daß es sich wirklich um die Legio XII handelt, und anzunehmen, daß Marc Aurel der Legion entweder den Namen Fulminata nur bekräftigt oder aber in den deutlichern Fulminatrix (Κεραυνοφόρος in Κεραυνοβόλος) geändert hat. Wenn Grotefend (in Pauly's Realencykl. IV, 892) behauptet, die Legio XII sei seit Augustus nicht in Europa gewesen, so beruht diese Behauptung nur auf dem bei der Dürftigkeit unserer Nachrichten über das 2. Jahrhundert sehr schwachen Argument ex silentio; eine Verlegung der Legionen gerade um diese Zeit ist besonders glaublich, weil dieselben durch die Pest schrecklich verringert waren (vgl. Orosius, H. adv. Pag. 7, 15, 6); endlich sagt der Brief Marc Aurels, welcher gewöhnlich den Werken des hl. Justinus beigedruckt ist und — wenn auch unächt und in der vorliegenden Gestalt erst zur Zeit Justinians entstanden — offenbar schon wegen seiner bestimmten Angaben aus alten Quellen schöpft, daß der Kaiser bei dem Ereignisse die Legionen Prima, Decima, Gemina et Fretensis um sich gehabt habe. Die Legio I (Adjutrix) und die (XIII) Gemina sind auch sonst für das 2. Jahrhundert als an der Donau stehend bezeugt (vgl. Mommsen, Röm. Gesch. V, 199); von der Fretensis aber weiß man ebenfalls (wie von der XII) nur, daß sie in Syrien gestanden habe. Da die Legio Fretensis die Legio Decima ist, so ist die angeführte Stelle wohl zu corrigiren in Primam, Duodecimam, Geminam et Fretensem. (Vgl. Baron. ad a. 176, n. 1 sqq.; Tillemont, Hist. des Emp. II, 369 ss.; Jablonskii Opusc. Lugd. Batav. 1813, IV, 3—37; Zeitschr. f. d. A.-W. 1834, 206.) [Jörres.]

Legio thebaica, Name einer wahrscheinlich aus der Thebais recrutirten Legion, welche ganz aus Christen bestanden und unter Kaiser Maximian das Martyrium erlitten haben soll. Die Geschichte dieses Martyriums ist in zwei Fassungen erhalten. Die eine wurde 1474 von B. Mombritius zu Mailand veröffentlicht und besonders durch Surius in den Vitae Sanctorum, Colon. 1570, V, als Historia de S. Mauricio et sociis martyr. verbreitet; die andere fand Chifflet in dem jurassischen Kloster Condadiscone (jetzt St. Claude) bei Genf und gab sie im ersten Bande seines Paulinus Illustratus zu Dijon 1662 als Passio Agaunensium Martyrum heraus. Die beiden Fassungen mögen hier S und C heißen. Beide sind noch öfters gedruckt worden; u. a. steht C in Ruinarts Acta Martyrum und in dem sechsten Septemberbande der Bollandisten. Von S und C fand Ruinart (l. c. Admonitio) noch viele sehr alte Handschriften, darunter von C eine aus dem 8. Jahrhundert im Kloster Fosses. In manchen dieser Handschriften geht der Passio eine Epistola Eucherii episcopi ad Salvium (oder Silvium) episcopum vorher; daß dieselbe in einigen anderen als nicht eigentlich zur Sache gehörig fehlt, ist nichts Auffallendes. Eucherius sagt darin: „Während andere aus verschiedenen Provinzen zu Ehren der heiligen Martyrer Gold und Silber geopfert haben, übersende ich dir deinem Wunsche gemäß die Leidensgeschichte unserer Martyrer; ich habe sie geschrieben, damit nicht durch Sorglosigkeit die Thatsachen des herrlichen Martyriums aus dem Gedächtnisse der Menschen entschwinden. Von zuverlässigen Männern habe ich die Sachlage erforscht, von solchen, die dieselbe gehört haben von dem hl. Isaac, dem Bischofe von Genf, der sie seinerseits jedenfalls von dem hochseligen Bischof Theodor überkommen hatte. Dich, der du dem steten Dienst der Heiligen obliegst, bitte ich, meiner vor dem Herrn eingedenk zu sein." Dieser nicht näher bezeichnete, also allbekannte Bischof Theodor ist ohne Zweifel der Apostel des Wallis, welcher als Bischof von Octodurum (Martigny) im J. 381 die Acten der Synode zu Aquileja unterzeichnete und nach Gams schon 349 und noch 390 jenen Sitz inne hatte; zu seiner Diöcese gehörte die Stätte des in Rede stehenden Martyriums. Bischof Isaac von Genf war Theodors jüngerer Zeitgenosse; die Männer, welche ersteren gekannt haben, gehören jedenfalls der ersten Hälfte des 5. Jahrhunderts an, und zur selben Zeit müssen also auch Eucherius und Silvius gelebt haben. Da nun nach C (c. 3) die Passio westlich vom Genfer See verfaßt wurde, so ist der Briefschreiber jedenfalls der Kirchenschriftsteller Eucherius, der sicher 441 und 442 und wahrscheinlich von ca. 435 bis ca. 450 Bischof von Lyon war. Der Adressat ist Bischof Silvius von Octodurum, von dem berichtet wird, daß er seinen Sitz nach Agaunum (St. Maurice), der Marterstätte der Thebäer, verlegte (vgl. den Schlußsatz des Briefes). Wahrscheinlich ist der AA. SS. I, praef. 44 gedruckte Laterculus Polemii Silvii, der im J. 448 dem Bischof Eucherius gewidmet wurde, eine Gegengabe unseres Silvius an den Bischof von Lyon. Es kann aber Eucherius nur der Verfasser von C sein, da S, abgesehen von den Notizen über den Erweiterungsbau der agaunensischen Basilika und den im J. 524 getödteten Burgunderkönig Sigismund, die in Anwesenheit der Bischöfe Domitian, Gratus und Protasius von Genf, Aosta und Octodurum um das Jahr 460 erfolgte Erhebung der Gebeine des ebenfalls zur thebaischen Legion gerechneten hl. Innocentius erzählt, welche von C nicht erwähnt wird.

Der Inhalt der einzelnen Kapitel von C ist folgender: Kap. 1 enthält einen einleitenden Hinweis auf die lebendige, sichere Ueberlieferung der Geschichte der thebaischen Martyrer. Kap. 2. Maximian, der Mitkaiser Diocletians, der von Geiz, Wollust, Grausamkeit und allen Lastern erfüllt war, hatte sich die Auslöschung des christlichen Namens zur Aufgabe gemacht; durch seine überallhin ausgesandten Soldatenabtheilungen ließ er alle Verehrer des wahren Gottes zur Folter und zum Tode führen. In seinem Heere war eine aus The-

bäern bestehende Legion, welche der Kaiser zu seiner Hilfe aus dem Orient hatte kommen lassen; dieselbe zeichnete sich ebenso sehr im Dienste des Kaisers durch Tapferkeit, als im Dienste Christi durch Frömmigkeit aus. Als nun Maximian, der nach dem Marsche (über den großen St. Bernhard) sich zu Octodurum befand, seinen Soldaten befahl, alle Christen herbeizuschleppen, widerstand dem grausamen Befehle nur die genannte Legion, welche bei den agaunensischen Engpässen (oberhalb St. Maurice) lagerte. Kap. 3. Agaunum ist etwa 60 (römische) Meilen von Genf entfernt (dieß stimmt genau mit der Entfernung von Tarnajas = Agaunum auf der Peutinger'schen Tafel, in welcher aber offenbar eine Zwischenstation mit ungefähr 12 Meilen ausgefallen ist); von der (östlichen) Spitze des Sees liegt Agaunum 14 Meilen entfernt. Maximian ließ nun die Legion wegen ihrer Unbotmäßigkeit mit dem Schwerte decimiren, und als die Uebrigen dann erklärten, sie würden niemals die gottesräuberischen Befehle des Kaisers ausführen, denn Alles leiden sei besser, als gegen den christlichen Glauben handeln — da ließ Maximian, blutdürstiger als ein wildes Thier, die Legion zum zweiten Mal decimiren. Die Ueberlebenden ermahnten einander von Neuem zur Ausdauer. Kap. 4. Besonders aber spornten Mauritius, der Primicerius der Legion, Exsuperius, der Campiductor, und Candidus, der Senator der Soldaten, diese an, dem Beispiele ihrer bereits gemarterten Mitkämpfer zu folgen. Darauf ließen sie dem Kaiser sagen: „Wir sind deine Soldaten, aber zugleich Knechte Gottes; dir schulden wir den Heeresdienst, Gott Sündelosigkeit; von dir haben wir Sold erhalten, von Gott das Leben. Darin können wir dir nicht folgen, daß wir Gott, unsern und — du magst wollen oder nicht — deinen Schöpfer, verläugnen. In allem Uebrigen werden wir dir, wie bisher, gehorchen. Zuerst haben wir Gott den Fahneneid (sacramenta) geschworen, dann dem König; wenn wir den ersten brechen, verdienen wir auch hinsichtlich des andern kein Vertrauen. Du befiehlst uns, die Christen herbeizuschaffen — nun, wir selbst sind Christen. Wir weinen nicht, wir freuen uns über den Martertod unserer Brüder. Unsere Lage wird uns nicht gegen dich zu Rebellen machen; wir haben die Waffen, aber wir widersetzen uns nicht; wir wollen lieber als Unschuldige sterben, denn als Schuldige leben. Christianos nos fatemur, persequi Christianos non possumus.“ Kap. 5. Darauf wurden Alle, ohne den geringsten Widerstand zu leisten, auf den Befehl des Kaisers mit dem Schwerte niedergemacht; sie boten selbst ihren Hals den Verfolgern dar. Jetzt lobt jene englische Legion mit den Legionen der Engel im Himmel Gott, den Herrn der Heerschaaren. Kap. 6. Als sich die Soldaten, welche die Execution vollzogen hatten, aus der bei dieser gemachten Beute gütlich thaten, kam Victor, ein ehemaliger Soldat, der aber nicht zu den Thebäern gehört hatte, herzu und bekannte sich auf Befragen als Christ; auch er wurde getödtet. Außer Mauritius, Exsuperius, Candidus und Victor sind keine Namen jener Martyrer bekannt. Zur genannten Legion sollen aber noch Ursus und Victor gehört haben, welche der Sage nach zu Solothurn den Martertod erlitten. Kap. 7. Der wilde Tyrann Maximian starb durch Erdrosselung. Die Reliquien der agaunensischen Martyrer (nicht aber die Geschichte derselben, wie Alb. Hauck in seiner Kirchengeschichte Deutschlands I, 9, Note, sonderbarerweise mißversteht; vgl. Greg. Tur. Gl. M. c. 62 am Ende) wurden, der Ueberlieferung gemäß, viele Jahre nachher dem hl. Theodor, dem Bischofe des Ortes, geoffenbart (corpora s. Theodoro revelata sunt kann aber auch heißen: die Leiber sind durch den hl. Theodor bloßgelegt [und erhoben] worden); zu Ehren der Martyrer erbaute der genannte Bischof dicht an den Felsen eine Basilika, bei welcher Gelegenheit ein Wunder geschah. Kap. 8 erzählt ein zweites Wunder, welches sich in Agaunum zu Eucherius' Zeit ereignete. Uebrigens geschehen dort dergleichen Wunder sehr viele. — In diesem Berichte erscheint ein Punkt unglaublich, nämlich die in Kap. 2—4 angegebene und festgehaltene Begründung der Metzelei, als sei Maximian mit mehreren Legionen über die Alpen gezogen, um die Christen einzufangen. Diese Angabe ist doch wohl nur aus der Phantasie des Berichterstatters selbst oder seiner nächsten Gewährsmänner entsprungen und beweist freilich, wie schrecklich und allgemein unter Maximian die Verfolgung in Gallien gewesen sein muß, so daß eine solche Vorstellung entstehen konnte. Die richtige Begründung gibt uns wohl S (c. 1), wo im Anschluß an Orosius (7, 25) (vgl. Aurel. Victor. De Caes. 39 und Eutrop. 9, 20) erzählt wird, daß Maximian damals (Herbst 285) auf dem Marsche gegen die aufständischen gallischen Bauern (Bagauden) begriffen war, und daß er in Octodurum, bevor er den Krieg gegen die nun nicht mehr fernen Feinde begann, feierlich vor dem versammelten Heere seinen Göttern opfern und alle seine Soldaten bei den Götzenaltären ihren Treuschwur erneuern lassen wollte. Daß diese Angabe auf localer Tradition (welche Eucherius unbekannt sein konnte) und nicht etwa auf gelehrter Combination beruhte, scheinen die a. a. O. angeführten offenbar sagenhaften und unwahren Nachrichten zu beweisen, wonach die Thebäer durch den Bischof von Jerusalem getauft worden sein und vor dem heiligen Papste Marcellinus (296—304) ihr christliches Glaubensbekenntniß bekräftigt haben sollen. Die letztere Angabe ist eine Ausschmückung des Berichtes bei Eucherius, ist aber mit dem Bagaudenaufstande nicht verträglich. Im Uebrigen stimmt S vielfach wörtlich mit C, zum Theil enthält S aber eine mehr dramatische Ausführung des andern Berichtes; namentlich werden dem hl. Mauritius und dem hl. Exsuperius Reden an die Soldaten in den Mund gelegt. Die des letztern besteht großentheils aus Bruchstücken der Antwort der Legion an Maximian

in C (c. 4), wobei dem Verfaſſer das Mißgeſchick zugeſtoßen iſt, daß er einige Sätze (z. B. den oben mitgetheilten Schlußſatz: Christianos etc.) herübergenommen hat, obſchon dieſelben nur zu C paſſen. Daß endlich S noch einige beſondere Nachrichten, namentlich die Erhebung der Gebeine des hl. Innocentius mittheilt, wurde ſchon oben erwähnt. Es waren demnach außer dem hl. Mauritius gemäß S noch vier namentlich bekannte Martyrer, Exſuperius, Candidus, Victor und Innocentius, zu Agaunum beigeſetzt. Von dem letztern weiß C noch nichts. Nun ſagt aber Venantius Fortunatus in ſeinem um 580 verfaßten Gedichte De s. Agaunensibus (2, 14, ed. Fr. Leo): Tecum (Maurici) quattuor hic procerum pignora sancta jacent. Hieraus geht hervor, daß S bereits dem Dichter vorlag und nicht lange nach 524, dem Todesjahre König Sigismunds, verfaßt worden iſt. Ueberhaupt aber ſcheint ſofort S und nicht mehr C in der Liturgie gebraucht worden zu ſein. Auf S beruhen die betreffenden Officien der römiſchen, der kölniſchen und der trieriſchen Kirche, ſowie die Erzählungen Otto's von Freiſing (Chron. 3, 45), Helinands (bei Surius V, 755 sqq.) und der Hist. MM. Trev. (ſ. unten). Die Immolatio Missae (d. h. die Präfation) der bei Mabillon, Liturgia Gallicana l. 3, n. 64 gedruckten Missa b. Mauritii cum sociis suis, welche dem einſt in Südfrankreich gebrauchten gotiſch-gallicaniſchen Miſſale angehört, iſt die einzige dem Verfaſſer dieſes bekannt gewordene Quelle, welche in C ihren Urſprung hat; ſie könnte bereits im 5. Jahrhundert entſtanden ſein.

Eine noch ältere ſchriftliche Hinweiſung auf das Martyrium der Thebäer als C hat anſcheinend Gregor von Tours vor Augen gehabt. Er fand im J. 590 (H. Fr. 10, 31) in ſeiner Stadtkirche in der Höhlung eines vergeſſenen (Altar-?) Steines eine den Zeitgenoſſen ſonſt nicht bekannte ſilberne Kapſel, in welcher Reliquien beatae legionis testium und anderer Heiligen enthalten waren. Die Worte beatae legionis testium ſind ohne Zweifel einer beigegebenen alten Aufſchrift entnommen, denn erſtens waren die Reliquien nur dadurch beſtimmbar, und zweitens iſt das Wort testis für martyr nach 450 nicht mehr nachweisbar (Prudentius ſetzt c. 410 in Perist. 11, 33 anſcheinend umgekehrt martyr für testis); auch war das ſtehende Beiwort der thebaiſchen Legion im 6. Jahrhundert nicht beata, ſondern felix (Greg. Tur. Gl. M. 75; Ven. Fort. 8, 3, 172 und 2, 14, 15 [2, 14, 5 heißt ſie opima]; Avitus, ed. Peiper, 145). Es könnten alſo wohl jene Reliquien durch den hl. Martin ſelbſt (vgl. Fragmentum epistolae etc. bei Surius V, 361) von Agaunum nach Tours gebracht worden ſein. — Die älteſte ausdrückliche Erwähnung endlich des Martyriums der thebaiſchen Martyrer finden wir noch jetzt in der wahrſcheinlich (nach Ruinart l. c. 333) im Anfange des 5. Jahrhunderts verfaßten Passio ss. Victoris etc. Martyrum c. 2, wo Maximian pro sanctorum sanguine, quem per totum orbem crudelius aliis, maximeque per totas Gallias fuderat, et praecipue pro famosissima illa Thebaeorum apud Agaunum caede, nostrorum plurimis terribilis factus genannt wird. Die gewichtigſte ſtumme Zeugin für die frühe Verehrung der Martyrer iſt die ſchon erwähnte agaunenſiſche Baſilika und das mit ihr verbundene Kloſter. Wie ſchon geſagt, wurde dieſe Kirche gemäß C und S unter Biſchof Theodor (ca. 350 bis 390), alſo zu einer Zeit, wo noch Augenzeugen des Martyriums oder doch Kinder von ſolchen lebten, erbaut. Naturgemäß entſtand bei dieſer Kirche bald ein Kloſter. Von dem ca. 460 geſtorbenen Abt von Condadiscone, dem hl. Romanus, erzählt deſſen (gegen 500) geſchriebene Vita (AA. SS. Febr. III, 738), daß derſelbe basilicam sanctorum, imo, ut ita dixerim, castra martyrum in Agaunensium locum, sicut passionis ipsorum relatio digesta testatur (neuer Beweis für das Alter von C!), quae 6600 viros etc., beſucht habe. Die Vita, welche auch den hl. Mauritius nennt, iſt den Mönchen Johannes und Armentarius von Agaunum gewidmet. Im J. 505 ließ König Chlodwig, der zu Paris an einem heftigen langwierigen Fieber erkrankt war, den hl. Severin, welcher (ſeit 477) Abt von Agaunum war, zu ſich holen und wurde durch denſelben geheilt (AA. SS. Sept. VI, 311; Surius V, 987 sqq.). Im J. 515 (und 516) (Marii Avent. Chr., vgl. Greg. Tur. H. Fr. 3, 5 und S am Ende) wurde das Kloſter unter König Sigismund und dem Abte Ambroſius neu gebaut; wir beſitzen noch ein Bruchſtück der Homilia dicta in basilica sanctorum Agaunensium in innovatione monasterii ipsius vel [= et] passione martyrum. Die Homilie wurde gehalten durch den hl. Avitus, Biſchof von Vienne. Im Eingang wird bemerkt, daß gerade vorher der Gewohnheit gemäß (ex consuetudine) die Passio (C!) vorgeleſen worden war (Aviti Opera l. c. 145).

Als ſicheres Ergebniß der vorſtehenden Unterſuchung läßt ſich aufſtellen: Bei Agaunum beſtand ſeit der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts die conſtante Ueberlieferung, daß daſelbſt zur Zeit des Kaiſers Maximian eine thebaiſche Legion für Chriſtus zuerſt zweimal decimirt und dann vollſtändig gemartert worden iſt. Eine außerordentlich großartige Thatſache wird aber nicht 70—80 Jahre nach der Zeit, wo dieſelbe geſchehen ſein ſoll, erſonnen und geglaubt; ſie muß demnach wirklich ſtattgefunden haben, und zwar weſentlich ſo, wie die Ueberlieferung dieſelbe erzählt. Wer das Gegentheil aufſtellt, muß es mit ſichern Gründen beweiſen.

Was nun die Einreden betrifft, welche gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung vorgebracht worden ſind, ſo hat man geſagt, es ſei unglaublich, daß die thebaiſche Legion nur aus Chriſten beſtanden habe. Daß in dieſer Legion eine verhältnißmäßig kleine Anzahl, etwa 100 oder 200 Nichtchriſten geweſen ſein können, wird zugegeben, da dabei die Legion

im Ganzen doch als eine aus Chriſten beſtehende zu bezeichnen iſt. Daß dieß aber möglich war, beweist Euſebius (H. E. 5, 5, 1), indem er angibt, die zu Melitene ſtationirte Legion habe ſchon ſeit der Zeit Marc Aurels aus Chriſten beſtanden; offenbar enthielt die von ihm benutzte Schrift des Apologeten Apollinaris (vgl. den vor. Art.) weſentlich dieſelbe Angabe. Daß aber gerade eine der in der Thebais ausgehobenen Legionen — es gab deren vier zur Zeit der Notitia dignitatum (um 400) — weſentlich aus Chriſten beſtehen konnte, beweist der von Vopiscus (Firmus etc. c. 8) mitgetheilte Brief des Kaiſers Hadrian aus dem Jahre 134, nach welchem in Aegypten ſchon damals ſehr viele Chriſten waren, und Vopiscus ſelbſt ſcheint anzunehmen, daß zu ſeiner Zeit (um 292) außer Samaritern (d. h. Juden) nur Chriſten in Aegypten wohnten. Dasſelbe beſtätigt auch Euſebius, wenn er ſagt, unter Alexander Severus habe die Verfolgung in der ganzen Thebais gewüthet (6, 1); „wer könnte die Myriaden von Martyrern in der Thebais und Aegypten zur Zeit Diocletians zählen?“ (8, 6); eine ſehr große Menge wurde in der Thebais während der mehrere Jahre dauernden diocletianiſchen Verfolgung gemartert, man drängte ſich zum Martyrium (8, 9, 1—4; 13, 7); eine bedeutende Zahl von Biſthümern wird angedeutet (Gams gibt von zehn Biſthümern der Thebais Biſchöfe vor dem Jahre 350). — Zweitens hat man die Annahme der Abſchlachtung einer ganzen Legion als unglaublich hingeſtellt. Man iſt auf den Gedanken gekommen, die in C gemachte Angabe, daß eine Legion „damals“ 6600 Mann betragen habe, könne ein Einſchiebſel ſein — dieſelbe befindet ſich aber auch bereits in der Vita s. Romani — und das Wort legio ſei metaphoriſch für eine (kleine) Schaar geſetzt. Man hätte verweiſen können auf 2 Sam. 15, 18. 4 Kön. 11, 19 und 1 Par. 18, 17, wo in der Vulgata legiones Cerethi et Phelethi ſteht, obſchon es ſich doch gewiß nur um kleinere Schaaren handelt; aber hier hat der hl. Hieronymus das hebräiſche kol (= Geſammtheit) ungenau überſetzt und, indem er die Verhältniſſe des römiſchen Hofes auf den Hof Davids übertrug, jedenfalls an Legionen im eigentlichen Sinne gedacht. Wenn aber ſonſt legio im Sinne von Schaar genommen wird, ſo iſt immer nur von einer ſehr großen Schaar die Rede, ſo Matth. 26, 53 (12 Legionen Engel) und August. Serm. 312 (legiones martyrum, wogegen derſelbe in Tract. 113 in Joannem und ſonſt innumerabiles martyres nennt). Es handelt ſich aber in der Passio, wie der ganze Zuſammenhang zeigt, um eine Legion im eigentlichen Sinne, und der Zuſatz über ihre Stärke rührt gewiß von Eucherius ſelbſt her. Ob aber wirklich gerade zur Zeit Maximians eine Legion ordnungsgemäß aus 6600 Mann beſtand, läßt ſich nicht nachweiſen; und ſelbſt wenn die angegebene Zahl für jene Zeit auch in der Theorie richtig geweſen ſein ſollte, ſo war thatſächlich dieſelbe gewiß meiſt viel geringer. Beruhen die rheiniſchen Legenden (ſ. unten) über thebaiſche Cohorten von 318—360 Mann auf Wahrheit, ſo ergäbe ſich, da eine Legion aus 1 Doppel- und 9 Einzelcohorten beſtand, eine Stärke von höchſtens 4000 Mann, welche Zahl für die zu Agaunum Gemarterten dann immer noch um den Beſtand jener rheiniſchen Cohorten zu vermindern wäre. (Die rheiniſchen Thebäerſchaaren werden indeß erſt ſpät als „Cohorten“ bezeichnet; vielleicht ſind richtiger die bei Amm. Marc. 20, 4, 2 und 3 vorkommenden trecenteni und der inſchriftlich mehrfach genannte trecentarius zu vergleichen.) Aber wenn auch nur 2500 bis 3000 agaunenſiſche Martyrer in der Passio gemeint ſind, man würde vielleicht doch noch den Vorwurf der Unglaublichkeit gegen die Niedermetzelung einer ſo großen Zahl erheben. Dem gegenüber könnte man erſtens auf die von heidniſchen und chriſtlichen Schriftſtellern berichtete Roheit und Grauſamkeit jenes Kaiſers hinweiſen. Dann aber ſcheint hier das Verfahren Maximians, der im Begriffe war, mit mehreren Legionen gegen einen anſcheinend gefährlichen Feind auszuziehen, und dem nun eine Legion in einer dem Kaiſer ſehr wichtigen Sache den Gehorſam kündigte, vom militäriſchen Standpunkte gar nicht ſo außerordentlich. In bello, qui rem a duce prohibitam fecit aut mandata non servavit, capite punitur. Contumacia omnis adversus ducem vel praesidem militis capite punienda est, heißt es Digesta (ed. Th. Mommsen) 49, 16, 3, 15 und 49, 16, 6, 2. Freilich haben wir aus der Kaiſerzeit, wenn wir abſehen von dem consilium nefandae atrocitatis des Kaiſers Caligula (Sueton., Cal. 48), legiones, quae post excessum Augusti seditionem olim moverant, contrucidandi — von welchem Beſchluß man ihn mit Mühe abbrachte —, kein Beiſpiel einer ſolchen Niedermetzelung einer ganzen Legion; gewöhnlich begnügte man ſich mit der decimatio, wie es L. Ampronius (Tacit. Annal. 3, 21), Octav. Auguſtus (Sueton., Oct. Aug. c. 24) und Op. Macrinus („saepius“, Julius Cap. c. 12) thaten; die Verſchonten erhielten eine leichtere Strafe. In unſerem Falle aber hatte eben die zweimalige Decimation nichts geholfen; was blieb dem Kaiſer übrig, als über Alle die Todesſtrafe zu verhängen? — Endlich hat man darauf hingewieſen, daß nicht bloß die heidniſchen, ſondern auch die chriſtlichen Schriftſteller vor Eucherius jene Niedermetzelung nicht erwähnen. Ja, wenn wir einen Tacitus oder auch nur einen Sueton für die Zeit Diocletians hätten! Wenn für den Occident ein Zeitgenoſſe des Euſebius das geleiſtet hätte, was dieſer für die Kirchengeſchichte Paläſtina's und der angrenzenden Länder bietet! Denn vom Occident ſagt derſelbe nur (De mart. Pal. 13, 12), daß dort (in Italien, Gallien ꝛc.) die im J. 303 beginnende allgemeine Chriſtenverfolgung nicht ganz zwei Jahre gewüthet habe. Lactantius (De mortibus persecutorum) berichtet eingehend und genau über den Beginn der

Verfolgung, auch über das Leben des Maximian Galerius, aber über Maximian Herculius gibt er nur eine Charakteristik (c. 8) und die Geschichte seiner letzten Lebensjahre (c. 26—30); von einzelnen Martyrien erzählt der Verfasser bloß die Vorkommnisse in Nikomedien und die Leiden des Confessors Donatus, an den die Schrift gerichtet ist. Ueber die thebaische Legion hier etwas zu suchen, dazu ist leider keine Veranlassung. Der anscheinend heidnische Eutrop schrieb sein dürftiges Breviarium im J. 367; er berichtet über den Bagaudenaufstand in einem kurzen, allgemein gehaltenen Satze. Der Christ und Priester Orosius, der seine Historia im J. 416 verfaßte, schreibt in Bezug auf Maximian nur Eutrop aus, und fügt einige Zeilen über die Christenverfolgung bei, die aber gar keine Einzelheiten bieten. Sulpicius Severus endlich betont nur kurz die Allgemeinheit und Furchtbarkeit der Verfolgung unter Diocletian und Maximian und sagt dann: Extant etiam mandatae litteris praeclarae ejus temporis passiones, quas connectendas non putavi, ne modum operis excederem.

Die Verehrung des hl. Mauritius wurde im deutschen Reiche eine allgemeine. In den Alpen zeugen dafür außer St. Maurice im Wallis noch St. Moritz in Graubünden, Bourg St. Maurice in Savoyen u. a. m. In Reims bestand schon im Anfange des 7. Jahrhunderts eine ihm geweihte Kirche. Denselben Patron haben die Cathedralen von Vienne und Angers. Otto I. erbaute (937) die Kirche St. Mauriz zu Magdeburg; sie wurde die Cathedrale des bald nachher gegründeten Erzbisthums. Otto erhielt von König Rudolf II. von Burgund 937 für die genannte Kirche den Leib des hl. Innocentius (Widukind 2, c. 7 und Ann. Magdeb.; wenn nach der Vita s. Annonis c. 33 dieser im J. 1070 denselben Leib nebst dem Haupte des hl. Vitalis von Agaunum nach Siegburg transferirte, so liegt hier wenigstens ein Irrthum vor). Im J. 960 brachte Otto auch die Leiber des hl. Mauritius und anderer Thebäer nach Magdeburg. Zur Zeit Kaiser Karls d. Gr. war St. Mauriz der Patron des langobardischen Reiches (vgl. die Litaniae bei Mabillon, Anal. vet., Par. 1723, 171). Nach Hugo v. Flavigny (M. G. SS. VIII, 401) hinterließ der kinderlose König Rudolf III. von Burgund (1032) dem Kaiser Konrad II. sein Reich, dans ei lanceam s. Mauricii, quod erat insigne regni Burgundiae. Vor dem Altare des hl. Mauritius in St. Peter zu Rom wird Friedrich I. zum Kaiser gekrönt; hernach legt er die Stiefel mit den Sporen des hl. Mauritius an (A. Mai, Spicil. Rom. VI, 228). Im 11. und 12. Jahrhundert wurden zu Augsburg, Münster, Mainz, Köln und anderwärts Mauritiuskirchen geweiht. — Der Leib des hl. Exuperius wurde zur Zeit des Kaisers Otto I. nach Gembloux (nordwestlich Namur) gebracht (Fisen, Hist. Leod., Leod. 1696, ad a. 946).

Auch an anderen Orten sind nach der Ueberlieferung Thebäer derselben Legion gemartert worden. Schon Eucherius sagt in C, daß zu ihr die Blutzeugen Ursus und Victor gehört haben sollen, welche dem Gerüchte nach (fama) zu Solothurn gelitten hätten; dieselben Martyrer werden als zu Solothurn gestorben in der ca. 650 verfaßten Chronik Fredegars (c. 22) erwähnt, jedoch werden sie hier nicht als Thebäer bezeichnet. Zu ihrem Gedächtnißtage am 30. September gibt Surius eine wohl nicht sehr alte Passio, welche aber jedenfalls aus einer ältern einfachern Quelle schöpfte. Zu dieser ältern Ueberlieferung gehört die Nachricht, daß Ursus, Victor und 66 andere Soldaten der Legion auf dem Wege nach Solothurn durch Hyrtacus, den Präses dieser Stadt, gemäß einem Befehle des wüthenden Maximian als Christen enthauptet wurden. — Nach Gregor von Tours (Gl. MM. c. 62) gab es zu seiner Zeit in Köln eine Basilika, von welcher man sagte, daß in ihr 50 Mann der thebaischen Legion für Christus gemartert und in einen Brunnen geworfen worden seien; wegen des wunderbaren Mosaiks, mit welchem die Kirche wie vergoldet war, hieß sie „Zu den goldenen Heiligen". Venantius Fortunatus besingt sie (3, 14) unter dem Namen aurea templa; sie scheint die Cathedrale des Bischofs Carentinus zu sein. Die im J. 725 begonnenen Gesta regum Francorum erzählen, daß sich König Theodorich II. zu Köln in der Basilika des heiligen Martyrers Gereon (im J. 612) von den Franken den Treueid schwören ließ. Ado und Notker schreiben (um 860) in ihren Martyrologien dem hl. Gereon 318 oder 319 Genossen zu, und sagen, daß diese Martyrer zu der thebaischen Legion des hl. Mauritius gehört haben sollen; die verschiedenen Recensionen des weit ältern Martyrologiums des hl. Hieronymus bieten Aehnliches, erwähnen aber die Zugehörigkeit der 317 Martyrer zur thebaischen Legion nicht. Die Zahl 50 bei Gregor von Tours beruht also jedenfalls auf einem Irrthum; vielleicht hängt derselbe zusammen mit den 350 Mauren — so viele zählte nämlich die Passio s. Gereonis bei Surius V, 757, während die Vita s. Annonis ebenda VI, 815 die Zahl 360 hat — welche mit ihrem Führer Gregor ebenfalls auf dem Gebiete von St. Gereon sollen gemartert worden sein. Im J. 1121 wurde in der Kirche St. Gereon am südlichen mittlern Pfeiler der Leib des hl. Gereon (?) in Gegenwart des hl. Norbert gefunden und erhoben (vgl. Rudolf von St. Trond und Vita s. Norberti bei Surius VI, 619 u. III, 633). Selbstverständlich gab es, solange das Fest des hl. Gereon und seiner Genossen gefeiert wurde, eine Passio dieser Heiligen, und an der zuletzt angeführten Stelle ist auf eine solche hingewiesen. Die einzige jetzt bekannte Passio (Surius V, 755) soll von Helinand (s. d. Art.) in Nordfrankreich um 1200 verfaßt sein. Diese Passio scheint indeß, da sie weder die Thätigkeit des hl. Anno in Bezug auf die Kirche St. Gereon, noch die allbekannte Erhebung der Reliquien im J. 1121 erwähnt, früher geschrieben zu sein. Dieselbe erzählt, der

Bagaudenaufstand sei auf die Kunde von dem Zuge Maximians über die Alpen sofort erloschen; der Kaiser habe aber einen Theil seines Heeres, darunter auch christliche Schaaren unter den Führern Gereon, Victor, Cassius und Florentius, an den Niederrhein gesandt, um Carausius, der sich hier gegen das römische Reich erhoben hatte, zu bekämpfen; dann habe der Kaiser nicht bloß das Heer des Mauritius, weil es den zu Octodurum veranstalteten Opfern fernblieb, zu Agaunum niedermetzeln, sondern auch die bereits abmarschirten Theile der Legion verfolgen lassen; von diesen seien Cassius und Florentius und sieben andere Soldaten zu Verona (d. h. Bonn) enthauptet worden, Gereon und 318 Genossen hätten bei Köln an dem Orte Ad martyres (= Mechtern) dieselbe Strafe erlitten, und ihre Leiber seien über das Feld geschleift und in einen Brunnen geworfen worden, über welchen hernach die Kaiserin Helena die Kirche St. Gereon erbaut habe; endlich sei dann Victor mit seiner 330 Mann starken Cohorte bei Xanten erreicht und gemartert worden. Wesentlich dasselbe erzählt Otto v. Freising (Chr. 3, 45), nur gibt er dem hl. Gereon 330 und dem hl. Victor 360 Genossen. Die Einleitung jener Passio stimmt nun freilich nicht ganz mit den sonstigen Nachrichten, die wir über den Bagaudenaufstand und die Rebellion des Carausius haben, und ist daher zum Theil als spätere Hinzudichtung zu verwerfen. Fällt das Martyrium der thebaischen Legion, wie als wahrscheinlich anzunehmen ist, in die Zeit, als Maximian im Begriffe war, von Octodurum aus nach Gallien gegen die Bagauden zu ziehen, dann liegt die Vermuthung nahe, daß derselbe auf der Straße Vevey-Solothurn-Augst-Köln zur Verstärkung der dort befindlichen durch die Aufständischen bedrohten Besatzungen Theile seines Heeres absandte, und daß er, gereizt durch die „Meuterei" der Legion, zumal wenn er mittlerweile über die Schwäche der Bagauden unterrichtet war, die abgesandten Cohorten ebenfalls vor die Wahl stellen ließ, entweder den Göttern zu opfern oder ihr Leben für Christus hinzugeben; die Gedächtnißtage, der 22. September für St. Mauritius und Genossen, der 30. September für die Martyrer von Solothurn und der 8., 9. oder 10. October für die von Bonn, Köln und Xanten, passen zu dieser Annahme. Noch ist nachzutragen, daß die hll. Cassius, Florentius und Victor in den ältesten Martyrologien (bis Usuard ausschließlich) ohne Genossen genannt sind und nicht ausdrücklich als Thebäer bezeichnet werden; für ihre frühe Verehrung zeugen die uralten Stifte von Bonn und Xanten; den hl. Victor nennt aber schon Gregor von Tours (Gl. MM. 63), wo er sagt, daß der Bischof Ebregisil zu Ehren des hl. Mallosus, jedenfalls eines Genossen des hl. Victor, zu Birten statt des bisherigen Oratoriums eine Basilika baute, und hinzufügt, daß, wie man sage, dort (richtiger in der nahen Colonia Tra(o?)jana — Xanten) auch der hl. Victor begraben sei. — Wenn nun endlich auch Trier darauf Anspruch macht, daß in seinem Stadtgebiete zwei Abtheilungen der Legion des hl. Mauritius, die eine von 330 Mann unter dem Führer Tyrsus, die andere von 300 Mann unter ihrem Führer Bonifatius, durch den Präfecten Rictiovarus gemartert und auf dem Boden von St. Paulin, beziehungsweise von St. Maximin beigesetzt worden seien, so wissen die älteren Schriftsteller — auch die, welche, wie Regino von Prüm und Ado von Vienne, Trier besonders nahe standen — nichts von einer solchen Verbindung der thebaischen Legion mit Trier. Ja, die Acta ss. Fusciani etc., welche wirklich von dem ungeheuren, durch Rictiovar unter den Christen zu Trier angerichteten Blutbade berichten, erzählen nichts von dabei gemarterten Thebäern (vgl. Sauerland, Tr. Geschichtsquellen 120). Ferner das Calendarium s. Martini Trev. saec. VIII vel IX (Analecta Bollandiana II, 7 sqq.), die Litanie aus S. Maximin. saec. X (Bonner Jahrbücher L, 215), das Calendarium s. Maximini saec. X und zwei Calendarien s. Simeonis saec. XI (Hontheim, Prodrom. 373 sqq.) haben alle nichts von trierischen Thebäern, selbst nicht die Namen Tyrsus, Bonifatius, Palmatius ꝛc. Ebenso sucht man nach diesen vergebens in den Actenstücken der Trier benachbarten Kirchen (vgl. Mainzer Cal. um 800 und Mainzer Litanie um 900 in den Geschichtsblättern II, 213 und I, 110; Bamberger Cal. saec. XI im Histor. Jahrbuch VIII, 485; wohl hat aber die Litanie die Namen Gereon, Victor, Cassius und Florentius). Auch das von Friedrich (K.-Gesch. Deutschlands I, 140) angezogene und für eine Tradition des 10.—11. Jahrhunderts verwerthete Benedictbeurer Passionale (Münchener Staatsbibliothek n. 1133), welches zum 6. October die passio sanctorum thebee legionis totiusque plebis treverice anführt, ist nach neueren Untersuchungen frühestens um 1100 geschrieben und kann also hier nicht mehr in Betracht kommen. Im J. 1072 aber machte man zu St. Paulin in Trier eine Entdeckung. Man brach die der (wohl begründeten) Sage nach vor den Normanneneinfällen vermauerte Krypta der genannten Kirche auf und fand in derselben, wie uns Lambert von Hersfeld in seinen vor 1080 geschriebenen Annalen erzählt, außer dem Leibe des hl. Paulinus noch 13 andere Leiber in ebenso vielen Särgen und bei ihnen ihre auf bleiernen Tafeln geschriebenen Namen Palmatius, Tyrsus ꝛc. Man nahm nun an, daß dieses Martyrer der thebaischen Legion seien. Die Trierer, fügt der Annalist hinzu, haben uns über die Leidensgeschichte dieses mitgetheilt: „Rictiovarus verfolgte überall die thebaische Legion; am 4. October kam er nach Trier und tödtete hier Tyrsus, den Führer jener Legion, nebst allen seinen Truppen (comitatibus); am folgenden Tage machte er Palmatius und alle Vornehmen der Stadt nieder; am dritten Tage richtete er ein Gemetzel an unter dem Volke beiderlei Geschlechts." In diesem Berichte sind die Thatsache und die

Sage, welche sich derselben bemächtigt hat, gut auseinander gehalten. Ganz anders ist die Darstellung in der Historia Martyrum Treverensium (Hontheim, Prodrom. 109 sqq. und anderwärts) gestaltet. Hier wird nur von der Auffindung einer einzigen, aber großen bleiernen Tafel erzählt, welche in sonderbarer Weise im Boden unter einem vor dem Grabe des hl. Paulin aufgestellten Altare gefunden worden sei. Auf dieser Tafel stand angeblich nicht bloß, welche Heiligen in den 14 Gräbern lagen, sondern auch das, und zwar in erweiterter Form, was nach Lambert „die Trierer" erzählten. Sowohl die Bollandisten als auch Schmitt (Die Kirche des hl. Paulin, Trier 1853), und Beissel (Gesch. der Trierer Kirchen I, 1887) haben den in der Historia mitgetheilten Wortlaut der Tafel für interpolirt erklärt. Beissel hat zuerst gesehen, daß die angebliche Inschrift meist aus Prosareimen (was aber die Historia selbst durch sculptura cecinit angibt) besteht, und hat nur die nicht reimenden Sätze verwerfen wollen; dann mußte er aber folgerichtig die Sätze 27—29 unverändert stehen lassen, und gerade diese zeigen, daß die Inschrift nicht vor den Normannenzügen verfertigt worden ist. Wir halten die ganze Inschrift für eine Fälschung, welche erst nach dem Funde gemacht wurde und vielleicht bestimmt war, am Feste der Heiligen in der Krypta als Lection recitirt zu werden; die Lectionen nämlich wurden zu jener Zeit vielfach in solchen Prosareimen abgefaßt, wie Sauerland (Geschichtsquellen 158 ff.) an mehreren Beispielen nachweist. Die Inschrift ist auch ungeschickt erfunden; Tyrsus ist der Führer der Legion; man erhält nach ihr den Eindruck, daß wesentlich die ganze Legion bei Trier gemartert worden sei. St. Mauritius wird gar nicht genannt. Was man also wirklich in St. Paulin 1072 gefunden hat, ist bis jetzt einzig aus Lambert zu ersehen; es gibt aber noch einen ungedruckten Brief des damaligen Trierer Erzbischofs Udo über den Fund, welcher Brief, wie uns von glaubwürdiger Seite mitgetheilt wird, namentlich zeigt, daß die gereimte Inschrift nicht ächt ist. Die Särge stehen noch heute in der Krypta von St. Paulin, sie sind im J. 1883 durch Fr. Schneider und Hettner (Bonner Jahrbücher LXXVIII, 167 ff.) auf Veranlassung des Bischofs Korum untersucht worden: es hat sich gezeigt, daß der Sarg des hl. Paulin anscheinend wirklich aus dem 4. Jahrhundert stammt, und daß auch dasjenige, was an den anderen Särgen nicht in späterer Zeit erneuert worden ist, der genannten Zeit angehören kann. Daß man also die hll. Palmatius, Tyrsus 2c. bei ihrer Beisetzung in der Krypta als Martyrer verehrt hat, ist sicher; daß Tyrsus als Dux bezeichnet war, ist wahrscheinlich; daß er aber als Dux Thebaeae legionis genannt war, das ist nicht glaubwürdig. — Was nun noch die 300 Thebäer angeht, welche in St. Maximin beigesetzt sein sollen, so steht dieß jetzt in der Vita III s. Hildulphi und in der Schrift über dessen Nachfolger, welche Schriften beide 1050 verfaßt worden sind; in der zwischen 1070 und 1090 geschriebenen Vita s. Agritii aber (vgl. Sauerland a. a. O. 190), wo die betreffende Stelle aus der Vita s. H. angezogen ist, steht nichts von Thebäern; es ist daraus zu schließen, daß auch 1050 noch nichts über sie in den erstgenannten Schriften stand. Uebrigens wurden bis zum 14. Jahrhundert die hll. Tyrsus, Palmatius 2c. in der trierischen Diöcese nicht besonders hoch verehrt; dieß ergibt sich daraus, daß keine einzige Pfarrkirche der genannten Diöcese sie zu Patronen hat, obschon selbst St. Victor (von Xanten) einmal und St. Mauritius gar achtmal als solche vorkommen. Außer der Trierer Diöcese scheinen Tyrsus und Genossen sehr wenig bekannt zu sein. Helinand und Otto von Freising erwähnen dieselben nicht. Nur angeführt sei, daß auch noch andere Heilige durch Locallegenden der thebaischen Legion zugezählt werden, z. B. der hl. Secundus in Ventimiglia, die hl. Verena in der Schweiz und die hll. Felix und Regula zu Zürich. (Vgl. Boll. zum 22. Sept., 4. u. 10. Oct.; Friedrich, K.-Gesch. Deutschlands I, 101 ff.; Mainzer Katholik 1888, I, 618 ff. II, 70 ff.; Cazenove bei Smith and Wace, Christian Biography III, Lond. 1882, 642; B. de Montmélian, St. Maurice et la Légion Thébéenne, 2 vols., Par. 1888; Ducis, St. Maurice et le martyre de la Lég. Théb., Annecy 1888; Allard, La persécution de Dioclétien et le triomphe de l'église, 2 vols., Paris 1890.) [Jörres.]

Legipont, Oliver, gelehrter Benedictiner, wurde zu Soyron im Bisthum Lüttich am 2. December 1698 von vermöglichen Eltern geboren, erhielt bei den Franciscanern zu Verviers die erste Vorbereitung für die Studien und widmete sich seit 1717 dem Studium philosophischer Disciplinen zu Köln. Durch Gebet erhielt er die Gnade des Ordensberufes, trat am 14. Februar 1719 bei den Benedictinern zu St. Martin ein und legte am 19. März 1720 die feierlichen Gelübde ab. Mit Eifer dem Studium der Theologie ergeben, erhielt er schon 1723 die Priesterweihe und bald darauf die Obhut der Bibliothek seines Stiftes. Das war seine Sphäre; schnell ordnete er sie neu und zeigte sich als Meister. Das Buch von Du Pin über die kirchlichen Schriftsteller war seine Lieblingslesung, und bereits 1725 trat er mit einem Abrégé de l'histoire du Concile de Trente selbst in die Reihe derer, über welche jenes Buch handelt. Ein Recueil des matières les plus importantes touchant la doctrine et la discipline de l'église (1725) gab Zeugniß von seinem Bienenfleiße. Als Professor der Philosophie ließ er 1728 einen kurzen Lehrcurs dieser Wissenschaft (Sapientiae stadium Benedictino-philosophicum) drucken, zog sich aber dadurch wegen neologischer Tendenz den Widerspruch einer andern Ordensgenossenschaft zu. Zum Prior ernannt, trug er seinem Convente Kirchenrecht vor, durchforschte das Archiv der Bursfelder Congregation,

schrieb eine ausführliche Geschichte derselben, sowie ein Chronicon seines eigenen Klosters (beide leider ungedruckt) und ging dem Melker Gelehrten Bernhard Pez bei seinen Forschungen mit Rath und That an die Hand. Im J. 1731 wurde er als Professor der Theologie nach Mainz berufen, ging dann literarischer Studien halber nach Sponheim und zog von da nach Göttweig. Hier vertraute ihm Abt Gottfried Bessel die Bibliothek an, und er trat nun mit Magnoald Ziegelbauer in Verbindung, um die Literaturgeschichte des Benedictinerordens zu bearbeiten. Wieder ging er 1735 nach Mainz und Sponheim und setzte die Geschichte des letztern vom Jahre 1500 an, bei welchem Trithemius aufgehört hatte, fort. Hierauf mußte er die Verwaltung der Abtei Disibodenberg an der Nahe übernehmen, deren Geschichte er gleichfalls verfaßte und 1736 drucken ließ. Diese und manche andere Schriften, welche er im Interesse wissenschaftlicher Bestrebungen veröffentlichte, gewannen ihm auch die Gunst und Freundschaft des berühmten Abtes Aug. Calmet. Im J. 1739 nach Köln zurückgerufen, ward er Subprior und Oekonom seines Klosters mit der Aufgabe, die wenig erfreuliche finanzielle Lage von St. Martin zu ordnen und zu verbessern. Zugleich arbeitete er unermüdlich an der geplanten Literaturgeschichte, sowie an anderen gelehrten Untersuchungen. Bald aber wurde er mit Anselm Desing, Magnoald Ziegelbauer und Ulrich Weiß 1744 von Maria Teresia nach Prag berufen, um dort ein adeliges Institut in's Leben zu rufen; eben ordnete er dafür die Kinsky'sche Bibliothek in Wien und war daran, sie nach Prag zu überführen, als ihn der Einfall der Preußen zwang, sich nach Raigern zurückzuziehen. Hier schloß er mit dem Prälaten Matthäus Stehlik enge Freundschaft und verfaßte mehrere Schriften, welche zum Unterrichte des jungen Adels dienen sollten. Im folgenden Jahre kehrte er nach Prag zurück, fand aber zu seinem Schrecken, daß alle seine Handschriften geraubt worden waren. Noch tiefer schmerzte es ihn, daß auch der Plan scheiterte, ein adeliges Erziehungsinstitut zu errichten. Betrübt zog er nach Raigern und durchstöberte nun die Bibliotheken von Göttweig, Mariazell, Melk, Garsten u. s. f., theils um Material für die Literaturgeschichte zu sammeln, theils um eine neue Ausgabe der Werke Trittenheims vorzubereiten. Auf vieles Zureden seiner Freunde begab er sich 1749 nach Olmütz, trat der „Gesellschaft der Unbekannten" bei, wurde nach dem Tode Ziegelbauers deren Secretär und setzte als solcher nicht bloß die begonnenen Zeitschriften fort, sondern verfaßte auch neue Abhandlungen, z. B. Methodus apodemica peregrinationis eruditae bene instituendae u. s. f. Seine Gesundheit wieder herzustellen, ging er noch einmal nach Raigern und von da nach Regensburg, wo er die Herausgabe der Historia literaria O. S. B. betrieb, aber nicht erreichte. Vergeblich war auch sein jahrelanges Bemühen, eine „Gelehrtengesellschaft aller deutschen Benedictiner" zu begründen. Wohl gewann er dafür den Cardinal Quirini, der das Protectorat übernahm, und den Abt Engelbert von Kempten, wo der Hauptsitz der Akademie sein sollte; er beschrieb auch in dem Systema instituendae societatis literariae Germ. Bened. (Campiduni 1752) den Grundplan hierfür; allein das Elend der Zeit brachte den schönen Plan zum Scheitern. Wehmüthig klagt er darüber im ersten Kapitel der Hist. rei liter. O. S. B., die doch endlich zu Augsburg 1754 auf Kosten des Buchhändlers M. Veith in 4 Folianten erschien. Aber der viele Verdruß, das unstäte Leben und die rastlosen Arbeiten rieben endlich seine Kräfte auf; er starb zu St. Maximin bei Trier am 16. Juni 1758, ohne alles vollenden zu können, was er begonnen. Er hinterließ handschriftlich, theilweise unvollendet, 51 Werke, darunter zwei mit je 11 Bänden (Chron. S. Mart. und Hist. Congr. Bursf.). (Vgl. Lamoureux in Nouvelle biogr. générale XXX, 399 ss. und die dort angegebene Literatur; M. Pelzel, Abbildungen zu böhmischen u. mährischen Gelehrten IV; M. Kinter in den Studien u. Mitth. aus dem Bened.-Orden 1882, I, 285 ff.; II, 65 ff., wo seine Werke angegeben sind, und 322 ff., wo sich einige interessante Briefe von ihm finden.) [Braunmüller O. S. B.]

Legitimation durch nachfolgende Ehe (legitimatio per subsequens matrimonium), eine Rechtswohlthat für die in außerehelicher Verbindung erzeugten Kinder, wenn die Eltern sich später wirklich ehelich verbinden. Tanta est vis matrimonii, sagt Papst Alexander III., ut, qui antea sunt geniti, post contractum matrimonium legitimi habeantur (c. 6, X 4, 17). Die nachfolgende Ehe hat die Legitimation ipso facto zur Folge, die Einwilligung der Kinder ist nicht nothwendig (c. 1. 6, X 4, 17); sie werden rechtlich den ehelichen Kindern überall gleichgeachtet, haben Anspruch auf Namen und Stand des Vaters, auf standesgemäßen Unterhalt, besitzen Erbrecht u. s. f. und können in öffentlichen Urkunden nach der übereinstimmenden Ansicht der Canonisten als solche bezeichnet werden, die von Anfang an aus einer ehelichen Verbindung entsprossen sind (quia subsequens matrimonium omnia praecedentia purgat, Glossa ad c. 6, X 4, 17). Da die Wirkung der Legitimation an das matrimonium legitimum geknüpft ist und das canonische Recht allgemein den Grundsatz ausspricht, daß im Falle des Zweifels immer zu Gunsten der illegitimen Kinder entschieden werden solle (c. 14, X 4, 17), so ist es für die Legitimation völlig gleichgültig, ob die nachfolgende Ehe wirklich consummirt worden ist oder nicht, weßhalb die Ehe betagter oder kranker Personen, selbst wenn sie erst auf dem Todbette geschlossen worden wäre, die unehelichen Kinder legitimirt. Ebenso ist es gleichgültig, ob das matrimonium subsequens mittelbar oder unmittelbar nachfolge; daher sind die illegitimen Kinder eines Vaters, der nicht mit deren natürlichen Mutter, sondern mit einer andern Person sich verbindet und

erſt nach dem Tode der letztern mit jener eine Ehe eingeht, durch dieſe Ehe als legitimirt zu betrachten. Sogar ein matrimonium putativum, d. h. eine an ſich ungültige, aber von den Contrahenten öffentlich (in facie ecclesiae) bona fide eingegangene und von ihnen für gültig gehaltene Ehe hat die Wirkung der Legitimation; denn wenn die in einer putativen Ehe erzeugten Kinder vom Geſetz (c. 2. 14, X 4, 17) für legitim erklärt werden, ſo iſt, wie die Canoniſten mit Recht bemerken, nicht abzuſehen, warum das matrimonium putativum die außerehelichen Kinder nicht auch legitimiren ſollte.

Wenn dieſes die rechtlichen Beſtimmungen in Betreff der nachfolgenden Ehe ſind, ſo fragt ſich weiter, ob durch dieſelbe alle außerehelichen Kinder ohne Unterſchied legitimirt werden können. Das römiſche und das canoniſche Recht weichen hierin von einander ab. Um den, wiewohl geſetzlich erlaubten und begünſtigten, daher weit verbreiteten Concubinat (ſ. d. Art.) zu verdrängen und die in demſelben lebenden Perſonen zu veranlaſſen, ihr bisheriges Verhältniß in eine wirkliche Ehe zu verwandeln, geſtattete Conſtantin der Große, daß die bisher, d. h. vor dem Erſcheinen ſeiner Conſtitution, im Concubinat erzeugten Kinder (liberi naturales) durch die nachfolgende Ehe ihrer Eltern zu legitimen erhoben werden könnten; Zeno, Anaſtaſius, Juſtinus wiederholten dieſe Beſtimmung (l. 5. 6. 7, Cod. 5, 27), Juſtinian beſtätigte die oben erwähnte, auf die Zeit bezügliche Einſchränkung ſeiner Vorgänger und verlieh das beneficium legitimationis für die Zukunft allen im Concubinate Erzeugten (l. 10, Cod. 5, 27; Nov. 12, 4; 18, 11; 78, 3. 4; vgl. J. H. Boehmer, Jus eccl. l. 4, tit. 17, § 7 sq.). So konnten nach römiſchem Rechte nur die liberi naturales legitimirt werden, alle anderen außerehelichen Kinder (spurii, vulgo quaesiti, nothi, filii ex damnato coitu) waren ausgeſchloſſen. Das canoniſche Recht kennt dieſe Bevorzugung der Concubinenkinder nicht; die Kirche hält jede außereheliche Geſchlechtsgemeinſchaft für unerlaubt, insbeſondere war dieß in Betreff des Concubinats immer der Fall, und wenn ſie auch Anfangs der äußeren Verhältniſſe wegen ihn noch dulden mußte (c. 4. 5, Dist. XXXIV; c. 6, Caus. XXXII, q. 2), ſo trat ſie ihm doch, je größern Einfluß ſie auf das Leben der Völker gewann, immer mehr und mehr entgegen (J. H. Boehmer, l. c. l. 3, tit. 2, § 22) und erklärte ihn wie jede andere außereheliche Verbindung für durchaus verboten (c. 1 in VII. 5, 16). Infolge dieſer Anſchauung konnte ſie die Legitimation durch nachfolgende Ehe nicht mehr auf die Concubinenkinder beſchränken, ſondern erweiterte ſie auf alle außerehelich Geborenen (c. 1. 6. 9, X 4, 17). Bald gewannen die Beſtimmungen des canoniſchen Rechts auch in den weltlichen Gerichten Aufnahme (vgl. Schwabenſpiegel, Art. 378), und gegenwärtig ſind ſie in allen Geſetzgebungen anerkannt. Indeſſen gilt dieſe allgemeine Ausdehnung doch nicht unbedingt, vielmehr fügte ihr Alexander III. eine wichtige Beſchränkung bei. Nachdem er c. 6, X 4, 17 jene ausgeſprochen, fährt er alſo fort: Si autem vir, vivente uxore sua, aliam cognoverit, et ex ea prolem susceperit, licet post mortem uxoris eandem duxerit, nihilominus spurius erit filius et ab haereditate repellendus, praesertim si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus: quoniam matrimonium legitimum inter se contrahere non potuerunt. Hiernach können alſo die im Ehebruch erzeugten Kinder durch die nachfolgende Ehe nicht legitimirt werden. Zwar hat J. H. Böhmer (l. c. l. 4, tit. 17, § 21 sq.) dieſe Auffaſſung der Decretale beſtritten, und behauptet, es folge gerade das Gegentheil aus derſelben; „denn zur Zeit Alexanders III. ſei die Ehe zwiſchen Ehebrecher und Ehebrecherin überhaupt verboten geweſen, und der Papſt verordne von dieſem Standpunkte aus weiter nichts, als daß, wenn eine ſolche Ehe trotz des allgemeinen Verbots geſchloſſen worden ſei, ſie jedenfalls die Legitimation der unehelichen Kinder nicht bewirken könne; nun habe aber Innocenz III. im c. 6, X 4, 7 das ältere canoniſche Recht dahin geändert, daß ſolche Ehen, mit Ausnahme zweier Fälle, erlaubt ſeien, — es falle alſo die Beſtimmung Alexanders III. vollſtändig hinweg, und es müſſe mit dieſen Ehen auch die Legitimation der im Ehebruch erzeugten Kinder verbunden ſein". Allein die Vorausſetzung, auf welcher dieſe ganze Argumentation beruht, iſt hiſtoriſch unrichtig; ſchon vor Alexander galten die Ehen zwiſchen Ehebrechern im Allgemeinen für erlaubt, bereits Gratian ſpricht dieß aus c. 2, C. XXXI, q. 1; Alexander, der nicht lange nach Gratian ſchrieb, muß ſein Decret gekannt haben; war dieß aber der Fall, ſo können ſeine Worte nur den Sinn haben: die Ehen zwiſchen Ehebrechern ſind zwar in der Regel jetzt erlaubt, aber die Legitimation der Kinder können ſie nicht bewirken, und dieſes ganz beſonders nicht, si in mortem uxoris prioris alteruter eorum aliquid fuerit machinatus. Was ſodann Innocenz III. betrifft, ſo kann die Behauptung, er habe die bisherige Praxis ändern wollen, auch nicht die geringſte Wahrſcheinlichkeit für ſich in Anſpruch nehmen; denn wäre Alexander III., wie behauptet wird, wirklich noch auf dem Standpunkte des ältern Rechtes geſtanden, und hätte Innocenz III. in dieſer für die kirchliche Disciplin ſo wichtigen Angelegenheit eine Aenderung machen wollen, ſo würde er dieſes doch irgendwie in ſeiner Decretale angedeutet haben, da ihm die Geſetzgebung ſeines Vorgängers nicht unbekannt ſein konnte; die genannte Decretale enthält aber von einer ſolchen Andeutung auch nicht eine Spur, vielmehr ſagt ſie unter ausdrücklicher Berufung auf die bereits geltende Praxis (secundum formam canonicam taliter respondemus etc.) genau dasſelbe, was ſchon Gratian gelehrt und Alexander III. beſtimmt hatte, nämlich daß, zwei Fälle ausgenommen, die Ehen

zwischen Ehebrechern möglich seien. Demnach stehen beide Päpste auf demselben Standpunkte, und die bestrittene Verordnung Alexanders III. entzieht den adulterinis die Legitimation durch nachfolgende Ehe, eine Ansicht, welche die Canonisten einstimmig aussprechen, und Benedict XIV. in der Constitution Redditae nobis vom 5. December 1745 mit unwiderleglichen Gründen vertheidigt hat. Fragen wir aber nach dem eigentlichen Grunde, der die Päpste bestimmte, die adulterini von der Legitimation auszuschließen, so liegt er im Begriff und Geist der Legitimation selbst. Der nachfolgenden Ehe wird nämlich in der Weise eine rückwirkende Kraft beigelegt, daß die nunmehrigen Gatten schon zur Zeit der Conception der illegitimen Kinder gleichsam als verehelicht gedacht werden; war nun zur Zeit der Conception, wie dieses bei Ehebrechern der Fall ist, zwischen den Erzeugern eine Ehe gar nicht möglich, so kann die nachfolgende Ehe bis dahin auch nicht zurückwirken, d. h. die legitimatio prolis ist mit ihr nicht verbunden. Dieser Grundsatz ist allgemein anerkannt, sowie die aus ihm nothwendig folgende Consequenz, daß, wenn zur Zeit der Conception die Ehe zwar an sich nicht möglich war, aber nachher infolge einer Dispensation doch eingegangen wurde, mit ihr die Legitimation verbunden sei, denn eben die eingegangene Ehe beweist ja, daß sie durch Dispensation schon damals möglich gewesen wäre; so können z. B. die incestuosi legitimirt werden, wenn ihre Erzeuger nachher zum Zwecke der Verehelichung die Dispens erlangt haben. Uebrigens wurde schon im 13. Jahrhundert die Legitimation der incestuosi bisweilen in Abrede gezogen, und was die adulterini betrifft, so werden sie von der neuern Staatsgesetzgebung vielfach in allen den Fällen für legitimirt erklärt, in welchen der Ehebruch kein Ehehinderniß mehr ist.

Von besonderer Bedeutung ist die Lehre von der legitimatio per subsequens matrimonium in Beziehung auf die irregularitas ex defectu natalium. Als im 9. und 10. Jahrhundert einerseits die weltlichen Großen ihre außerehelichen Nachkommen nicht selten in die kirchlichen Beneficien einzudrängen suchten, um sie so anständig und reichlich zu versorgen, und andererseits unenthaltsame Priester bemüht waren, die eigenen Beneficien an ihre Concubinenkinder zu vererben (van Espen, Jus eccl. univ., P. 2, sect. 1, tit. 10, c. 3), so war die Kirche genöthigt, diesem eben so unwürdigen als gefährlichen Treiben entgegenzutreten. Schon Urban II. verbot den illegitimen Söhnen der Priester geradezu den Eintritt in den geistlichen Stand, und das Concil von Poitiers (1078) dehnte dasselbe Verbot auf alle außerehelichen Kinder aus. Von Innocenz III. wurden diese Bestimmungen wiederholt, und durch die Decretalensammlung Gregors IX. gingen sie in's gemeine Recht über (c. 1 sq. X 1, 17). Daher können noch gegenwärtig nur ehelich Geborene zu den heiligen Weihen und kirchlichen Beneficien gelangen; für die unehelichen Kinder ist hierzu die legitimatio per subsequens matrimonium nothwendig. Ist die nachfolgende Ehe nie eingetreten oder sind sie adulterini, so legitimirt für die höheren Weihen, Curatbeneficien und Dignitäten die Dispensation des Papstes, für die minores, einfachen Beneficien und Canonicate an Collegiatkirchen, falls für letztere die höheren Weihen nicht erfordert werden, die bischöfliche Dispensation (c. 18, X 1, 17; c. 1 in VI. 1, 11); endlich legitimirt auch der Eintritt in ein Kloster, aber zur Erlangung der Prälatur befähigt er nicht (c. 1, X 1, 17), und nach einer Verordnung von Sixtus V. kann ein Illegitimus, auch wenn er durch die nachfolgende Ehe oder eine päpstliche Dispensation legitimirt worden wäre, nie zur Cardinalswürde erhoben werden (Bulla Sixti V. Postquam vom 3. December 1586, c. 12). (Vgl. über die Legitimation die Commentare der älteren Canonisten zu L. 4, tit. 17 Qui filii sint legitimi, namentlich Gonzalez Tellez, Pirhing, Reiffenstuel, Schmalzgrueber und Ferraris [Prompta biblioth. s. v. Filius, Filii, n. 32 sqq.]. Neuere Literatur: Schweikart, De matrimonii vi in liberis adulterinis legitimandis non deficiente, Regiom. 1823; Dieck, Beiträge zur Lehre von der Legitimation durch nachfolgende Ehe, Halle 1832; Schulte, Handbuch des kathol. Eherechts, Gießen 1855, 401 ff.; Freisen, Gesch. des canon. Eherechts bis zum Verfall der Glossenliteratur, Tübingen 1888, 860 ff.) [v. Kober.]

Legobien (Le Gobien), Karl, S. J., Begründer eines Sammelwerkes für Missionsgeschichte, der Lettres édifiantes, wurde geboren 1653 zu St. Malo, trat in den Jesuitenorden, erhielt bald nach seiner Priesterweihe das Amt eines Secretärs und später das eines Procurators der chinesischen Jesuitenmissionen. Er starb zu Paris am 5. März 1708 im Alter von 55 Jahren. Er war ein Mann, der sich in Allem zu helfen wußte; er besaß eine unermüdliche Arbeitslust und galt seinerzeit als ein guter Schriftsteller. Als Secretär in Paris stand er in fortwährender Correspondenz mit den Missionaren in China und Ostindien und erhielt von denselben interessantes Material über die Geschichte, politische Lage, geographische und physische Beschaffenheit jener Missionsländer. Er veröffentlichte zu Paris 1702 eine Sammlung solcher Missionsberichte. Die günstige Aufnahme derselben bewog ihn, bald eine zweite Sammlung unter dem Titel Lettres édifiantes et curieuses etc. folgen zu lassen, und nun erschien ein Band nach dem andern. Als 1708 Legobien starb, waren schon acht vorhanden. P. J. B. du Halde, der an Legobiens Stelle trat und am 18. August 1743 starb, führte die Sammlung fort bis auf 26 Bände; P. Ludwig Patouillet fügte den 27. und 28. Band hinzu. Die Aufhebung der französischen Ordensprovinzen verzögerte die Fortsetzung. Im J. 1776 waren endlich noch weitere 6 Bände erschienen, so daß die Lettres édifiantes nunmehr 34 Bände um-

faßten. Eine neue, nach Ländern geordnete und vielfach verbeſſerte Ausgabe der Sammlung in 26 Bänden veranſtaltete der Exjeſuit de Querbeuf zu Paris 1783. Dieſe Ausgabe wurde neu aufgelegt in 14 Bänden zu Lyon 1819 und in 40 Bänden zu Paris 1829—1832. Eine detaillirte Inhaltsangabe ſ. bei de Backer, Écrivains de la Compagnie de Jésus, Louvain 1876, III, 1737—1753. Die Lettres édifiantes bilden eine reiche Fundgrube für die Miſſions- und Culturgeſchichte China's und Oſtindiens. Viele Schriftſteller haben die Lettres ausgeſchrieben, ohne indeſſen die Quelle anzugeben. Die Sammlung ſelbſt fand außerhalb Frankreichs auch in England und namentlich in Deutſchland Anklang. P. Joſ. Stöcklein hat die Lettres édifiantes in ſeinem „Neuen Weltbott" in's Deutſche übertragen. Legobien nahm auch einen lebhaften Antheil am chineſiſchen Ritenſtreit. Seine Anſichten hat er hauptſächlich in folgenden Schriften niedergelegt: 1. Eclaircissements sur les honneurs que les Chinois rendent à Confucius et aux morts, Paris 1698. 2. Lettre sur les progrès de la religion à la Chine, Paris 1697. 3. Histoire de l'édit de l'empereur de la Chine en faveur de la religion chrétienne, Paris 1698. Die erſte und dritte Schrift finden ſich wieder als dritter Band der Nouveaux Mémoires du P. le Comte, 2e éd., Paris 1700. [G. Fell S. J.]

Legrand, Antoine, Profeſſor der Philoſophie und Theologie an der Univerſität Douai, dann Franciscanermiſſionar in England, war geboren zu Anfang des 17. Jahrhunderts. Er lebte ausſchließlich der Seelſorge und den Studien und ſtarb gegen Ende des 17. Jahrhunderts in Beſordſhire. Er war ein eifriger Carteſianer und gilt als der erſte, der die Descartes'ſche Philoſophie in ſcholaſtiſcher Methode lehrte; er erhielt deßhalb den Beinamen Abbreviator. In die carteſianiſchen Controverſen der Zeit war er durch mehrere Schriften verwickelt. Franzöſiſch ſchrieb er 1. die dem engliſchen König Karl II. gewidmete Schrift Le Sage des Stoïques, ou l'Homme sans passion, selon les sentiments de Sénèque, La Haye 1662; anonym erſchien dieſelbe unter dem Titel Les Caractères de l'Homme sans passions, selon les sentiments de Sénèque, Paris 1663 ss. 2. L'Épicure spirituel, ou l'Empire de la volupté sur les vertus, Douai 1669. Lateiniſch ſind abgefaßt: 1. Physica, Amst. 1664. 2. Philosophia veterum e mente Renati Descartes more scholastico breviter digesta, Lond. 1671, und bedeutend erweitert unter dem Titel Institutio philosophiae, secundum principia Renati Descartes, nova methodo ornata et explicata ad usum juventutis academicae, Lond. 1672 sq., Norimb. 1702. 3. Historia naturae variis experimentis et ratiociniis elucidata, Lond. 1673 sq., Norimb. 1678 sq. 4. Dissertatio de carentia sensus et cognitionis in brutis, Lond. 1678, Norimb. 1679. 5. Dissertatio de ratione cognoscendi et appendix de mutatione formali contra J. S. methodum sciendi, Lond. (gegen des gelehrten Miſſionars Johannes Sergeant [geſt. 1749] Schrift Methodus compendiosa qua recte investigatur et certo invenitur fides christiana, Par. 1674, deren Grundanſchauungen, daß die Glaubenswahrheiten in ſich evident ſeien, und daß die motiva credibilitatis vernunftgemäß zu beweiſen ſeien, der katholiſche Erzbiſchof von Dublin, Talbot, ſowohl in Paris wie in Rom zur Cenſur vorgeſchlagen hatte). 6. Apologia pro Renato Descartes contra Samuelem Parkerum, Lond. 1679, Norimb. 1681. 7. Scydromedia, seu sermo quem Alphonsus de la Vida habuit coram comite de Falmouth de Monarchia, libri II, Norimb. 1680. 8. Curiosus rerum abditarum naturaeque arcanorum perscrutator, Francof. et Norimb. 1681. 9. Animadversiones ad Jacobi Rohaultii tractatum physicum, Lond. 1682; Ergänzungen zu der lateiniſchen Ueberſetzung, welche der Genfer Arzt Theophil Bonnet von der berühmten Physique (Paris 1671 sq.) des Carteſianers Jacques Rohault gefertigt hatte. 10. Historia sacra a mundi exordio ad Constantini magni imperium deducta, Lond. 1685, eine der geſchätzteſten Arbeiten. 11. Missae sacrificium neomystis succincte expositum, Lond. 1795. (Vgl. Biographie universelle XXIII, 654 ss.) [Weinand.]

Legrand, Louis, Doctor der Theologie an der Facultät Paris und Mitglied der Prieſtercongregation von St. Sulpice, war geboren 12. Juni 1711 zu Luſigny (Burgund), ſtudirte zu Autun und Paris, wurde noch ſehr jung Profeſſor der Philoſophie in Clermont und vollendete 1740 ſeine Studien zu Paris. Obſchon er der anerkannt tüchtigſte Theologe ſeines Curſus war, wurde er doch wegen Schwerfälligkeit ſeines Sprechens zurückgeſetzt. Von der Congregation von St. Sulpice, in die er darum eintrat, wurde er als Theologieprofeſſor in die Seminarien von Cambrai und Orleans geſchickt, dann nach Paris behufs Erlangung des theologiſchen Doctorates und der Uebernahme der Studienleitung im Seminar von St. Sulpice zurückberufen. Als hervorragender Theologe trug er zu dem großen Rufe dieſer Anſtalt bei und veröffentlichte 1. Tractatus de incarnatione Verbi divini, Paris. 1750, 2 voll. (1774, 3 voll.). 2. Eine neue verbeſſerte und erweiterte Ausgabe der Praelectiones theologicae de Deo ac divinis attributis von Laſoſſe, ſeinem Vorgänger als Studienpräfect in St. Sulpice, Paris. 1751, 2 voll. 3. Kurz vor ſeinem Tode erſchien von ihm De Ecclesia Christi, ib. 1779, erſter und einziger Band; 1812 noch 4. De Existentia Dei, ib., mit den beiden Diſſertationen über den Atheismus und das Daſein Gottes; einige weitere Abhandlungen zu dem großen apologetiſchen Werk, deſſen Anfang dieſe Diſſertationen bildeten, blieben ungedruckt. Auch die Neu-

bearbeitung des Rituel de la paroisse d'Auch, 1751, ist von ihm. Eine Vertheidigung des Abrégé de la théologie morale von Collet, der im Seminar von St. Sulpice gebraucht wurde, zur Abwehr einer bei dem Bischofe von Troyes (September 1764) eingereichten Denunciation des Abrégé, blieb, da Collet selbst (gest. 1770) eintrat, ungedruckt. Bei dem großen Ansehen, welches Legrand in der Pariser Facultät besaß, wurde er vielfach consultirt und zu Gutachten herangezogen. Ein solches findet sich in dem ersten Bande der Schrift des Decans der theologischen Facultät zu Caen, Leclerc, gen. de Beauberon, Tractatus theologico-dogmaticus de homine lapso et reparato, 2 voll., Paris. 1779. Die römische Tendenz, in dem Streite zwischen den Jansenisten und Molinisten versöhnend zu wirken, welcher Leclercs Vorlesungen aus den Jahren 1773/74 dienten, fanden in dem Tractate und dem Gutachten Legrands eine Stütze. Wichtiger wurde sein freundschaftliches Verhältniß zu dem provisorischen Syndicus der theologischen Facultät Ambr. Riballier (seit 1765). Die Haltung der Facultät gegen die „Philosophen" einerseits und die Jansenisten anderseits machte das Amt eines Syndicus besonders schwierig, und Legrands theologisches Ansehen war in vielen Fällen für die Stellung Riballiers, als königlichen Censors, und die Entscheidungen der Facultät maßgebend. Im J. 1768 wurde dem Censor eine Collection de thèses, welche auswärts vertheidigt worden waren, zur Approbation für die Pariser Facultät eingereicht. Riballier und Legrand versahen dieselbe mit einer Reihe von Noten, welche den Ausdruck und die Lehren in vielen Fällen berichtigten und gegen erneute Angriffe 1769/70 durch drei Briefe vertheidigten. Auch war Legrand der Verfasser der Censur gegen Berruyers (s. d. Art.) Histoire du peuple de Dieu vom Jahre 1769/70, in welcher er aus dem zweiten und dritten Theile 93 Propositionen ausgezogen hatte. In einem Streite der Pfarrer von Cahors gegen das dortige Capitel, welches die Berufung der Pfarrer auf ihr Amt als göttlichen Rechtes (mit Bezug auf die Nachfolgerschaft der 72 Jünger des Herrn) angegriffen hatte, riefen die Pfarrer die Entscheidung der Sorbonne an, welche auf das Gutachten zweier Doctoren, Xaupi und Billette, gegen das Capitel ausfiel; eine Entscheidung, welche von Legrand und Riballier nur unter Zurückweisung der vielfach übertriebenen Forderungen der Pfarrer angenommen wurde. Auf die Klage des Bischofs von Cahors gegen die erste Entscheidung kam die Sache auf's Neue vor die Facultät, und diese censurirte schließlich das Gutachten der beiden erstgenannten Doctoren. Als die Jansenisten für die Doctoren Partei ergriffen, vermochte Legrands Ansehen, dieselben zur Anerkennung der Censur zu bringen. Weit über die theologischen Kreise hinaus machte die Censurirung des Emile von J. J. Rousseau (s. d. Art.) 1762 Aufsehen; Legrand hatte dieselbe in sechs Briefen vom Juni 1763 gegen die hämischen Angriffe der „Philosophen" in der jansenistischen Wochenschrift Nouvelles ecclésiastiques zu vertheidigen. Auch die umfangreiche Censur (26. Juni 1767) gegen den Bélisaire Marmontels (alsbald nach dessen Erscheinen 1767), einen politischen Roman, in welchem die Zeitfragen im Sinne der „Philosophie" besprochen wurden, ward von Legrand in ebenso vorsichtiger wie fester und die Person des Verfassers schonender Weise redigirt. Nichtsdestoweniger wurde er von Marmontel, Voltaire und den „Philosophen" auf's Heftigste und Unwürdigste angegriffen, was den Pariser Erzbischof de Beaumont veranlaßte, die Censur in einem Hirtenbriefe vom 31. Januar 1768 in allen Stücken zu bestätigen. Dieselbe Mäßigung in der Behandlung der Personenfrage zeigte Legrand in der Censur der 1779 erschienenen Epoques de la nature von Buffon, bei denen auf seinen Antrag die Sorbonne mit einer neuen Erklärung des berühmten Naturforschers in den den Bischöfen mitgetheilten Acten der Facultät sich begnügte. Kurze Zeit nachher erkrankte Legrand und ließ sich nach dem Landhaus der Sulpicianer in Issy bringen; dort starb er schon 20. Juli 1780. Der Lebensabriß vor der Abhandlung der Schrift De existentia Dei, auf welchem diese Notizen beruhen, schildert ihn als einen bescheidenen, arbeitsamen, nur auf das Wohl seiner Schüler, seiner Congregation und der Kirche bedachten, ebenso frommen wie schlichten Priester. (Vgl. Biographie universelle XXIII, 637 ss.) [Weinand.]

Lehen, s. Kirchenlehen; Lehensgeld, s. Laudemium.

Lehninische Weissagung, s. Hermann von Lehnin.

Lehramt, kirchliches, ist die der Kirche vom Herrn gegebene Weisung und Vollmacht, alle Völker zu lehren (Matth. 28, 19: Euntes ergo docete omnes gentes, . . . docentes eos servare omnia, quaecumque mandavi vobis), wie auch der Inbegriff der Einrichtungen, welche zur Erfüllung dieses Auftrages in der Kirche sich vorfinden. Wie aber die kirchliche Gewalt überhaupt, so ward auch die Lehrgewalt nicht der gesammten Kirche, sondern nur den Aposteln und deren Nachfolgern übertragen (vgl. Alph. Jansen, De facultate docendi, Bruxellis 1885, 59). Demnach ist die Lehrgewalt an den Primat und Episcopat geknüpft (ecclesia docens), und alle Befugniß, die Lehre Jesu Christi in Wort oder Schrift auctoritativ zu verkündigen, d. h. amtlich Unterwerfung unter das Glaubens- und Sittengesetz zu fordern, kann nur von dem Primate selbst oder dem mit dem Primate in Verbindung stehenden Episcopate hergeleitet werden. Ueber das Verhältniß der potestas magisterii zur potestas ordinis und zur potestas jurisdictionis s. Schneemann, Die kirchl. Lehrgewalt, Freib. 1868, Nr. 25 ff. (vgl. d. Art. Kirchengewalt).

I. Die potestas magisterii, als Zweig der potestas jurisdictionis, steht in weitestem Um-

fange dem Träger des Primates, dem Papſte, zu. 1. Als Inhaber der oberſten unfehlbaren Lehrgewalt erläßt er, ſei es auf dem allgemeinen Concil (ſ. d. Art. Concil), ſei es allein (ſ. d. Art. Unfehlbarkeit), für die ganze Kirche Doctrinalgeſetze, welche zur äußern und innern Unterwerfung verpflichten. Dieſe unterſcheiden ſich von den kirchlichen Disciplinargeſetzen a. hinſichtlich der Materie, indem ſie auf die doctrina de rebus fidei et morum beſchränkt ſind (ſ. d. Art. Glaubens- und Sittenſachen); b. hinſichtlich der Quelle, indem als Lehr-, d. i. Glaubens- oder Sittengeſetz, nur das promulgirt werden kann, was in den Quellen der göttlichen Offenbarung bereits enthalten iſt (ſ. d. Art. Glaubensregel); c. hinſichtlich der Dauer, da das göttliche Glaubens- oder Sittengeſetz weder eine allgemeine Abrogation oder Derogation, ſei es durch Geſetz oder Gewohnheit, noch eine einzelne Ausnahme durch Privileg oder Dispens zuläßt, auch nicht für den Geſetzgeber ſelbſt, es ſei denn, daß betreffs des poſitiven göttlichen Sittengeſetzes durch das jus divinum ſelbſt dem kirchlichen Lehramte eine Dispenſations- bezw. Declarationsbefugniß eingeräumt iſt. Dieſe in der potestas magisterii enthaltene potestas legislativa äußert ſich aber nicht bloß in der Feſtſtellung der einzelnen Lehrſätze, ſondern ebenſowohl in der Zuſammenfaſſung derſelben in den ſog. Glaubensbekenntniſſen (ſ. d. Art.), wie auch indirect in den Entſcheidungen darüber, was als Offenbarungsquelle anzuſehen ſei (ſ. d. Artt. Inſpiration, Tradition, Vulgata). — 2. Da aber die potestas magisterii des Papſtes, wie die Primatialgewalt überhaupt, in jeder Beziehung eine plena potestas iſt, ſo umſchließt dieſelbe nicht nur eine Legislativ-, ſondern auch eine Jurisdictionsgewalt im engern Sinne, kraft welcher dem Papſte die oberſte und definitive Entſcheidung in Lehrſtreitigkeiten zuſteht. — 3. Das Complement jener potestas legislativa und dieſer potestas judiciaria bildet die potestas administrationis s. executiva. Hinſichtlich der Doctrinalgeſetze involvirt dieſelbe die Befugniß, alle Maßregeln unumſchränkt zu treffen, welche ſowohl zur Verbreitung (ſ. d. Artt. Katecheſe, Miſſionen, Predigt) als zur Reinerhaltung der Glaubenswahrheiten und zur Beobachtung des göttlichen Sittengeſetzes (ſ. d. Artt. Index, Inquiſition) nothwendig oder zweckmäßig erſcheinen. Hierbei iſt jedoch zu unterſcheiden zwiſchen den Perſonen, welche bereits durch die Taufe subditi der Kirche und folglich auch der kirchlichen Gewalt geworden ſind, und den infideles, die erſt Glieder der Kirche werden ſollen. Hinſichtlich erſterer enthält die potestas magisterii auch eine potestas coactiva, während bezüglich der letzteren ein Zwangsrecht (sc. coactio ad audiendum) der Kirche nicht angenommen wird (ſ. Jansen l. c. 68).

II. In jeder Diöceſe iſt Träger, wie der jurisdictio ordinaria überhaupt, ſo der potestas magisterii ordinaria insbeſondere, der Biſchof. Zwar beſitzt der einzelne Biſchof als Verkündiger der kirchlichen Lehre nicht perſönliche Unfehlbarkeit wie der Papſt, und iſt daher auch nicht im Stande, ein ſelbſtändiges Doctrinalgeſetz für ſeine Diöceſe zu erlaſſen. Dagegen ſteht es ihm zu, das von Papſt oder Concil promulgirte Glaubens- oder Sittengeſetz ſeiner Heerde zu verkünden, auftauchende Lehrſtreitigkeiten salvo supremo judicio Papae zu entſcheiden, wie endlich zur Verkündigung und Reinerhaltung der kirchlichen Lehre für ſeine Diöceſe alle zweckdienlichen Anordnungen zu treffen, welche dem jus commune nicht zuwiderlaufen (ſ. d. Artt. Cenſur, Convict, Seminare). Ueberdieß wird dem Biſchofe die perſönliche Ausübung des Predigtamtes beſonders empfohlen, wie auch die Apoſtel demſelben mit Vorzug oblagen. (Vgl. Trid. Sess. V, c. 2 De ref.; Sess. XXIV, c. 4 De ref.; Sess. XXIII, c. 1 De ref.; Phillips, Kirchenrecht VII, 1, 31 ff.) Allerdings iſt gegenwärtig der Biſchof ſo mit Arbeiten überhäuft, daß er nur in ſehr beſchränktem Umfange ſeiner Heerde das Wort Gottes unmittelbar verkündigen kann. Wer immer aber, ſei er Prieſter, ſei er Laie, den Biſchof in dieſer Hinſicht vertreten ſoll, muß nicht nur die nöthige ſittliche und wiſſenſchaftliche Fähigkeit dazu beſitzen, ſondern auch entweder von dem eigenen Biſchofe oder von dem Biſchofe der ganzen Kirche, dem Papſte, hierzu bevollmächtigt ſein; mit anderen Worten: Niemand darf öffentlich, d. h. im Namen der Kirche, weder in der Kirche oder bei kirchlichen Functionen, noch in der Volksſchule in Katecheſe, bibliſcher Geſchichte, Religionsunterricht, noch an Gymnaſien oder an den theologiſchen Facultäten ohne kirchliche Sendung (missio canonica) das Wort Gottes verkündigen. (Vgl. Jansen l. c. 65, und über den reinen Privatunterricht, zu welchem nach Anſicht der bewährteſten Theologen, z. B. Suarez, eine missio nicht erforderlich iſt, ib. 66.) Die missio canonica kann für die ganze Kirche von dem Papſte ertheilt werden. Wirklich erhielten auch vielfach die religiöſen Orden (ſ. d. Art.) wie die theologiſchen Facultäten (ſ. d. Art. Univerſitäten) unabhängig von dem ordinarius loci die missio canonica. Während aber von jener Befugniß der exemten Orden nur noch verſchwindende Reſte fortbeſtehen (vgl. Bouix, De regularibus II, 148. 263 sqq.; Coll. Lac. V, 1258[a]), genießen wenigſtens die deutſchen theologiſchen Facultäten in dieſer Hinſicht kein Vorrecht mehr. Den ausführlichen Beweis hierfür liefert Schulte, Archiv für Kirchenrecht XIX, 3—57, womit zu vergleichen iſt Bonner Lit.-Bl. 1868, 152 ff. An letzterer Stelle ſchreibt Reuſch u. a.: „Für alle theologiſchen Lehranſtalten iſt übrigens unzweifelhaft jetzt geltendes Recht, daß der Ordinarius zu jedem kirchlichen Lehramte die missio ecclesiastica ertheilen muß, und daß er ſie jederzeit zurücknehmen darf.“ (Vgl. noch Coll. Lac. V, 971 i. f. [Conv. Episcopp. Herbipol. 1848]. 944[a] [Conv. Episcopp. Colon. 1848]. 1178 [Conv. Episcopp. Bavariae Frising. 1850]. 1222 [Conv. Austriaca 1855]. 368[b] [Conc.

Prov. Col. 1860]. 432b [Conc. Prov. Prag. 1860] u. A.) Abgesehen also von den Fällen, in welchen der Papst die missio ertheilt, bedarf jeder, welcher irgendwie im Namen der Kirche Religionslehre ertheilen will, der missio canonica seitens des Ordinarius. Wie und in welchem Umfange der Ordinarius dieselbe verleihen will, ist seinem Ermessen völlig anheimgegeben. Die missio kann ausdrücklich oder stillschweigend, dem Einzelnen oder auch ganzen Kategorien (z. B. von Lehrpersonen), direct durch die bischöfliche Behörde oder durch Vermittlung (des Ortspfarrers, Decans u. s. f.), für die ganze Diöcese oder für eine einzelne Pfarrei oder auch nur für eine einzelne Schule oder gar Familie (Privatlehrer) gegeben werden. Alles kommt hier auf die jeweiligen Diöcesanvorschriften oder das Diöcesanherkommen an. Beispielsweise sei für die Erzdiöcese Köln verwiesen auf Dumont, Erlasse 16 ff., und Past.-Bl. f. d. Erzdiöcese Köln X, 85; für Ermland auf Verordnung des hochw. Herrn Bischofs Krementz, ebd. XI, 34, c. 3. Im Allgemeinen vgl. Laacher Stimmen XII, 297 ff. u. 410 ff.; Ernst Deutschmann, Die Schulära Falk, Frankf. a. M. 1884, 368 ff.; Rintelen, Das Verhältniß der Volksschule Preußens zu Staat und Kirche, Paderborn 1884, § 48. 52. Auch Hinschius (Kirchenrecht IV, 448) kann nicht umhin, anzuerkennen: „Die Feststellung der Glaubenslehre, die Entscheidung von Lehrstreitigkeiten, die Verwerfung irriger und falscher Lehren, die Bestimmung der als canonisch geltenden Schriften, die Anordnung über Ertheilung des kirchlichen Religionsunterrichts und die bei demselben zu benutzenden Religionsbücher sind Angelegenheiten, welche dem innersten Gebiete der Kirche angehören und principiell ihrer Regelung unterstehen" (vgl. 572. 629). Gleichwohl hat er nichts dagegen einzuwenden, daß für den Religionsunterricht an Volksschulen (620 ff.), an den Mittelschulen (638 f.) und an den Universitäten (677 f.) staatlicherseits vielfach, weil diese jetzt nur Staatsanstalten seien, die missio canonica als irrelevant angesehen werde. Möge der einzelne Candidat sich die missio verschaffen, jedoch bleibe dieß lediglich seine private Angelegenheit. Ja, „wird ihm jene versagt oder wieder entzogen, so bleibt er dem Staate gegenüber nicht bloß berechtigt, sondern auch verpflichtet, in seiner Stellung weiter zu fungiren; der Bischof muß also, um die Ausschließung eines untauglichen oder nicht geeigneten Lehrers von seinen Functionen herbeizuführen, seine desfallsigen Anträge an die staatlichen Behörden stellen" (623 f.). Also das kirchliche Lehramt „gehört dem innersten Gebiete der Kirche an", und doch soll der Staat diejenigen bezeichnen und bevollmächtigen, welche dasselbe zu verwalten haben! Hier ist wieder die Logik preisgegeben. Wenn Hinschius übrigens wiederholt z. B. 677 sich darauf beruft, erst seit dem Jahre 1848 hätten die deutschen Bischöfe allgemein die Forderung aufgestellt, daß niemand an einer Unterrichtsanstalt katholischen Religionsunterricht ertheilen solle, welcher nicht vorher die missio canonica erlangt habe, so beweist dieß nur, daß die missio bis zum Jahre 1848 nicht immer ausdrücklich gegeben wurde. Da aber, wie Hinschius einräumt, das Lehramt dem innersten Gebiet der Kirche angehört, so kann ohne wenigstens stillschweigende missio eine Ermächtigung zur Ertheilung von öffentlichem Religionsunterricht nicht gedacht werden. Uebrigens ist es nicht schwer, den Hauptgrund, weßhalb früher von ausdrücklicher Ertheilung der missio seltener die Rede war, ausfindig zu machen. Die meisten in Frage stehenden Anstalten waren entweder kirchliche Anstalten, oder die Lehrpersonen wurden wenigstens im Einverständniß mit der Kirche ernannt. Je mehr aber auf allen diesen Gebieten der Staat seine Domäne erweitert hat, desto mehr sah sich die Kirche veranlaßt, wenigstens ihr eigenstes Gebiet zu wahren. Denn mögen auch alle Schulen Staatsschulen werden, der Religionsunterricht bleibt immer und überall Religionsunterricht, und katholischer Religionsunterricht ist nicht möglich ohne rechtmäßige missio. [Kreutzwald.]

Lehre, christliche, religiöse Congregationen unter diesem Titel, s. Doctrinarier, Schulbrüder, Schulschwestern.

Lehrgesellschaft, die katholische (Societas catholica instructiva), Titel einer religiösen Genossenschaft, welche am 8. December 1881 von dem deutschen Priester Joh. Bapt. Jordan (geb. 16. Juni 1848 zu Gurtweil in Baden) in Rom gegründet wurde. Der Zweck der Genossenschaft, deren anfänglicher Name „apostolische" Lehrgesellschaft auf Wunsch des römischen Stuhles in „katholische" Lehrgesellschaft abgeändert wurde, ist Förderung des Heiles der Seelen durch die verschiedenen Arten einer apostolischen Thätigkeit, besonders aber durch Belehrung. Die Gesellschaft besteht aus mehreren Klassen. Die erste derselben, gleichsam der Stamm des ganzen Organismus, ist ein Männerorden, dessen Mitglieder die drei gewöhnlichen Ordensgelübde ablegen. Ende 1890 belief sich die Zahl der Mitglieder — Professen, Novizen, Oblaten, Candidaten — auf etwa 200. Die zweite Klasse ist ein Frauenorden, dessen Aufgabe in Kindererziehung und Krankenpflege besteht. Die Gelübde der Schwestern sind in der Regel zeitweilige; später können sie zu ewigen zugelassen werden. Die dritte Klasse ist ein sogen. dritter Orden, für gottesfürchtige Weltleute beiderlei Geschlechts, welche nach Möglichkeit an ihrer eigenen Heiligung und der des Nächsten arbeiten wollen. Die vierte Klasse ist der sogen. katholische Gelehrtenbund (Academia litteratorum), bestehend aus wissenschaftlich gebildeten Männern, welche, in der Welt lebend, im Verein mit der Gesellschaft für die Förderung der katholischen Wissenschaft und besonders der guten Presse thätig sein wollen. Die fünfte Klasse bilden die Mitarbeiter und Mitarbeiterinnen, deren Aufgabe es ist, als glaubenseifrige Katholiken zu

leben und die Gesellschaft durch tägliches Gebet und ein beliebiges jährliches Almosen zu unterstützen. Sogenannte „Förderer und Förderinnen" besorgen die Vertheilung der Zeitschrift „Missionar", sowie das Einsammeln der Almosen. Die sechste und letzte Klasse endlich ist das Engelbündniß, eine Congregation für Kinder bis zu 14 Jahren, zu dem Zwecke, vor sittlichen Gefahren behütet zu werden. Die Gesellschaft besitzt für den ersten Orden ein Mutterhaus in Rom (Collegium de divina providentia) und seit 1890 eine Niederlassung in Tivoli (Collegium Marianum Tiburtinum). Das Mutterhaus für die Schwestern befindet sich ebenfalls in Tivoli. Im J. 1890 wurden der Gesellschaft die Länder Assam, Bhutan und Manipur in Vorderindien als apostolische Präfectur zur Evangelisirung anvertraut. Die periodisch erscheinenden Schriften der katholischen Lehrgesellschaft sind: Der Missionar, Manna für Kinder, Il Missionario, L'Amico dei Fanciulli, der Nuntius Romanus, welcher Decrete der höchsten Kirchenbehörden veröffentlicht, und endlich der Apostelkalender. [P. Will S. J.]

Leib (Leyb), Kilian, Prior des regulirten Chorherrnstiftes Rebdorf bei Eichstätt, Polemiker und Annalist, wurde am 23. Februar 1471 zu Ochsenfurt in Franken geboren und trat, nachdem er in Schweinfurt und Eichstätt seine philosophischen Studien beendet hatte, 1486 in das der Windsheimer Congregation angehörende Chorherrnstift Rebdorf. Mit großer Frömmigkeit verband er eifriges Studium; insbesondere vertiefte er sich in die heilige Schrift, die Commentare der heiligen Väter und die orientalischen Sprachen, so daß er später von Cochläus und Eck als Auctorität in biblischen Fragen angerufen wurde. Schon 1499 erhielt er das Priorat im Stifte Schamhaupten, welches seit 1491 dem Rebdorfer Stifte incorporirt worden war; 1503 wählten ihn die Rebdorfer Canoniker zu ihrem Vorstande. Er war der vierte Prior seit Einführung der Windsheimer Reform und leitete in ihrem Geiste das Stift ein halbes Jahrhundert, zum Theil in den schwierigsten Verhältnissen, welche der Bauernaufstand und die folgende Hungersnoth und Pest über die Gegend gebracht hatten. Mit Klugheit und Ernst widersetzte er sich dem Eindringen der lutherischen Neuerung in das Hochstift Eichstätt. Auf Ansuchen des Bischofs Gabriel von Eyb bestärkte er von der Domkanzel durch seine klaren, geistvollen und eindringlichen Predigten das Volk im katholischen Glauben; als Abgesandter des Bischofs nahm er 1530 Theil an der Widerlegung der dem Kaiser übergebenen Augsburger Confession. Gleiches Vertrauen setzten auch die folgenden Bischöfe, Christoph von Pappenheim und Moritz von Hutten, in ihn. Auf Verlangen des letztern reiste er noch 1546 zum Religionsgespräche nach Regensburg und verfaßte für dasselbe einen begeisternden Vortrag über die Nothwendigkeit des Friedens und der Eintracht. Doch waren seine Kräfte bereits so geschwunden, daß die Rede durch einen Andern vorgelesen werden mußte. Sein frommer Tod erfolgte am 16. Juli 1553. Von seinen polemischen Schriften sind gedruckt De sacrae scripturae dissonis translationibus, s. l. 1542, gerichtet an den Eichstätter Domherrn Konrad Adelmann von Adelmannshausen über die Fehler und Fälschungen in den protestantischen Bibelübersetzungen; Resolutio quaestionis de S. Paulo apostolo, an conjugatus fuerit, Ingolst. 1545, gerichtet an J. Cochläus; De coelibatu atque castimonia, ao. 1547, gerichtet an den Eichstätter Domherrn Kaspar von Hürnheim; Gründtliche anzaygung vnd bericht, auß was Vrsachen, deren fürnemlich siben seind, so mancherlay vnd vilfaltige Ketzereyen ꝛc. erwachsen seind, Ingolst. 1557. Nicht unbedeutend sind seine Briefe an Willibald Pirkheimer (J. Heumann, Docum. litter. varii argumenti, Altd. 1758, 266—274). Als Historiker endlich machte sich Leib einen Namen durch seine Annales. Seine Berichte, welche meist gleichzeitig mit den Ereignissen niedergeschrieben wurden, liefern willkommene Beiträge für die Geschichte seiner bewegten Zeit und eröffnen manchen Einblick in die Anschauungen, welche katholischerseits der lutherischen Bewegung entgegengebracht wurden. Der erste Theil der Annalen (1502—1523) ist veröffentlicht bei Joh. Chr. Frhr. v. Aretin in den Beyträgen zur Gesch. u. Liter. VII, München 1806, 535 ff.; der zweite Theil (1524—1548) bei Döllinger, Beiträge zur polit., kirchl. und Culturgesch. der sechs letzten Jahrhunderte, II, Regensburg 1863, 445 ff. (Vgl. [A. Straus] Viri insignes, quos Eichstadium vel genuit, vel aluit, Eichst. 1799, 261 sq.; Suttner, Bibl. Eystett. dioecesana, Beitrag zur Herstellung von Annalen der Liter. des Bisth. Eichstädt, I, Eichst. 1866.) [Streber.]

Leibeigenschaft, das Unterwürfigkeitsverhältniß, in welchem eine Klasse von Menschen entweder bezüglich der Persönlichkeit oder hinsichtlich bestimmter, an einen Besitz geknüpfter Leistungen zu anderen Persönlichkeiten steht. Letztere werden die Herren, die Freien genannt, die ersteren kommen bald unter der Bezeichnung Leibeigene, bald unter der Benennung Hauseigene, eigene Leute (homines proprii), Eigenhörige, Vollschuldige ꝛc. vor. Von der Leibeigenschaft ist zu unterscheiden die Knechtschaft oder Sklaverei (conditio servilis), wie diese z. B. bei den Römern stattfand, bei welchen der Sklave todt und rechtlos im Staate dastand und wie eine Sache (mancipium) betrachtet und behandelt wurde. Allerdings hat auch die Leibeigenschaft die Präsumtion der ehemaligen Knechtschaft für sich, aber daß sich in Deutschland die mildeste Form der Dienstbarkeit ausbildete, das ist dem Einflusse der Kirche zu danken, die in einer Zeit, wo man den Bestand einer derartigen Menschenklasse für unumgänglich nothwendig hielt, für die Anerkennung der Menschenrechte eben that, was sie vermochte.

I. Da der Deutsche von vornherein frei war, konnte er seine Knechte nur durch Krieg oder Kauf erhalten. Als bei der Völkerwanderung die Germanen die Donau überschritten, waren es im südlichen Bayern und in Oesterreich zumal die Wallen oder Walchen, die im Lande zurückgebliebenen Römerfamilien, welche nunmehr die Heloten der Freien wurden. An ehemalige Colonisationspunkte dieser Ueberreste des Römerthumes in Deutschland erinnern das Walserfeld bei Salzburg, der Waller- und Walchensee, Traunwalchen, Straßwalchen 2c. Böhmen, Mähren, Schlesien, Brandenburg, Lausitz, Mecklenburg, Pommern 2c. haben in den Wenden oder Slaven ihre Leibeigenen unter Heinrich dem Vogler erhalten. Unter Karl dem Großen wurden viele gefangene Sachsen als Knechte in die deutschen Länder, welche unter Karls Botmäßigkeit standen, und an freie Gutsbesitzer in denselben vertheilt. Da der freie Deutsche in der Regel ungemein große Strecken von Wäldern und uncultivirtem Lande besaß, wies er diese den Leibeigenen zur Bearbeitung zu. Man unterschied in Deutschland dreierlei Klassen von Leibeigenen: a. Die Servi regii, fiscales, fiscalini oder Königsleute, die theils in den Pfalzen bestimmte Ministerien versahen, theils nur vornehmlich die Ländereien der königlichen Domänen (villae publicae) bebauten. Von diesen Königsleuten stammen viele der edelsten Familien in deutschen Landen her, und von ihnen gilt, was schon Tacitus sagt: „Selten haben die Knechte einen Einfluß im Hause, nie im Lande, außer bei Völkern, wo Könige herrschen, denn da steigen sie auch über Freigeborene und über Edle hinauf“ (German. c. 25). b. Die zweite Klasse bildeten die Servi ecclesiastici, homines ecclesiae, Gottesleute, Petersleute, Heiligen-, Klosterleute, in Süddeutschland auch Widmänner, Widmer, Wimmer genannt, die sich entweder freiwillig einem Kloster oder einer Kirche eigen machten (s. Oblati bei Du Cange) oder dazu gekauft, geschenkt wurden. c. Zur dritten gehörten die Servi privatorum, die in verschiedenen Bezirken Deutschlands unter verschiedenen Namen vorkommen, z. B. Albani, Albini, ohne Zweifel Sachsen, die an der Elbe wohnten und als Knechte vertheilt worden waren; Beneficiarii (sc. servi) nannte man die Aufwärter und Diener der Obrigkeiten, die Stadtknechte; Bordarii hießen Leibeigene, die ein Haus (borda) erhalten hatten und dafür, ohne gerade den Erbeid oder das Hominium zu leisten, zu einigen geringeren Diensten verpflichtet waren, insbesondere aber ohne Wissen und Willen dasselbe nicht verkaufen oder etwas davon veräußern durften (Bordagium, Bordellagium), eine der leichteren Formen der Tenetura der Leibeigenschaft; andere Namen sind Bubones (bobones, bubii), Buben; Casales (casali, coloni, cossati, cotarii, cortarii, cotseti), die Kottner, Kötter, Kottmänner, Kottsaßen, Cosaten, im Gegensatze zu den Gasindii oder Gesinde der Leibeigenen und Knechte in dem Herrenhofe selber; die Lassi oder Lazzi. Das Volk der Sachsen, sagt Nithard (Histor. 4, 2), ist in drei Klassen getheilt, in die Edhilingi (Edeln), Frilingi (Freien) und Lazzi (Knechte). Lidi (liti, liddones, luti, Leute, daher ludeigentlich, luteigen) nannten die Franken ihre Leibeigenen; ebenso Malmänner (vom sächs. maal = Tribut); Mansionarius hieß der Leibeigene, der gegen einen bestimmten Zins ein Stück Feld besaß; Massarius (massae custos, villicus) ist der Aufseher des Gesindes, der Hofmeister (Maßelmann, Maßmann); Nativi sind in der Leibeigenschaft geboren, Originarii sind Leibeigene um des Grundes und Bodens willen; ferner gab es Schalken, Smurdi, Wildfänge; Vassi, Vasalli, entweder von gevas, goas = Knecht oder von dem mittelalterlichen vassus statt vas, vasarius oder commensalis, familiaris. Nach dem Grade der Belastung konnte man gleichfalls drei Klassen von Leibeigenen unterscheiden. Der strengste Grad war in den ehemaligen wendischen Landen, in der Lausitz, in Pommern und Mecklenburg; der mittlere bei den Eingehörigen in Westfalen, der gelindeste in Süddeutschland. Die Verpflichtungen und Leistungen der Leibeigenen bildeten sich zuerst durch Gewohnheit aus und wurden erst später fixirt; im Allgemeinen umfaßten sie die Pflicht, gewisse Zinsen zu zahlen, Naturalabgaben und persönliche Frohndienste zu leisten.

II. In Leibeigenschaft konnte die einzelne Person gerathen a. durch Geburt, sei es, daß beide Eltern oder nur Vater oder Mutter unfrei waren; b. durch ausdrücklichen oder stillschweigenden Pact, und im ersten Falle mündlich oder schriftlich durch sog. Ergeb- oder Eigenbriefe; ferner c. durch Niederlassung an Orten, wo die Luft eigen machte, wie dieß in einigen Orten im Allgäu und in der Wetterau der Fall war. Aehnliches übten die Kurfürsten der Pfalz auch in den Rheinlanden vermöge des ihnen zustehenden Wildfangrechtes (Jus Wildfangiatus), wonach sie jeden knechten konnten, der vagirend, ohne Legitimation sich Jahr und Tag in diesen Gebieten aufgehalten; d. durch Strafe wegen Verbrechen; e. aus Zinsbuße bei freien Bauern; f. durch Verjährung von 30 Jahren; g. durch Heirat mit einer unfreien Person.

III. Der Herr war befugt, von dem Leibeigenen das Homagium, Hominium oder den Erbeid zu fordern, den auf fremdes Gebiet entflohenen Leibeigenen zurückzufordern (Satz- oder Besatzungsrecht, jus vindicationis), wogegen sich die Städte durch kaiserliche Privilegien sicher zu stellen suchten; er konnte den Leibeigenen mit oder ohne Gut veräußern (Abäußerung). Die Frohndienste, welche der Leibeigene zu leisten hatte, waren gemessen oder ungemessen. Im letzten Falle stand die Präsumtion für Knechtschaft, im ersten waren meistens Verträge und Leistungsbriefe vorhanden, welche gefragt werden mußten. Kinder von Leibeigenen konnten ohne des Herrn Wissen und Willen und ohne vorher dem Herrenhofe ihre Dienste angeboten

zu haben, nicht vermiethet werden (Dienstzwang), ja sogar hinsichtlich der Standeswahl war der Leibherr zu befragen. Erzeigten sich die leibeigenen Bauern in Ansehung ihrer Prästationen halsstarrig, so hatte der Leibherr das Recht der Züchtigung (jus coërcendi). Nach dem heidnisch-römischen Rechte war der Sklave unbedingt in die Gewalt seines Herrn gegeben, der ihn ungeahndet selbst tödten konnte. Auch diese Grausamkeit und Verkennung der Menschenwürde beseitigte das Christenthum (s. d. Art. Sklaverei). Spätere Gesetzgebungen regelten das Jus coërcendi in der Weise, wie es zu Ausgang des vorigen Jahrhunderts als Stockrecht (Stock und Geige) von den Obmännern (Ammern) und bis 1848 in Bayern etwa von den Patrimonialgerichten geübt wurde. Nach dem Tode des Leibeigenen fiel dem Herrn ein gewisser Antheil des Verstorbenen anheim, in einigen Orten der dritte, an anderen der vierte Theil der sämmtlichen Verlassenschaft; im Falle der Leibeigene ohne Descendenz abging, die ganze Hinterlassenschaft. Man nannte dieses Recht jus mortuarium, jus caduci, Hauptfall oder Hauptrecht. Wieder in anderen Gegenden stand es dem Herrn frei, in diesem Falle das beste Stück, Kleid, Vieh oder anderes zu wählen (jus curmodicum, Churmöde). Leibeigene waren unfähig, öffentliche Aemter und Dignitäten zu erlangen, wenn sie nicht vorher ihr Mannsrecht, das ist ihre persönliche Freiheit, erwiesen hatten; ebenso wurden sie auch nur von Handwerkszünften aufgenommen, wenn sie ihre Freiheit nachgewiesen hatten oder Kinder eines Freigelassenen waren; doch konnten sie, was dem römischen Sklaven nicht gestattet war, Zeugniß ablegen, Testamente machen und contrahiren.

IV. Bezüglich der Ehen der Unfreien konnte bei der ganz rechtlosen Stellung der Sklaven im Heidenthume an die Möglichkeit einer Ehe des Unfreien mit einem Freien gar nicht gedacht werden. Lange Zeit hindurch aber wurde selbst das Recht der Unfreien, mit Unfreien eine Ehe gegen den Willen ihrer Herren einzugehen, auch von der Kirche nicht anerkannt und solche Ehen für ungültige erachtet (c. 24, Concil. Aurel. a. 541; c. 30, Concil. Cabil. II, a. 813 in c. 8, C. XXIX, q. 2). Sklavenehen wurden nicht einmal matrimonia, sondern contubernia genannt, die Ehen der Freien mit Unfreien bezeichnete man als concubinatus. Auch die ältere deutsche Gesetzgebung hat diese Härte gegen die Unfreien bis zu dem Grade gesteigert, daß dem freigelassenen Sklaven erlaubt wurde, die Sklavin, mit der er bis dahin in gültiger Ehe gelebt, zu entlassen, und eine Freie zu heiraten (Moy, Gesch. des christlichen Eherechts I, 321). Ehen zwischen Freien und Unfreien wurden mit harten Strafen belegt. Nach den salischen (tit. 1, 14, § 11, ed. Walter, Corp. jur. Germ. antiq., Berol. 1824; Capit. Ludov. Pii a. 819, c. 3) und ripuarischen (tit. 58, § 15) Gesetzen z. B. verlor der freie Theil eben dadurch seine Freiheit und mußte den Herrn des Ehegatten für den seinigen anerkennen; nach den burgundischen (tit. 35, § 2), den langobardischen (lib. 2, tit. 9) wurden beide am Leben bestraft. Hatte ein Freilaß eine unfreie Person geheiratet, so gerieth der Freilaß oder die Freilassin wieder in Knechtschaft (Lex Rip. l. c. § 9; Alam. tit. 18). Die Kinder aus ungleicher Ehe folgten dem geringern Stande (Leg. Visigoth. lib. 3, tit. 2, § 3), es sei denn, daß der Herr sie für frei erklärte (Marculf. Form. 2, 29). Eine spätere Gesetzgebung jedoch bestimmte, daß Kinder aus ungleicher Ehe dem Stande des Vaters folgen sollten, was Kaiser Heinrich IV. dahin änderte, daß er sie dem Stande der Mutter folgen ließ (vgl. Sachsenspiegel B. 3, Art. 73). Der Knecht, welcher wider des Herrn Willen die Magd eines andern Freien heiratete, wurde mit Geld- oder Leibesstrafen belegt (Lex Salic. tit. 29, § 4, al. 27, 6); wenn jedoch der eigene Herr keine Mägde hatte, erlaubte er dieß gerne, und die aus solcher Ehe hervorgehenden Kinder theilten die Herren unter sich (Leg. Visigoth. lib. 10, tit. 2, § 17). Nicht einmal durch einen Priester wurden die Ehen der Unfreien eingesegnet; erst Karl d. Gr. hat die Verordnung getroffen, daß Geistliche den Ehen der Knechte assistiren sollen (Gundlingiana, Halle 1715, St. 10, n. 3, § 13). Für die Einwilligung wurde der Bedemund (Frauenzins, Hemdschilling, Busengeld, Busenhuhn) entweder in natura oder in Geld entrichtet, in Süddeutschland für die sogen. Leibnahme (einfaches und doppeltes Leibnehmen) das Leibgeld bezahlt, was man gemeinhin auch laudemisiren (laudemia, laudimia, entweder von laudare dominum oder besser von laudatio domini, Taxe für den Heiratsconsens, denn laudare heißt in der Sprache des Mittelalters soviel als Genehmigung ertheilen) nannte, und nicht nur bei einer Heirat, sondern bei jeder Veränderung oder Veräußerung an dem Gute, Sterbfall, Kauf, Tausch ꝛc. beibehielt. Von dem sog. Jus primae noctis (s. d. Art.) hat man in Deutschland keine Spur gefunden. Solchen die Würde des Menschen ebenmäßig wie das Dogma von der Heiligkeit und Unauflösbarkeit der Ehe verletzenden Gesetzen trat die Kirche allmälig mehr entgegen und setzte, entgegen den bürgerlichen Gesetzen, fest, daß die auch ohne Wissen oder Willen der Leibherren eingegangenen Ehen der Knechte gültig sein sollen, und Papst Hadrian IV. stellte zuletzt den unbedingten Satz auf, daß die Ehen der Unfreien auf keinerlei Weise zu trennen seien (c. 1, X 4, 9), von welcher Zeit an die Einsprache der Herren gegen die Ehen ihrer Sklaven oder Knechte nur mehr ein aufschiebendes Hinderniß (impedimentum impediens) ist, während der error conditionis servilis in der kirchlichen Gesetzgebung als trennendes Ehehinderniß (dirimens) stehen blieb. Aber weder ein Nachgeben der Kirche gegen heidnische Sitten (Stahl), noch ein Anbequemen an nationale Ansichten (Walter) ist der Grund dieses Hindernisses; vielmehr beruht dieses darauf, daß der Gesetzgeber mit Recht annehmen konnte, der Irr-

thum bezüglich der Unfreiheit einer Person schließe in diesem Falle den nöthigen Consens aus. Dieß durfte man gewiß präsumiren, wenn für den Irrenden wie für dessen Familie eine so große Schmach und ein so großer Nachtheil entstand, daß der Freie nun selbst Knecht wurde oder, wenn auch dieß nicht der Fall war, seiner Familie gemäß der unwürdigen Stellung des Sklaven in der bürgerlichen Gesellschaft eine Schande zufügte, und die Kinder selbst der Knechtschaft anheimfielen. Die Lehre bezüglich des impedimentum erroris circa conditionem servilem s. im Art. Ehehindernisse IV, 201. Nur die eigentliche Unfreiheit, die Sklaverei, hat jedoch die betreffende Wirkung, nicht aber die Leibeigenschaft, Hörigkeit ꝛc.; das ist gemeine Annahme der Canonisten gegenüber der Behauptung, daß das Hinderniß auch auf deutsche Leibeigenschaft ausgedehnt sei, da das cap. 1 De conjugio servorum an einen deutschen Bischof, den von Salzburg, gerichtet war.

V. Rücksichtlich der Aufnahme unter den Clerus hat die Kirche erklärt, daß Sklaven oder Knechte irregulär seien. Sie will damit das Recht der Herren achten (c. 9, Dist. LIV) und sich zugleich vor der Reclamation der Ordinirten sichern. Die Verordnungen hierüber (c. 1 sq., Dist. LIV und c. 1 sq., X 1, 18) sind zu verschiedenen Zeiten und bei verschiedenen Völkern verschieden. Cleriker in niederen Weihen, wider Willen ihrer Herren ordinirt, wurden denselben zurückgegeben, seltener solche in höheren Weihen. Hatte ein Bischof wissentlich einem Unfreien die höheren Weihen ertheilt, so blieb derselbe frei, jedoch mußte der Ordinarius dem Beraubten zwei gleich tüchtige Sklaven oder den Geldeswerth dafür bieten; war der Bischof selbst außer Schuld, so lag es dem zum Subdiacon oder Diacon Ordinirten ob, statt seiner einen Sklaven oder des Sklaven Werth einzusetzen oder die Revocation des Leibherrn zu gewärtigen. Der wider Willen des Eigenthümers zum Priester ordinirte Unfreie war frei, seine Habe jedoch verfiel dem frühern Herrn, und in Ermanglung einer solchen konnte ihn der Leibherr als Kapellan reclamiren, was jedoch innerhalb Jahresfrist von dem Tage an geschehen mußte, da er von der Ordination Kenntniß erlangt hatte (Dist. LIV). Bezüglich des Bischofs kam das römische (l. 37. Auth. Si servus Cod. de episc. et cleric. 1, 3; vgl. Novell. Const. 123, c. 17) wie das canonische Recht (c. 20, Dist. LIV) dahin überein, daß der Leibherr keine Gewalt mehr an demselben habe. Auch das Weihehinderniß fand, wie das Ehehinderniß, auf die Leibeigenen Deutschlands (Originarii, Coloni etc.) keine Anwendung, und wollte ein solcher Leibeigener sich ordiniren lassen, so blieb ihm dem Leibherrn gegenüber keine andere Verpflichtung, als den Canon in Bezug auf Feldbau durch einen Andern zu leisten, oder die Reichnisse zu geben, welche ihm die Leibeigenschaft vorschrieb.

VI. Die Leibeigenschaft hörte auf a. durch Freilassung, die entweder eine freiwillige oder unfreiwillige war und im ersten Falle entweder mittelst eines Laß- (Erlaß-) Briefes vor sich ging, wofür ein Laßgeld (Leutgeld, lytrum, litimonium) bezahlt wurde, oder durch Wehrhaftmachung, im zweiten durch Erwerbung einer bestimmten Summe Geldes oder durch Verlassung des Gutes, auf dem die Leibeigenschaft haftete; doch mußte an manchen Orten der Leibeigene ebenso viel Kühe, Pferde, Enten, Hühner ꝛc. hinterlassen, als er bei Uebernahme des Gutes getroffen, was man deßhalb auch eisernes Vieh nannte; b. durch Zerstörung des Prädiums, das leibeigen machte; c. durch Surrogation eines Andern, jedoch mit Genehmigung des Herrn; der Freilaß (Freigelassene) hatte dem Freilasser denselben Respect zu erweisen, wie der Libertus seinem Patrone bei den Römern; d. durch ein richterliches Erkenntniß; e. durch eine Präscription von 30 Jahren; f. durch Aechtung des Leibherrn; g. auch wenn er den Leibeigenen zu grausam behandelte oder sonst seine Person mißbrauchte, konnte der Eigene seine Freiheit erlangen; h. eine spätere Gesetzgebung verpflichtete den Leibherrn zur Freilassung, wenn der Knecht ein Unterkommen als freier Mann finden konnte. Die Kirche wünschte die Freilassung und beseitigte die erschwerenden Formen bei derselben (s. d. Art. Sklaverei), und zur Zeit der Kreuzzüge konnte jeder Unfreie, welcher das Kreuz nahm, die Freiheit erlangen; der Leibherr durfte den Knecht nicht abhalten, sein votum transmarinum zu erfüllen. Endlich hoben Landesgesetzgebungen die Leibeigenschaft theilweise oder ganz auf. Kaiser Joseph II. gab das Beispiel durch seine Gesetze 1781 für Böhmen und Mähren, 1782 für die deutschen Erblande; das preußische Landrecht bezeichnete 1794 die Leibeigenschaft als unzulässig, aber erst das Gesetz vom 9. October 1809 hob sie in Preußen wirklich auf; es folgte Würtemberg durch Gesetz vom 18. November 1817, Bayern durch die Verfassung vom 26. Mai 1818; die letzten Reste in Deutschland wurden 1832 in der sächsischen Oberlausitz getilgt. In Rußland erfolgte nach langen Versuchen das Emancipationsgesetz am 19. Februar 1861. (Vgl. J. H. Stamm, De servitute personali, Francof. 1699; Thomasius, Dissert. de hominibus propriis et liberis, Halae 1701; Just. Henning Boehmer, Dissert. de jure et statu hominum propriorum, Halae 1716; Kindlinger, Geschichte der Hörigkeit, insbesondere der sogen. Leibeigenschaft, Berlin 1819; J. Grimm, Deutsche Rechtsalterthümer, 3. Ausg. Gött. 1881; Sugenheim, Gesch. der Aufhebung der Leibeigenschaft in Europa bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts, Petersb. 1861; Engelmann, Die Leibeigenschaft in Rußland, Leipz. 1884.) [J. W. Eberl.]

Leibesstrafen waren bei den Israeliten, bei denen noch keine falsche Humanität Platz gegriffen hatte, von Gott angeordnet. 1. Eine der Art nach unbestimmte Leibesstrafe war durch das Wiedervergeltungsgesetz angeordnet. Wer nämlich einen freien Israeliten am Leibe verletzt hatte, sollte

durch die gleiche Verletzung an demselben Theile des Leibes (jus talionis) bestraft werden; denn das Gesetz sagt in dieser Beziehung: Leben um Leben, Auge um Auge, Zahn um Zahn, Hand um Hand, Fuß um Fuß, Brandmal um Brandmal, Wunde um Wunde, Beule um Beule (Ex. 21, 23 bis 25. Lev. 24, 19 f. Deut. 19, 21), und fügt hinzu, daß hierin gleiches Recht für Fremde und Einheimische bestehen soll (Lev. 24, 22). Dieses Wiedervergeltungsrecht galt aber aller Wahrscheinlichkeit nach nur für diejenigen Fälle, in welchen die Verletzung vorsätzlich geschehen war; denn schon für Verwundungen bei Schlägereien, bei denen im Allgemeinen beide Theile als gleich schuldig präsumirt werden können, wurde nur eine Vermögensstrafe als Schadenersatz für den Verletzten vorgeschrieben; nur seine Versäumniß und die Kosten der Heilung sollen ihm ersetzt werden (Ex. 21, 18 f.). Uebrigens ist jene Wiedervergeltung nur als Recht, nicht als Pflicht angeordnet. Der Beschädigte konnte auf dieselbe klagen, war aber, wenn der richterliche Ausspruch sie gestattete, noch keineswegs zur Vollziehung verpflichtet; wie verkehrt es wäre, solche Verpflichtung in jenem Gesetze finden zu wollen, erhellt aus Matth. 5, 38—40. Ohne Zweifel wurde das strenge Recht nur selten ausgeübt, und in der Regel für die körperliche Verletzung, die der Beschädiger sich hätte gefallen lassen müssen, ein Lösegeld von ihm angenommen (Lightfoot, Horae hebr. 294). Das Gesetz gestattet zwar dieses nicht ausdrücklich, allein da es in einem gewissen Falle sogar Loskaufung von der Todesstrafe durch ein Lösegeld gestattet (Ex. 21, 29 f.), so muß nach dem Geist des Gesetzes Loskaufung von körperlichen Verletzungen um so mehr erlaubt gewesen sein. 2. Die gewöhnlichste Leibesstrafe bei den Hebräern bestand nach der allgemeinen Sitte des alten Orients in Schlägen, so daß Schlagen auch geradezu im Sinne von Strafen gebraucht wird (Ps. 88, 33. Spr. 10, 13; 17, 26). Das Werkzeug dazu waren ohne Zweifel Stäbe oder Stecken, wie noch jetzt in Persien, Arabien und Aegypten (Jahn, Biblische Archäologie II, 2, 339), denn „der Stecken dem Rücken des Thoren" (Spr. 10, 13) ist augenfällig ein Strafwerkzeug, und ebenso „der Stab meines Zornes und der Stecken meines Grimmes" (Is. 10, 5). Nur ehebrecherische Sklavinnen wurden, wie das Wort בִּקֹּרֶת (Lev. 19, 20) anzudeuten scheint, mit dem Ochsenziemer gezüchtigt. Dagegen waren die 3 Kön. 12, 11. 14 und 2 Par. 10, 11. 14 erwähnten עַקְרַבִּים (nach Ephräm zu 3 Kön. 12, 14 darmartige, mit Sand ausgestopfte und mit Stacheln versehene Lederinstrumente) ein ungewöhnliches, jedenfalls nicht gerichtliches Strafwerkzeug. Diese Strafe, die übrigens nicht entehrend war, wurde vom Richter nach Verhältniß der Schuld zuerkannt; nur durfte er keinem Schuldigen mehr als 40 Streiche geben lassen. Die Streiche aber wurden nicht, wie im heutigen Orient, auf die Fußsohlen, sondern auf den Rücken gegeben, und die Vollziehung der Strafe mußte in Gegenwart des Richters stattfinden (Deut. 25, 1—3). In der nacherilischen Zeit bediente man sich statt der Stecken oder Stäbe geflochtener lederner Riemen oder Geißeln, so daß die Strafe der Schläge jetzt eine Geißelungsstrafe wurde. Sie war die gewöhnliche Strafe für Gesetzesübertretung und wurde mitunter auch in solchen Fällen angewandt, in welchen nach dem Gesetze die Todesstrafe hätte eintreten sollen (Maccoth 3, 15). Wie es scheint, wurde sie gern in den Synagogen vorgenommen (Matth. 10, 17; 23, 34) und war jetzt entehrend (Jos. Antt. 4, 8, 21. 23). Der Sträfling war in einer vorwärts gebeugten Stellung, und damit das vom Gesetz bestimmte Maximum von 40 Streichen nicht durch falsches Zählen überschritten werde, gab man nur 39 Streiche (Maccoth 3, 10) und bediente sich dabei, wie es scheint, einer Geißel mit drei geflochtenen Riemen, wo dann 13 Streiche soviel als 39 waren. Die Mischna sagt dieses zwar nicht ausdrücklich, aber die Zahl 39 und die Bemerkung, daß der Verbrecher immer eine solche Zahl von Streichen bekommen habe, die sich durch 3 theilen ließ (Maccoth 3, 11), spricht dafür. Mit Rücksicht auf jene Zahl 39 heißt die Strafe auch: vierzig (Streiche) weniger einen (2 Cor. 11, 24). Verschärft wurde die Strafe der Geißelung, wenn jemand dieselbe wegen desselben Verbrechens schon zweimal erhalten hatte und das Verbrechen zum dritten Mal beging; für diesen Fall bestand die rabbinische Verordnung, daß er in den Stock gesetzt und ihm Gerste zu essen gegeben werde, bis er zerberste (Sanh. 9, 5). Ob das Drei-Männer-Gericht (Sanh. 1, 1), welches seine Sitzungen in der Synagoge hielt (Lightfoot, Horae hebr. 279), die Geißelungsstrafe habe verhängen können, ist unter den Talmudisten selbst streitig (Sanh. 1, 2); daß sie aber vom hohen Rathe oder Synedrium verhängt werden konnte, erhellt aus Apg. 5, 40. — Wohl zu unterscheiden von der jüdischen Geißelung ist die römische, die während der römischen Oberherrschaft in Palästina auch an Juden vollzogen wurde (Matth. 27, 26. Joh. 19, 1. Apg. 16, 22). Sie geschah theils mit Ruthen, theils mit Lederriemen, welche letztere zuweilen noch mit Blei und eisernen Haken versehen waren (Scorpione), und war auf keine bestimmte Zahl von Streichen eingeschränkt (vgl. Drakenborch zu Livii Histor. 29, 18).

Ausländische Strafen waren: 1. Die Verstümmelung, wovon ein Beispiel (das Abhauen der Daumen und großen Zehen) schon im Buch der Richter (1, 6 f.) vorkommt. Gewöhnlich bestand sie im Abschneiden der Nase und Ohren, aber auch anderer Glieder, namentlich der Hände und Füße, oder der rechten Hand und des linken Fußes, oder der linken Hand und des rechten Fußes. Diese Strafe, sowie die höchste Steigerung derselben, die Dichotomie (Abschneidung eines Gliedes nach dem andern, bis der Tod erfolgt), war besonders in Aegypten üblich, wo gewöhnlich das Glied, womit das Verbrechen begangen worden, abgeschnitten

wurde (Diod. Sic. 1, 78), und in Persien, wo oft noch die Leichen der Hingerichteten verstümmelt wurden (Jahn a. a. O. 357). 2. Das Blenden, das schon dem jüdischen König Sedecias von den Chaldäern widerfuhr (4 Kön. 25, 7. Jer. 52, 11), und in Persien noch bis in die neueste Zeit, namentlich an den königlichen Prinzen, in Anwendung kam, um sie zur Regierung unfähig zu machen. Die Blendung besteht darin, daß man mit einem glühend gemachten Stift von Metall über den Stern des Auges hinfährt, so daß die Sehkraft entweder ganz verloren geht oder nur noch in einem nicht hinreichenden Grade übrig bleibt. [Welte.]

Leibniz, Gottfried Wilhelm, Sohn eines Leipziger Professors der Philosophie Friedrich Leibniz, geboren zu Leipzig am 21. Juni 1646, gestorben zu Hannover am 14. November 1716, gehört durch Tiefe des Denkens, Umfang des Wissens und Kraft der Sprache zu den Gelehrten ersten Ranges, unter denen er wegen seiner edlen, religiösen und vaterländischen Gesinnung eine besonders hohe Stellung einnimmt. Er hatte in einem Lebensalter, in welchem Andere nur die Vorhöfe der Wissenschaft mit kleinen Schritten betreten, schon große Gebiete der menschlichen Erkenntniß durchmessen. Da er hierdurch in die mannigfaltigsten Kreise höherer Bildung geführt wurde, waren die Gelegenheiten zur Vermehrung seiner Kenntnisse und zur Anwendung seiner großen Anlagen reichlich und fruchtbar, sein Thun anregend und wirksam. Er rühmt, daß er an fremden Orten, an die er gekommen, sobald er sich auszusprechen Anlaß erhalten, auch ohne Empfehlung Beachtung gefunden. Bei der Fülle von Wissen, über die er verfügte, war seine Thätigkeit von großer Wirkung, weil sich in ihm Alles zum Ganzen zusammenfügte und sein Absehen sich immer auf das Große richtete. Dieß muß festgehalten werden, damit man ihn, weil er in Theologie, Philosophie, Rechtswissenschaft, Mathematik, Naturkunde, Geschichte, Staatsweisheit, Sprachforschung eingedrungen war, nicht als bloßen Polyhistor ansehe, der, wie Hegel (Gesch. der Philos. III, 406) sagt, „in den mannigfaltigsten wissenschaftlichen Fächern und Interessen mancherlei gearbeitet, sich herumgetrieben und zu thun gemacht". Er hatte, wie Haffner (Gesch. der Philos., Mainz 1881, 881) hervorhebt, „ein combinatorisches und conciliatorisches Talent". Dieses erblickte an jedem Ding die Seite, von der es mit anderen verwandt war, und nöthigte das durch Verschiedenheit auseinander Strebende, sich in einer Einheit zusammenzufinden. So griffen bei ihm verschiedene Wissenschaften zu gegenseitiger Unterstützung in einander, und es verflochten sich bei ihm die Ergebnisse des Denkens mit Verrichtungen des geschäftlichen Lebens. Auf den Drang, Gedanken und Handlung, Erkennen und Schaffen zu verschmelzen, ist auch die durch sein Leben sich hinziehende Erscheinung zurückzuführen, daß er sich nicht darauf beschränkte, Erzeugnissen seines Geistes durch geschriebenes Wort den Weg zur Belebung und Befruchtung fremden Forschens zu bereiten, sondern daß er seine Feder auch den Versuchen widmete, für die öffentlichen Verhältnisse die Bahn der Rettung zu zeigen und zu heilsamen Thaten anzufeuern. Die letztgenannte unter den Arten seiner Wirksamkeit vergegenwärtigt man sich am bequemsten, wenn man den Gang, den das Leben des außerordentlichen Mannes äußerlich genommen hat, überblickt. An den Wechsel der für ihn eingetretenen Verhältnisse knüpfen sich, da in ihnen die Anlässe zu jener Wirksamkeit lagen, die Beispiele, durch welche dieselbe veranschaulicht wird. Von den übrigen, den rein wissenschaftlichen Arten seiner Wirksamkeit, neben welchen und mit welchen verflochten jene herläuft, müssen die Bücher handeln, welche die Geschichte der betreffenden Wissenschaften darstellen. So kann auch die Philosophie, die nicht allein an sich eine Herrschaft über die Behandlung der Wissenschaften ausübt, sondern gerade bei Leibniz mit jeder Wissenschaft in Wechselbeziehung steht, kaum in einer solchen Betrachtung eine Stelle finden. Sie kann es um so weniger, als sie nirgendwo von ihm systematisch in einer Schrift dargelegt ist, sondern nur aus zahlreichen, zu verschiedenen Zeiten erschienenen Abhandlungen aufzubauen ist. Eine ihrer Hauptlehren, die Monadologie, ist in dem Artikel Harmonia praestabilita auseinandergesetzt; in dieser ist auch die Tiefe des zu Grunde liegenden Gedankens, die Erhabenheit des Zieles der Untersuchung, der getreue Anschluß an christliche Philosophie der Vorzeit und die Unzulänglichkeit des Erreichten ersichtlich, so daß man von den ebenfalls durch die ganze Zeit seines Lebens zerstreuten theologischen Anwendungen seiner Lehre nicht gar viel zu erwarten bewogen werden kann. Zur Gewinnung einer Uebersicht über das System kann vor allen anderen Hilfsmitteln der betreffende Abschnitt in Haffners Geschichte der Philosophie dienen.

Leibniz, der früh verwaist war, fand in den von seinem Vater hinterlassenen Büchern die Mittel, seinem Wissensdrange zu genügen. Die Schule, welche er in Leipzig besuchte, war die Nicolaischule, wo Jacob Thomasius, der Vater des berühmten Christian Thomasius, sein Lehrer war. Mit 15 Jahren bezog er die Universität seiner Vaterstadt, um Rechtswissenschaft zu studiren, wandte jedoch auch der Philosophie großen Fleiß zu, so daß er nach einem Jahre durch die philosophische Abhandlung De principio individui, in welcher sich mittels der Annahme der absoluten Vielheit der Individuen schon der Grund zu seiner Monadenlehre findet, die Würde eines Baccalareus der Philosophie erlangte. Hierauf setzte er seine rechtswissenschaftlichen Studien zu Jena fort, betrieb aber unter Weigel, dem Philosophen und Mathematiker, auch die beiden Fächer desselben. Als er aber im J. 1666 in Leipzig sich die Würde eines Doctors beider Rechte erwerben wollte, mißlang dieß; man weiß nicht, aus welcher Ursache.

Dagegen erlangte er dieselbe an der auf dem Gebiete von Nürnberg gelegenen Universität Altdorf mittels der Abhandlung De casibus perplexis in jure. Da dieselbe großen Beifall fand, wurde ihm von Nürnberg aus die Stelle eines Lehrers der Rechtswissenschaft in Altdorf angeboten. Hierauf ging er jedoch nicht ein, da er, wie in einem aufgefundenen Bruchstücke seiner Selbstbiographie steht, schon nach dem Mißlingen in Leipzig durch das Verlangen nach höherem Ruhme und nach Erkenntniß zu dem Vorsatz, in die Welt zu gehen, gebracht worden war. Vorläufig aber ging er von Altdorf nach Nürnberg und gehörte daselbst, von dem Ertrag eines kleinen mütterlichen Erbtheils lebend, einige Zeit einer Gesellschaft von Alchemisten an, in welche ihn wahrscheinlich eine Begierde, in die Geheimnisse der Natur einzudringen, geführt hatte. Die unsichere und unfruchtbare Lage, in der er sich hier befand, nahm bald ein Ende durch die Bekanntschaft mit dem Freiherrn Johann Christian von Boineburg (s. d. Art.). Im J. 1667 berührte derselbe auf dem Wege nach seinem Wohnorte die Stadt Nürnberg. Dieser bedeutende Staatsmann bewog Leibniz, den er da kennen gelernt, ihn nach Frankfurt zu begleiten. Hierdurch wurde Leibniz auch in staatsmännische Geschäfte eingeführt und verfolgte dieselben, ohne jedoch seine gelehrten Bestrebungen aufzugeben. Es scheint, daß der Kurfürst Johann Philipp von Mainz die Dienste Boineburgs nur ungern vermißte und, obwohl dieser sich weigerte, in seine frühere Stellung zurückzukehren, ihn doch in sehr vielen Dingen um Rath fragte. Demgemäß brachte Boineburg auch Leibniz zum Kurfürsten in solche Beziehung, daß er, obgleich an einem Gerichte angestellt, doch in Staatsgeschäften sich nützlich machen konnte. Letztere hatten sowohl durch die Würde des Kurfürsten als Reichserzkanzler, wie durch dessen persönliche Thätigkeit Umfang und Wichtigkeit genug, um für den jungen Gelehrten eine werthvolle Schule zu werden. Daß Leibniz Protestant war, konnte weder bei Boineburg, dessen Religionswechsel in die Zeit seines mainzischen Dienstes fällt, noch bei Johann Philipp, als dem ersten katholischen Reichsstande, Bedenken erregen oder seiner Schätzung Eintrag thun. Bei ihm war, so fest er auf dem Boden seines Bekenntnisses stand, eine religiöse Richtung herrschend, welche in jener Zeit viele Vertreter hatte, die Richtung, in den religiösen Gegensätzen das Gemeinschaftliche als das Wichtigste anzusehen und im Glauben und Handeln eine friedliche Ausgleichung zu suchen. Die tiefen Eindrücke, welche das Elend des 30jährigen Krieges in Geist und Gemüth der Deutschen zurückgelassen, hatten die Aufmerksamkeit und das Nachforschen auf die ersten Ursachen der Trennung gelenkt. Dieses hatte zwei verschiedene Wirkungen. Die eine war, daß viele, die den Grund der Trennung nicht mehr anzuerkennen vermochten, unter ihnen manche Mitglieder deutscher Fürstenhäuser, zur katholischen Kirche zurückkehrten. Die andere bewirkte eine veränderte Haltung in den beiderseitigen Bereichen, welche durch Anerkennung des nach der Trennung noch gebliebenen Gemeinsamen, zuweilen auch Verminderung des den Besonderheiten eingeräumten Gewichtes bis zu der Annahme der Möglichkeit dereinstiger Vereinigung, ja sogar zu darauf abzielenden Maßnahmen und Verhandlungen führten. Der Denkweise, welche durch solche Erscheinungen ebensowohl bezeugt als gefördert wurde, war der mainzische Hof und die Staatskunst Johann Philipps verwandt. Schon seine Erhebung auf den erzbischöflichen Stuhl von Mainz (1647) hatte Johann Philipp dieser Richtung verdankt, die während der noch wenig Aussicht gewährenden westfälischen Friedensverhandlungen eine Erleichterung ersehnter Ausgleichung durch eine von katholischer Seite zu übende Nachgiebigkeit in Aussicht zu stellen schien. Als nun der Friede die Bedeutung der bisherigen Parteien geändert und die Reichsstände dem Kaiser gegenüber in eine freiere Stellung gebracht hatte, führte das Bestreben, eine neue Macht im Reiche zu gründen, den talentvollen und kraftvollen Fürsten zu der Stiftung des interconfessionellen rheinischen Bundes. Dieses mußte in Wien und Rom Mißfallen erregen, zumal da Frankreich dem Bunde beitrat. Johann Philipp blieb auch nicht außer Zusammenhang mit der kirchlichen Richtung, die sich in Frankreich auszubilden im Begriffe war und in der Folge durch die gallicanischen Artikel bestimmte Gestalt annahm. Dadurch wurde der Mainzer Kurfürst auch für diejenigen Protestanten in Deutschland, welche zu einer Partei der Versöhnlichkeit und Verträglichkeit gehörten, ein Mann des Vertrauens. So begegneten die Gedanken, von denen Johann Philipp geleitet wurde, einerseits den gallicanischen Ansichten, die von den französischen Bischöfen unter Begünstigung des Hofes gehegt wurden, andererseits der Gesinnung eines gemäßigten deutschen Protestantismus, der seine wissenschaftliche Vertretung an den Professoren der Universität Helmstädt, besonders an dem Theologen Calixt und an Boineburgs Lehrer Conring hatte. Leibniz war demnach seit 1667 in einer Umgebung, in welcher für seine eminenten Fähigkeiten sich reichliche Verwendung ergab. Für das dem Kurfürsten am Herzen liegende Werk einer religiösen Verständigung und dereinstigen Wiedervereinigung wurden seine Dienste nicht in Anspruch genommen. Die Meinung, daß er hierfür Beruf habe, hätte außer seinem persönlichen Verhalten auch seine schon im J. 1666 erschienene Ars combinatoria, mit der nicht bloß äußerlich die Demonstratio existentiae Dei mathematica certitudine exacta verbunden ist, erwecken können, da in dieser Abhandlung außer der Fähigkeit, religiöse Ueberzeugung zu begründen, auch ein religiöser Eifer, der die Ausgleichung nicht auf Kosten des Wesentlichen suchte, sichtbar wurde. Aber Verhandlungen, welche von Boineburg mit Conring 1661 angeknüpft worden waren, hatten

infolge der Entzweiung Boineburgs mit Johann Philipp aufgehört. Boineburg hatte bereits, obgleich er die kirchlichen Rechte des Papstthums nicht in dem Maße vertrat, wie die letztvergangene Zeit es nöthig gemacht hatte, doch noch ebenso, wie er es vor zehn Jahren Angesichts seines Uebertritts von Conring gehört, auch jetzt bei ihm in diesem Punkte eine unbedingte Zurückweisung erfahren. Die in geschichtlichen Büchern vorkommende Nachricht von dem Entwurf eines auf die Einigung abzielenden, aus Leibniz' Feder geflossenen und durch Johann Philipp dem Papste Alexander VII. zugesandten Vorschlags vom Jahre 1660 ist, wie Guhrauer (Leibniz, Deutsche Schriften I, Beilage 1) bewiesen hat, durchaus irrig, da Boineburg und Conring ein derartiges Gerücht als ein ganz unbegründetes kannten, Leibniz im J. 1660 noch nicht in mainzischen Diensten war, ein Schriftstück solchen Inhalts, das dem Papste fast Absetzung androhte, an Alexander VII. zu jener Zeit, wo er wegen Stiftung des rheinischen Bundes auf Johann Philipp ungehalten war, nicht abgeschickt werden konnte. Von Leibniz ist ein solcher Entwurf bloß abgeschrieben worden. Dagegen gehören zu den nächsten Früchten seiner Mainzer Thätigkeit Schriften über Verbesserung der Rechtspflege, der juristischen Unterweisung und der Anordnung der Rechtsbücher. Die Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae begrüßt jedoch den Kurfürsten in der Dedication als denjenigen, welcher Deutschland den Frieden schenke, und dem man dereinst auch den kirchlichen Frieden zu verdanken hoffe; daraus ergibt sich nur, daß Leibniz, dessen Sinn ein solcher Plan entsprach, dem Kurfürsten die Sache von Neuem an's Herzen legen wollte.

Die nächsten Werke, welche Leibniz schrieb, gehörten der Staatswissenschaft an und waren auf die Lösung schwebender Fragen einzuwirken bestimmt. Wie er in Mainz fortwährend dem Dienste der Rechtspflege angehörte, haben auch diese Schriften juristische Grundlage und Verfahrungsweise, zeigen aber in dem Rechtsgebiete die Mittel zur Feststellung dessen, was dem öffentlichen Wohl Noth thue. Zwei dieser Schriften, die eine im Jahre 1669 lateinisch, die andere im Jahre 1670 deutsch geschrieben, haben eine hervorragende Bedeutung und gewannen dem jungen Gelehrten ein großes Ansehen bei denjenigen, welche auf Universitäten lehrten und im Staatsleben wirkten. Als im J. 1668 der polnische König Johann Casimir, der letzte des Hauses Wasa, die Krone niederlegte, war es nicht allein für Polen, sondern auch für das deutsche Reich eine bedeutungsschwere Frage, wie die bevorstehende Königswahl gehalten, und zu welchem Ende sie gelangen werde. Es richteten sich die Augen vieler deutschen Fürsten in dem Wunsche, einen Deutschen den erledigten Thron besteigen zu sehen, auf Philipp Wilhelm, den Pfalzgrafen von Neuburg und Herzog von Jülich und Berg. Der Kurfürst Friedrich Wilhelm von Brandenburg, der zu jenen Fürsten gehörte, schlug den bewährten mainzischen Staatsmann Boineburg zu einer Gesandtschaft vor, durch welche in jenem Sinne gewirkt werden sollte. Da Boineburg die Aufgabe ungeachtet der Abmahnung seines am Erfolg zweifelnden Freundes Conring übernahm, kam als Plan für das einzuschlagende Verfahren, ohne daß Leibniz genannt wurde, dessen Specimen demonstrationum politicarum pro rege Polonorum eligendo zu Stande. Da aber Boineburgs Sendung durch die Wahl Wiesniowiecki's, wie Conring vorausgesagt, mißlang, blieb Leibniz ohne alle Beweise von Erkenntlichkeit für die geistvolle, auch ethisch bedeutende Arbeit. Die im folgenden Jahre von Leibniz verfaßte Staatsschrift verdankte ihren Ursprung einer in der Politik Johann Philipps eingetretenen Wendung. Die Hinneigung des Kurfürsten zu dem Könige Ludwig XIV. als Mitglied des wiederholt verlängerten rheinischen Bundes wich einer vorsichtig abwehrenden Haltung, als der Bund im Jahr 1668, weil über nochmalige Erneuerung auf einer in Braunschweig gehaltenen Versammlung keine Einigung erzielt war, sich aufgelöst hatte. Außer Johann Philipp sahen sich noch andere Reichsstände dazu gemahnt, als in demselben Jahre Ludwig beim Regensburger Reichstage beantragte, mit den im Aachener Friedensschluß soeben neu erworbenen Gebieten, wie er es in Münster für seine dort erlangten elsässischen Besitzungen vergebens gewünscht, als Reichsstand aufgenommen zu werden. Die Verhandlungen zwischen den vor Ludwig besorgten Reichsständen sollten 1670 unter mainzischer Leitung in Schwalbach stattfinden, um den zur Erhaltung der deutschen Selbständigkeit unbrauchbar gewordenen Reichsverband durch einen neuen Verein zu ersetzen, der alle Reichsstände unter Theilnahme des Kaisers umfassen sollte. Zur Belebung des Sinnes, der diese neue Schöpfung in's Leben rufen sollte, war eine Schrift von Leibniz bestimmt: „Bedenken, welcher Gestalt Securitas publica interna et externa und Status praesens im Reich jetzigen Umständen nach auf festen Fuß zu stellen". Diese Schrift, deren Zweck unter den im Reiche herrschenden vielfachen Mißständen sich nicht verwirklichte, da schon 1670 Ludwig XIV. Lothringen eroberte, ist ein großes Denkmal von einem auf ethischer Grundlage ruhenden, von klarer Erkenntniß des Bedürfnisses und tiefem Verständniß der Vergangenheit gestärkten Patriotismus, der sich unter der Sorge für das Reich zu dem großen mittelalterlichen Gedanken der respublica christiana erhob. Leibniz' Ideal ist ein einiges römisches Reich unter kaiserlichem Schirm als Mittelpunkt der Christenheit. In seinen Winken für eine dessen Bestehen verbürgende innere Einrichtung bestreitet er den durch Hippolytus a Lapide, den er pessimus auctor nennt, betriebenen Gedanken einer Aufhebung der Reichseinheit und sucht, um den veränderten Verhältnissen zu entsprechen, nach einer innern Verfassung, welche man mit neuerem Namen eine constitutionelle nennen

könnte, zum Ersatz für die nicht mehr lebensfähige monarchische Form, wie die Lehrer des römischen Rechtes sie vertraten. Ungeachtet des hohen Standpunktes und weiten Blickes behält das „Bedenken" immer den Vortheil des mainzischen Kurfürstenthums im Auge, indem es deutlich die Verhältnisse, in welchem dasselbe sich zur Zeit befand, in's Auge faßt. Es ist sogar in den beiden Theilen, aus denen es besteht, und deren Abfassung durch einen Zeitraum von einander getrennt ist, eine Verschiedenheit des Tones bemerkbar, welche einem inzwischen erfolgten Wechsel der Umstände entspricht. Der erste Theil hatte nach den Vorgängen, welche 1668 die Tripelallianz in's Leben gerufen und vorläufig mit dem Aachener Frieden geendigt hatten, Sicherung des burgundischen Kreises und des längst in unsicherem Zustande befindlichen Herzogthums Lothringen in Milde und Weichheit befürwortet und Aussichten auf einen ewigen Frieden eröffnet. Nachdem aber die Wegnahme Lothringens erfolgt war, ging der zweite Theil, für die Niederlande und Deutschland Gefahr voraussehend, in den Ton strenger Mahnung über, um die vorgeschlagene neue bundesmäßige Einigung Deutschlands, welche den durch den westfälischen Frieden begründeten Zustand wahren sollte, lebhaft anzuregen. Angesichts der Herrschsucht, durch welche Frankreich andere Staaten bedrohte, war schon im ersten Theile für Erweiterung des Reiches Christi jedem der europäischen Staaten eine Linie gezeichnet, auf welcher er durch Verwendung seiner Macht das Reich Christi erweitern helfen könnte; Frankreich war dabei die Rolle zugetheilt, mit einem Angriffe auf Aegypten in der Levante die Ungläubigen zurückzudrängen.

Da es mit dem von Leibniz empfohlenen und von Johann Philipp betriebenen allgemeinen deutschen Bündniß keinen Fortgang hatte, bildete sich der Gedanke, durch einen gegen Aegypten gerichteten Angriff die Türken an der empfindlichsten Stelle anzugreifen, dermaßen aus, daß der Kurfürst sich zu dem Versuche entschloß, denselben dem Könige von Frankreich an's Herz zu legen und ihn so von dem mittelbar auch Deutschland bedrohenden Angriff auf die Niederlande abzulenken. Wenn man in Mainz auch wußte, wie sehr sich Ludwig XIV. zu der von Franz I. gegen Karl V. befolgten Politik hinneigte, so erschien der Gedanke des jungen Gelehrten, der von dessen Ausführung sogar eine der ganzen Christenheit ersprießliche Verbindung der Häuser Habsburg und Bourbon erwartete, doch nicht abenteuerlich. Es war, wie Klopp in der Einleitung zu den historisch-politischen und staatswissenschaftlichen Schriften von Leibniz, Bd. II, gezeigt hat, ein Gemeingefühl des christlichen Abendlandes gegen den Islam vorhanden; die Erinnerung an das Waffenglück, das Oesterreich im J. 1663 gehabt, war noch lebendig, und eine dem französischen Könige von der Pforte zugefügte Beleidigung ließ glauben, daß er sich aus politischer Empfindlichkeit zu Schritten entschließen werde, durch welche der Nachfolger Ludwigs IX. auch als Erbe von dessen großen Gedanken erscheinen mußte. Unter diesen Erwägungen reifte in Mainz der Entschluß, Leibniz, nachdem man durch Verhandlungen dessen Aufnahme vorbereitet, nach Paris zu senden. Die Sendung erreichte ihren Zweck nicht; Ludwigs Minister Pomponne fand, daß Kreuzzüge seit Ludwig IX. nicht mehr „in der Mode" seien. Ludwig selbst erhob sich nicht zu der Höhe der Leibniz'schen Anschauungen, und der von Leibniz vorhergesehene Krieg brach aus. Daß eine in Paris übrig gebliebene schriftliche Spur des ägyptischen Planes Bonaparte bewogen habe, 1798 zu seinem ägyptischen Feldzuge die Erlaubniß des Directoriums zu erbitten, ist ein Irrthum, da eine Denkschrift in der Angelegenheit nicht überreicht worden ist, und nur in Hannover ein dieselbe betreffendes Schriftstück sich gefunden hat, das vor 1803 dem ersten Consul nicht bekannt war (Klopp a. a. O. XLVII). Ebenso irrig ist es, daß Leibniz die Reise nach Paris als Begleiter von Boineburgs Sohne gemacht, um diesem in Paris als Aufseher zu dienen. Eine in Guhrauers Ausgabe von Leibniz' deutschen Schriften (II, 20 ff.) befindliche Denkschrift beweist, daß der junge Boineburg erst lange nach Leibniz' Ankunft durch den Obermarschall von Schönborn, den Bruder des Kurfürsten, dahin gebracht wurde; Leibniz sollte nach dem Willen des Vaters nur allgemeine Kenntniß von dem Verhalten des Sohnes nehmen und durch Belehrung und Rath auf ihn einwirken.

Leibniz' Aufenthalt in Paris dauerte, einen Ausflug nach London eingerechnet, von 1672 bis 1676. Nachdem der kühne Versuch, die Geschichte in eine andere Bahn zu lenken, fehlgeschlagen war, wurde die Zeit von ganz anderen Arten der Thätigkeit ausgefüllt. Unter dem anregenden Verkehr mit französischen und englischen Mathematikern, besonders Huygens und Newton, beschenkte Leibniz die Welt, gleichsam zum Ersatz für das Mißlingen des ägyptischen Planes, mit der Erfindung der Differentialrechnung. Dieß brachte ihm reichliche Beweise der Verehrung, wozu auch seine Aufnahme in die französische Akademie gehörte. Inzwischen ward seine Lebensstellung eine andere. Da schon im Anfang des Jahres 1673 Johann Philipp und in demselben Jahre auch Boineburg starb, löste sich sein Verhältniß zum Kurfürsten von Mainz. Von dort aus Aufträge politischer Art zu erhalten, gelang ihm nicht, da der neue Kurfürst Lothar von Metternich in Rücksicht auf die durch die Zeitverhältnisse geschaffene Lage seines Staates sich jede Freigebigkeit versagen mußte. So war nun Leibniz, der eigene Mittel nicht besaß und von Boineburg mehr mit Achtung als mit thatsächlichen Beweisen von Erkenntlichkeit belohnt worden war, genöthigt, sich um eine sichere Lebensstellung zu bemühen. Dieß erfuhr der 1651 katholisch gewordene Herzog Johann Friedrich von Hannover, das Haupt der Kalenbergischen Linie des Hauses Braunschweig-Lüneburg, der schon vor der

Reise nach Paris 1669 auf ihn aufmerksam geworden war, über verschiedene wissenschaftliche Gegenstände seine briefliche Belehrung gesucht und 1671, wahrscheinlich in Mainz, ihn persönlich kennen gelernt hatte. Derselbe berief ihn nunmehr zu sich, und es entspann sich zwischen Beiden ein jedweden ehrendes Verhältniß. Die ersehnte Rückkehr in das Vaterland feierte Leibniz gewissermaßen durch den pseudonymen Entwurf einer Societas germana für das Gemeinwohl und die Ehre des deutschen Vaterlandes. Da Johann Friedrich ein Geistesverwandter des Kurfürsten Johann Philipp war, bot sich Leibniz, dessen Stellung durch den Rathstitel bezeichnet war, und zu dessen Obliegenheiten die Verwaltung der Bibliothek gehörte, reiche Gelegenheit, im Verkehr mit seinem neuen Gönner die Pflege solcher Gedanken fortzusetzen, welche ihn zu Mainz zum Genossen von Johann Philipps und Boineburgs patriotischen Wünschen und Plänen gemacht hatten. Das schöne Verhältniß hatte nur eine kurze Dauer, da Johann Friedrich von einer Reise, die er 1679 nach Italien unternommen hatte, nicht zurückkehrte, sondern am Ende des Jahres in Augsburg starb. Das bedeutendste literarische Denkmal aus jener Periode von Leibniz' Leben ist eine Staatsschrift, zu welcher der Anlaß durch die Nymweger Friedensverhandlungen gegeben war. Der Nymweger Friede war nach dem westfälischen der erste, der einem Reichskriege ein Ende machen sollte. Es kam darauf an, wie das Reich sein Recht, den Kaiser nicht ohne seine Einwilligung Frieden schließen zu lassen, ausüben würde. Ehe man wegen der sich ergebenden Schwierigkeiten dem Kaiser unter Bedingungen und Einschränkungen das Friedenswerk überließ, wurde die Frage nach dem Rechte der Fürsten und insbesondere der Kurfürsten lebhaft und umständlich erörtert. In diese Zeit fällt als ein Versuch, das Recht Aller geschichtlich und politisch festzustellen, eine große lateinische Schrift von Leibniz **De jure suprematus ac legationum principum Germaniae.** Sie trug statt seines Namens den erdichteten, auf Verhältniß von Kaiser und Fürsten hindeutenden **Caesarinus Fürstenerius.** Er liebte Pseudonymität und Anonymität, weil bei seiner Gewohnheit, in Behandlung einer Frage von der Besonderheit des Falles zum Allgemeinen überzugehen, das Verschwinden der Persönlichkeit ein Mittel war, eine vorurtheilsfreie Beachtung der Gründe zu erleichtern, die man nicht nach dem besondern Anlasse erdacht glauben sollte. Auch mochte er vermeiden wollen, daß sein Name den Verdacht erwecke, als ob die Stellung, die er bei einem Fürsten einnehme, von Einfluß auf seine Beweisführung gewesen sei. Wenn er auch bei früheren Gelegenheiten diesen Zweck für einige Zeit erreicht hatte, so war seine politische Thätigkeit doch jetzt so bekannt, daß er als Verfasser dieser Schrift sehr bald errathen wurde. Es lagern sich um dieselbe mehrere Schriften, welche dadurch, daß sie zu dem Hauptgegenstande derselben, der Territorialhoheit, in Beziehung stehen, unter sich Verwandtschaft haben. Dazu gehört das französische Gespräch zwischen Philalethes und Eugenius, welches sich unmittelbar mit dem Gesandtschaftsrecht der deutschen Reichsfürsten und der ihren Gesandten gebührenden Behandlung beschäftigt. Die Verbindung Leibniz' mit Johann Friedrich war, wie seine ehemalige mit Johann Philipp von Mainz, der Art, daß man sich Beide in dem Verhältniß gegenseitiger Anregung denken muß, in welchem der Fürst ebenso in vielen Angelegenheiten durch die von dem Gelehrten überzeugend dargelegten Gedanken bestimmt wurde, wie diesem die Absichten jenes die wissenschaftliche Ausführung und Begründung verdankten. Der Verkehr erstreckte sich über die Grenzen hinaus, die der Fürst den amtlichen Verpflichtungen seines Rathes gezogen hatte. So darf man auf Leibniz' Einwirkung zurückführen, daß der Herzog, dem Beispiele seines verstorbenen kurfürstlichen Freundes Johann Philipp folgend, die Hexenprozesse für sein Gebiet abschaffte. Denn wenn Leibniz auch erst in der 1710 gedruckten Theodicee das Verdienst Spee's gegen jenen Unfug gerühmt hat, so war er, da er in einem theologischen Aufsatze des Jahres 1677 das Güldene Tugendbuch von Spee als liber plane divinus erwähnt, mit dessen anderweitigen Verdiensten schon bei Lebzeiten Johann Friedrichs bekannt genug, um jenen fürstlichen Entschluß hervorzurufen. Der Unterschied der religiösen Bekenntnisse bedingte bei dem Herzog, der als Katholik seine lutherischen Unterthanen, wie Leibniz rühmt, nicht im mindesten verletzte, und Leibniz, der schon früher eine Ausgleichung der religiösen Gegensätze gewünscht hatte, keine Erschwerung des Verständnisses. Daher begegneten sich Beide denn auch in diesem Wunsche, als von katholischer Seite ein Versuch gemacht wurde, diese Frage einer Lösung entgegenzuführen. Ein spanischer Franciscaner, Rojas de Spinola, der als Beichtvater von Kaiser Leopolds erster Gemahlin Margaretha Teresia nach Deutschland gekommen war, und später verschiedene Bisthümer, zuerst das von Tina in Ungarn, erhielt, arbeitete im Sinne Leopolds zunächst für Ungarn an einer die Stillung der dortigen Unruhe versprechenden Ausgleichung, dehnte aber, ebenfalls vom Kaiser ermuntert, sein Bestreben auf Deutschland aus. Obgleich aber Spinola unter Johann Friedrichs Regierung zweimal in Hannover war, und auch Leibniz mit seinen Eröffnungen bei dem Herzoge freundliches Gehör fand, kam es erst nach Johann Friedrichs Tode zu ernstlichen Verhandlungen. Dagegen zeigte sich schon jetzt Papst Innocenz XI. dem Vorhaben gewogen, und da er des ebenfalls irenisch gesinnten Bossuet, Bischofs von Condom, **Exposition de la doctrine catholique** approbirt hatte, schrieb es dieser an Leibniz, dessen Gesinnung er kannte, und erhielt von demselben die Nachricht von des Herzogs Bereitwilligkeit, die Sache zu fördern.

Ein Zeugniß der Verehrung für seinen Fürsten und der in der letzten Zeit entstandenen Ver-

traulichkeit bildet die Schrift Le portrait du prince tiré des qualités et des vertus héroïques de S. A. S^me^ Msgr. Jean Fréd. duc de Brunsvic et de Lunebourg. Sie enthält unter panegyrischer Form viel Paränetisches und ist wahrscheinlich während der letzten Reise des Fürsten mit der Bestimmung, ihm nach der Rückkehr übergeben zu werden, abgefaßt worden. Ein dem Fürsten nach dessen Tode gesetztes Denkmal ist das lateinische Trauergedicht von Leibniz, welcher auch in dichterischem Gebrauch die lateinische Sprache gewandt handhabte. Dasselbe ist an einen Mann gerichtet, der, selbst wissenschaftlich gebildet und die lateinische Sprache in Prosa und Vers beherrschend, Leibniz' Größe verstand und verehrte und von ihm ebenso verstanden und geehrt wurde. Dieser Mann war Friedrich von Fürstenberg, seit 1667 Bischof von Paderborn, der kurz vor dem Tode seines Freundes Johann Friedrich auch in Münster als Nachfolger des kriegerischen Bernhard v. Galen Bischof geworden war und nun in seinem friedlichen Sinne dem Stift wohlthätige Ruhe gewährte. Leibniz' Gedicht ist später von Fontenelle in einer auf ihn vor der französischen Akademie gehaltenen Rede sein Meisterwerk genannt worden.

Der Tod des Herzogs Johann Friedrich brachte in Leibniz' Stellung keine Veränderung hervor. Der Nachfolger in dem Besitz des Landes wurde, da der Verstorbene nur Töchter hinterließ, sein protestantisch gebliebener Bruder Ernst August, bei dem schon für Erhaltung des vorgefundenen Verhältnisses sowohl die europäische Berühmtheit sprach, welche Leibniz als Gelehrter besaß, als auch der Vortheil, der sich nach so vielen im öffentlichen Leben von ihm ausgegangenen, von Fürsten begehrten und mit Nutzen und Beifall geleisteten Diensten erwarten ließ. Daß die Vertraulichkeit, die zwischen dem Fürsten und dem Gelehrten bestanden hatte, sich fortsetzte, bewirkte auch die hohe Achtung, welche des neuen Herzogs Gemahlin, die geistreiche und charaktervolle Sophie, die jüngste Tochter des unglücklichen Kurfürsten Friedrich V. von der Pfalz, ihr ganzes Leben hindurch für Leibniz bewahrte und in einem lebhaften, durch reichen Briefwechsel bezeugten Verkehr an den Tag legte. Während der Regierung des Herzogs, die bis 1698 dauerte, beschäftigten Leibniz neben Geschäften der Landesverwaltung drei für die Zukunft des Herzogthums wichtige Angelegenheiten: die Feststellung eines Primogeniturgesetzes, die Erhebung des Herzogs zur Kurfürstenwürde, und der Plan einer vollständigen Geschichte des welfischen Hauses. Es lag aber nicht minder in des Herzogs Gesinnung als in Leibniz' Neigung, den Gang, den die Geschichte des Reiches nahm, mit aufmerksamster Theilnahme und kräftiger Kundgebung seiner Wünsche und Ueberzeugung zu begleiten. Hierzu kann die erneuerte und lebendiger gewordene Sorge für religiöse Einigung gerechnet werden, da von deren Erfolg für den Zustand des Reiches eine heilsame Veränderung gehofft wurde, und da Leibniz aus Klugheit deren politische Bedeutung besonders hervorzuheben suchte.

Das welfische Haus war, seitdem Kaiser Friedrich I., um die widerstrebende Macht großer Vasallen zu brechen, das Reich durch Entfesselung eines Particularismus zu zerbröckeln begonnen hatte, von dem Uebel wiederholter Erbtheilungen stark betroffen worden. Dessen Fortgang zu hemmen, war das Unternehmen Ernst Augusts, der dabei mancherlei Hindernisse innerhalb und außerhalb des Hauses zu überwinden hatte. Die Entscheidung bereitete Leibniz in mehreren Schriften vor, obgleich die Hauptschrift in dieser Angelegenheit nicht von ihm herrührt. Das Gesetz erhielt 1683 die Bestätigung des Kaisers und wurde durch ein 1696 von Ernst August errichtetes Testament Hausgesetz. Die Herzogin hatte keine Einwendungen zu Gunsten der jüngeren Söhne versucht, und das Einverständniß von Ernst Augusts älterem Bruder Georg Wilhelm, Herzog zu Celle, dem ein noch älterer Bruder und Herzog zu Celle, Christian Ludwig, im Tode vorausgegangen war, hatte ebenfalls zur Ebnung des Weges beigetragen. Nachdem hierdurch das Herzogthum Hannover vor Theilung geschützt war, wurde für dasselbe auch noch Celle gewonnen, da Christian Ludwigs Tochter Sophie Dorothea, die Erbin dieses Landes, sich mit Ernst Augusts Sohne Georg Ludwig vermählte. Das war ein doppelter Gewinn: Hannover war vergrößert und genoß den Vortheil des Primogeniturgesetzes. Wie Leibniz durch Mitwirkung in dieser Sache dem künftigen Wohl des Hauses gedient hatte, so fand er zu einem ähnlichen Wirken auch Gelegenheit dadurch, daß er Historiograph des welfischen Hauses wurde und damit die Aufgabe erhielt, dessen Stellung für die Zukunft durch Aufklärung seiner Vergangenheit zu bestimmen. Es ist wahrscheinlich, daß der von Leibniz ausgegangene Vorschlag zu diesem Unternehmen, wie sich aus einigen seiner an den Herzog gerichteten Schreiben schließen läßt, aus dem Gedanken an die Primogenitur herausgewachsen ist. Diese neue Aufgabe führte Leibniz behufs Aufsuchung der Quellen 1687 zu einer Reise, welche sich bis in das Jahr 1690 ausdehnte. Einen großen Theil dieser Zeit nahm ein Aufenthalt in Wien ein. Hier erhielt infolge der Aufmerksamkeit, welche Kaiser Leopold für ihn hatte, Leibniz mannigfache Gelegenheit zu politischer Thätigkeit. Auch benutzte er diese Zeit, um sich für einen Gedanken, der ihm immer am Herzen lag, zu bemühen, nämlich für eine stehende Vereinigung von Gelehrten zur Pflege der Wissenschaft. Hierbei lag ihm auch, gemäß einer schon seit 1680 mit Linker geführten Correspondenz, der Versuch, sich selbst in Wien für die Folge eine Stätte zu gründen, nicht fern. Die Reise dehnte sich nach Italien aus, weil die Verflechtung der welfischen Geschichte mit der estischen auch dort eine Aufsuchung von Quellen erheischte. In Rom fand er in der Gelehrtenwelt eine achtungsvolle Aufnahme und ein weites Feld für seinen immer

nach Ausbreitung trachtenden Wissenstrieb. Das Anerbieten, Vorsteher der vaticanischen Bibliothek zu werden, lehnte er ab, weil die Bedingung des Uebertrittes zur katholischen Religion daran geknüpft war. Nach der Heimkehr fand sich soviel Arbeit politischer Natur, daß er nicht sofort mit Verarbeitung seines geschichtlichen Materials beginnen konnte. Vor Allem nahm der Vortheil des Hauses Lüneburg, um dessentwillen er schon auf Befehl des Herzogs auch auf dem Rückwege in Wien verweilt hatte, seine Kraft in Anspruch. Ernst August hatte, nicht ohne Zuthun von Leibniz, für sich und seine Nachkommen eine Stelle im Collegium der Kurfürsten zu erwerben beschlossen. Dieß verflocht sich nicht bloß in seinen Gedanken, sondern in der sachlichen Behandlung mit der Angelegenheit der Primogenitur, allein die Sache war durch die mannigfachen Bedenken, die sie unter den Reichsfürsten, besonders den Kurfürsten erregte, mit großen Schwierigkeiten umgeben. Die Phasen, welche die ganze Angelegenheit, durch die von Leopold für sie gezeigte Geneigtheit und Leibniz' kräftige Argumentation vorwärts getrieben, von der Furcht vor einem den Reichsständen nachtheiligen Wachsthum der kaiserlichen Macht und vor einer zu gefährlichen Folgen führenden Aenderung der bestehenden Reichsverfassung gehemmt, von 1688 bis 1692 durchlaufen, und die Nachspiele, welche sie nach 1692 noch gehabt, lassen sich in Leibniz' Briefwechsel verfolgen. Sie bildete auch einen der Gründe, welche ihn zweimal in Wien festhielten, und gab ihm den Sohn seines ehemaligen Gönners Boineburg, der in Wien als kaiserlicher Rath lebte, zum Genossen.

Die Zeit, da in Hannover Ernst August erst als Herzog, dann als Kurfürst regierte, ist dieselbe, in welcher Ludwig XIV. in Verfolgung seiner gewaltthätigen und arglistigen Staatskunst dem deutschen Reiche schwere Schläge beibrachte und großes Elend bereitete, während es durch die Schwerfälligkeit seiner Berathungen und das Hervordrängen besonderer Rücksichten sich fast in einem Zustande der Wehrlosigkeit befand. Die meisten der Begebenheiten, welche hiervon in dieser Zeit schreiendes Zeugniß geben, haben durch das, was Leibniz im Namen Deutschlands sprach, eine Beleuchtung erfahren, welche den Worten fast den Werth von Thaten gab, sofern sie das Gefühl, das man sonst für erstorben halten konnte, nicht bloß bezeugten, sondern auch weckten. Zur Zeit, da aus Anlaß von Ludwigs XIV. Reunionen in Frankfurt Unterhandlungen eröffnet wurden (1681), war es des Herzogs Ernst August Absicht, einem Minister, den er dahin schickte, Leibniz beizugeben. Dieß ward nicht ausgeführt, aber Leibniz, der zur Regelung der Bergwerksangelegenheiten im Harz verweilte, blieb mit dem Gange dieser Verhandlungen sowohl nach als vor dem Raube Straßburgs durch die Nachrichten, die man ihm gab, und die Urtheile, die er darauf folgen ließ, in steter Verbindung. Dieß gilt auch von den Bemühungen, die Ernst August in Berlin anwandte, um den Kurfürsten Friedrich Wilhelm, der seit dem Nymweger Frieden durch seine veränderte Stimmung und Haltung dem Reiche große Besorgnisse bereitete, in andere Bahnen zu lenken. Während das Verhältniß Deutschlands zu Frankreich ein höchst zweifelhaftes war, drohte von Osten, da der im J. 1664 zwischen Oesterreich und der Türkei geschlossene 20jährige Waffenstillstand sich dem Ablaufe näherte, eine neue Türkengefahr. Friedrich Wilhelm aber erklärte, daß die gegenwärtigen Zeitverhältnisse Frankreich gegenüber eine nachdrückliche Zurückforderung des Entrissenen nicht gestatteten. Demgemäß betheiligte er sich auch nicht an Rüstungen, zu welchen sich die meisten größeren Reichsstände bewegen ließen. Der Versuch Wilhelms von Oranien, einen Bund aller durch Frankreich bedrohten Staaten zu Stande zu bringen, ward ebenfalls durch Brandenburg gehemmt. In einer Anzahl von Schriften folgte Leibniz dem Gange der Ereignisse, die Sachlage untersuchend und aufklärend, auch Irrthümer über Thatsachen berichtigend. Besonders inhaltreich sind die beiden Schriften Mars christianissimus und Consultation touchant la guerre ou l'accommodement avec la France. Die erste (1683, nach Entsetzung von Wien), wahrscheinlich durch den die französische Politik scharf verurtheilenden Mars Gallicus des Bischofs Jansenius von Ypern veranlaßt, greift den König mit der sich schon in der Ueberschrift verrathenden Ironie an, und die andere legt die Gründe dar, welche Kaiser und Reich 1684 zur Annahme des 20jährigen Waffenstillstandes gezwungen haben. Am mächtigsten aber erscholl, nachdem Ludwig, seit dem Entsatz von Wien durch fortgesetztes Zurückdrängen der Türken enttäuscht, unter dem Vorwande der pfälzischen Erbschaftsfrage 1688 dem Reiche den Krieg erklärt hatte, eine siegreich strafende Stimme in Leopolds lateinischer Antwort, die sogleich dem auf der Höhe seines Ruhmes stehenden, damals in Wien anwesenden und von dem Kaiser hoch geschätzten Leibniz zugeschrieben wurde (K. A. Menzel, Neuere Gesch. der Deutschen IX. 167 ff.). Kundgebungen Leibnizens über den Gang des Krieges sind nicht in großer Anzahl vorhanden. Die vorhandenen sind zum großen Theile auf weitere Mittheilung, wie Gebrauch im Reichstage, berechnet. So ist es mit Aeußerungen, die er über die Art der Kriegführung gethan hat. In allem schwebt über seinen Gedanken der hohe Begriff, den er von dem Reiche hat. Dasselbe ist ihm zur Beschirmung des wahren Glaubens und der allgemeinen christlichen Kirche, zur Förderung des Wohles der Christenheit berufen, weßhalb die Deutschen sich anstrengen sollen, dieser Würde sich würdig zu zeigen, indem sie es Andern nicht weniger an Verstand und Tapferkeit zuvorthun, als sie ihnen an Ehren und Hoheit ihres Oberhauptes vorangehen. In diesem Sinne zu reden fuhr er auch nach dem für das deutsche Reich nicht ehrenhaften Frieden von Ryswijk fort. Seine Vorwürfe gegen den König Ludwig kleidete

[illegible] französisches Gebiet [illegible] Töchtern [illegible] Er suchte [illegible] Erfahrungs- [illegible] Schon vor Abschluß des [illegible] Gedanken ge- [illegible] Frankreich, dessen Bewohner er über den durch die Kriege gesteigerten Steuerdruck unzufrieden mußte, durch ein Bündniß zu bekämpfen, das durch gemeinschaftliche, den Handel betreffende Maßregeln auf die finanziellen Kräfte des Feindes lähmend wirken sollte. Der in einem Schreiben an König Wilhelm III. von England dargelegte Plan fand jedoch keine Verwirklichung. Nach dem Frieden nun suchte Leibniz gemäß dem Grundsatze: fas est et ab hoste doceri, den König von Frankreich mit ähnlichen Waffen zu bekämpfen, wie sie dieser gegen Deutschland anwandte. Ludwig gebrauchte unter den Mitteln, Deutschland durch Uneinigkeit schwach zu erhalten, seit langem auch das, religiöse Zwietracht in demselben anzufachen, indem er gegen Leopold den Verdacht erregte, daß er durch Nachgiebigkeit dem Protestantismus Vorschub leiste. Für diesen Zweck wurde auch der Widerwille benutzt, welcher gegen die neunte Kurwürde noch nach der Investitur Ernst Augusts bestand. Gegen dieses Hinwirken auf Religionskrieg, glaubte Leibniz, werde sich ein Bund aller protestantischen Mächte leichter zu Stande bringen lassen, als es vor dem letzten Kriege mit einer Einigung aller Reichsglieder gegangen war. Es erhielt dadurch eine religiöse Frage eine Ablenkung auf das Gebiet der Politik, wie auch das Bemühen um Aufhebung des religiösen Gegensatzes, bei welchem von katholischer Seite im Hintergrund Kaiser Leopold wirkte, von Anfang an im Dienste von Leibniz' patriotischer Staatskunst stand. Es war nur diesem Bemühen Leibniz' der Sieg nicht beschieden. Dagegen war das Ergebniß dessen, was er noch ferner zum Vortheil des Hauses Braunschweig-Lüneburg that, von großer Bedeutung. Zwei Pläne, durch welche Töchter des Hauses mit auswärtigen Fürsten verheiratet wurden, sind von Leibniz, wenn auch die vorherige Zustimmung der Eltern vorauszusetzen ist, in Anregung und zur Ausführung gebracht worden. Von den Töchtern des verstorbenen Herzogs Johann Friedrich heiratete die ältere, Charlotte Felicitas 1696 den Herzog Reinald von Modena, und die jüngere Wilhelmine Amalie, 1699 des Kaisers Leopold ältern Sohn, den nachherigen Kaiser Joseph I. Für Ernst Augusts Nachkommenschaft aber wurde, obgleich die zunächst betheiligte Herzogin und Kurfürstin Sophie dem Plane entgegen war und Leibniz' dießfällige Schritte hemmte, endlich nachdem König Wilhelm III. dafür gewonnen war, das Erbfolgerecht auf England unter Benutzung des in England festgestellten Grundgesetzes gegen eine katholische Regierung für [illegible] genommen und durchgesetzt. [illegible] Verhandlungen über diesen Gegenstand [illegible] König Wilhelm III. mit dem beharrlichen Willen, durch die protestantische Erbfolge das Werk seines Lebens zu sichern, und Kurfürstin Sophie mit dem beharrlichen Willen, nicht durch Eingehen auf den Plan an näher Berechtigten ein Unrecht zu begehen, sich gegenüberstanden, übte Leibniz eine fortwährende Thätigkeit, wenn sie auch wegen der zarten Natur der Frage großentheils in dem Verkehr mit vermittelnden Personen und in Theilnahme an Berathungen bestand. Er hat also, indem er stets für die Umstimmung der Kurfürstin mitwirkte, Antheil an dem großen weltgeschichtlichen Ergebniß, daß die Nachkommen der Kurfürstin, der Tochter Friedrichs V. und Enkelin Jacobs I., mit Ausschluß der Nachkommen Jacobs II. und Karls I. seit 1714 den englischen Thron einnehmen.

Neben zahlreichen anderen Erweisen von Leibniz' Thätigkeit zieht sich, wenn auch mit Unterbrechungen, seine Theilnahme und sein Bemühen für die Bestrebungen religiöser Union hin. Es sind zwei Arten von Union, welche in Leibniz' Geiste für das innerlich zerrissene und äußerlich schwache Deutschland den Grund zu einer glücklichern Zukunft legen sollten: die der Katholiken und der Protestanten und die der beiden protestantischen Bekenntnisse. Die Stütze, welche er unter Johann Friedrich am hannoverschen Hofe, und das Entgegenkommen, welches er an den Theologen der Helmstädter Schule gefunden, blieb ihm auch unter Johann Friedrichs protestantischem Nachfolger Ernst August und dessen Gemahlin Sophie. Für die Anschauungen des Fürstenpaares und die diesen Anschauungen sich anschließenden Gesinnungen der Theologen führte meistens Leibniz die Feder. Nachdem er noch vor Johann Friedrichs Tode, voll Vertrauen auf Einsicht und Willen seines Fürsten sowie des Kaisers Leopold und des Papstes Innocenz XI., freudige Hoffnung auf Gelingen sowohl gegen Spinola als nach anderer Seite geäußert, hatte Spinola selbst in Abwesenheit des Herzogs seine Wanderung durch Deutschand fortgesetzt, machte aber anderswo weniger günstige Erfahrungen als in Hannover. In Frankfurt zeigte sich Spener, durch dessen Wirksamkeit die protestantische Abneigung gegen die katholische Kirche eine besondere Härte angenommen, entschieden ablehnend. Seine Abmahnungen versperrten Spinola den Eingang bei den sächsischen Höfen, sowohl dem kurfürstlichen als den herzoglichen. In Berlin erlangte er 1682, nachdem Kurfürst Friedrich Wilhelm ihm aus Rücksicht auf des Kaisers Empfehlungsschreiben Zutritt gestattet und er auf die Bedenken eines mit Uebergebung der Lutheraner vom reformirten Hofprediger geforderten Gutachtens eine Widerlegung versucht, darauf auch zu mündlicher Berathung mit demselben Erlaubniß erhalten, keinen ermunternden Bescheid. Allein Spinola dachte noch nicht an Aufgeben seines Planes. Auf sein Andringen richtete Leibniz 1683 an Bossuet, der 1681 Bischof von Meaux geworden war und sowohl vermöge seiner großen geistigen Bedeutung allen großen kirchlichen

Fragen nahe stand, als auch durch seine bisherige Stellung zu einer vermittelnden Rolle geeignet schien, die Bitte, das Werk Spinola's nicht zu hindern. Dieß versprach Bossuet im Namen und Auftrage seines Königs. Die mit Leopolds und Innocenz' XI. Billigung unternommene Ausgleichungsarbeit übte jedoch in dem Sinne des Königs, dem die Aussicht auf Stärkung deutscher Einheit nicht wohlgefällig war, eine Gegenwirkung, die sich auch in Rom fühlbar machte. Infolge davon blieb die Fortsetzung der Berathungen auf Hannover beschränkt. Hier kam es zwischen Molanus und Spinola zu einer Verabredung, nach welcher durch mancherlei Deuten, Beschränken und Verschweigen die Bedenken, welche beiden Parteien durch Zugeständnisse ihrer Vertreter entstehen könnten, zu entkräften seien. Daher entnahm Leibniz, ohne an den Berathungen theilgenommen zu haben, Anlaß, nach Bossuets Exposition eine Darstellung der katholischen Lehre zu entwerfen, welche einem Katholiken zugeschrieben werden konnte. Der Herzog suchte jedoch die Ansicht geltend zu machen, das Zurückkommen auf Lehrfragen werde dem Zwecke nicht förderlich sein, und dieß bewirkte, daß der Aufsatz, der unter dem spätern Titel Systema theologicum bekannt ist, unvollendet blieb. Dagegen reiste Spinola, nachdem er für das mit Molanus Vereinbarte in Wien des Kaisers Billigung erhalten, 1684 nach Rom, wo ein durch Innocenz XI. veranlaßtes Gutachten zwar das Vorgelegte nicht zurückwies, aber Zugeständnisse an die Protestanten zu machen einstweilen für unthunlich erklärte. Die Angelegenheit der Union kam, nachdem sie bei der Türkengefahr und beim Beginn des französischen Brandkrieges geruht hatte, durch die Beharrlichkeit, mit der Kaiser Leopold den Plan festhielt, 1691 mittels einer neuen Kundgebung desselben wieder in Gang. Spinola, der im J. 1686 Bischof von Wienerisch-Neustadt geworden, wurde für die österreichischen Staaten zum Generalcommissar in dieser Sache ernannt. Da er aber in Ungarn, das inzwischen von der Türkennoth fast befreit war, auf das Hinderniß stieß, daß man dort erst die Meinung der deutschen Protestanten vernehmen wolle, erneuerte er seine Versuche in Deutschland. Jedoch wurde der Fortschritt allenthalben durch den Aufschub gehemmt, der seitens der protestantischen Höfe durch die Vertröstung auf Einvernehmen mit Religionsverwandten begründet wurde. Das einzige Ergebniß blieben die schon im J. 1683 von Molanus in seiner Methodus reunionis ecclesiasticae gegebenen Erklärungen, welche mit Spinola's Vorschlägen übereinstimmten und zur Beschwichtigung von Calixtus' Einwendungen durch die 1691 herausgekommene Schrift Regulae circa Christianorum omnium ecclesiasticam unionem einige Abänderungen erhalten hatten. Diese zielten auf Eintritt der Protestanten in die Hierarchie der katholischen Kirche, ließen aber die Lehre noch unerörtert, da dieselbe durch ein von beiden Parteien zu beschickendes ökumenisches Concil festgestellt werden sollte. Die der Lehre gewordene Zurücksetzung entsprach ganz dem entschiedensten fürstlichen Förderer der Union, dem Herzog Ernst August, dem es wegen der Sicherung der ihm in Aussicht stehenden Kurwürde überhaupt mehr auf die äußeren Wirkungen der Union ankam. Leibniz dagegen, der schon 1684 durch den spärlichen Erfolg von Spinola's Bemühungen in seinen Hoffnungen herabgestimmt worden war, hatte dieselben um so mehr sinken lassen, als sein Herr zum Eingehen auf die unumgängliche Untersuchung der Lehre nicht zu bewegen gewesen war. Nachdem also sein Verhältniß zu Spinola aufgehört, begann eine ganz neue Reihe von lebhaften Verhandlungen dadurch, daß Leibniz dem französischen Vertreter der katholischen Kirche begegnete und mit demselben durch dessen entschiedenes und festes Auftreten in harten Kampf gerieth, der endlich zum Aufgeben des ganzen Versuches führte. Bossuet hatte für diesen Kampf 1691/92 einen Vorläufer an dem in Frankreich für Bekehrung der Protestanten thätigen theologischen Schriftsteller Pelisson und gleich diesem Vermittlerinnen an der Herzogin Sophie und an deren in Frankreich lebenden katholischen Schwester Louise Hollandine. Bossuet, der schon auf die im J. 1683 übersandte Schrift des Molanus der Herzogin gegenüber ganz allgemein den darin enthaltenen Präliminarien des künftigen Kirchenfriedens zugestimmt hatte, trat seinem philosophischen Gegner Leibniz in größter Bestimmtheit mit den Aussprüchen entgegen, daß vor Allem über den Glauben Uebereinstimmung erzielt sein müsse, weil sonst selbst die Anerkennung des Papstes als geistlichen Richters, zu der man sich geneigt zeige, ohne Sinn sei; daß in Betreff der Lehre, an welche geglaubt werden müsse, nicht gesucht, sondern Erklärung gegeben und empfangen werden müsse; daß die katholische Kirche ihre Lehre habe, und diejenigen, welche zu ihr kommen wollten, wissen müßten, was ihnen obliege. Hiernach konnte keine Rede davon sein, das Concil von Trient, wie man begehrt hatte, in Erwartung eines neuen vorläufig für ungültig zu erklären. So war der Boden, auf dem Molanus stand, als ein für Errichtung des beabsichtigten Gebäudes unbrauchbarer bezeichnet. Dieser verließ denn auch, obgleich er an Bossuet eine Explicatio ulterior methodi gesandt hatte, den Schauplatz des Kampfes, um Leibniz Platz zu machen. Nun trat, wie Leibniz' Lebensbeschreiber Guhrauer (II, 58) sagt, „die Frage in das subjective Gebiet theologischer und gelehrter Controverse oder gar diplomatischer Verhandlung"; Bossuet aber „hält dem Gegner die Objectivität und Würde der Kirche, deren Organ er ist, entgegen". So befand sich Bossuet „in einer richtigeren Stellung, welche ihm ein moralisches und logisches Uebergewicht über Leibniz verschaffte". Der Ausgang konnte, da Bossuet die „bisher künstlich verdeckt Widersprüche an die Oberfläche getrieben hatt (Guhrauer II, 34), und Leibniz „als Organ d

Hofes von Hannover eine schiefe, verwickelte, inconsequente Position hatte" (ebd. 56), nicht zweifelhaft sein. Der Briefwechsel wurde von Bossuet 1694 abgebrochen. Er wurde von Leibniz nach fünfjähriger Pause auf den Wunsch des katholisch gewordenen Herzogs Anton Ulrich von Braunschweig-Wolfenbüttel mittels einer Frage nach dem Rechte, welches das Concil von Trient für seinen die apocryphen Bücher betreffenden Beschluß gehabt, wieder angeknüpft. Mit der Darlegung der Gründe für den betreffenden Beschluß, die Bossuet 1701 auf Leibniz' durch große Gelehrsamkeit bewundernswerthe Aufforderung gab, brach Leibniz seinerseits ab, indem er die von Bossuet erwartete und geforderte Anerkennung nicht aussprach. Um diese Zeit waren auch die Versuche Spinola's, die zu allen diesen Verhandlungen den Anstoß gegeben und in dem Bestreben, durch ein möglichst weites Entgegenkommen die Gegner willig zu machen, theils durch unklare, theils durch gewagte Erklärungen zwar die Erwartung auf befriedigenden Ausgang lange erhalten, aber über Präliminarien hinaus zur Entscheidung über das Wesentliche nicht hatte führen können, zu Ende gegangen. Was Spinola infolge neuer kaiserlicher Vollmacht für Ungarn von 1691 bis zu seinem Tode (1695) geleistet, war unerheblich. Sein Nachfolger im Bisthum Wienerisch-Neustadt, der gleiche Vollmacht erhielt, pflog zwar in Hannover 1698 unter Leibniz' Zuziehung neue Unterhandlungen mit Molanus, aus denen eine sehr zuvorkommende Schrift hervorging (Klopp XIX), und Leibniz kam 1700 als Abgesandter des Kurfürsten Georg Ludwig nach Wien; aber ein Erfolg wurde nicht sichtbar. Die ganze Angelegenheit gedieh nicht bis zur Verständigung zwischen den Unterhandelnden, gelangte also nicht einmal bis zu der Frage, welche Stellung die Fürsten zu derselben annähmen, geschweige denn bis zu dem Versuche, wie weit eine zwischen diesen erfolgte Vereinbarung bei deren Unterthanen Eingang finden würde. Leibniz aber, den diese Fragen oft nicht bloß zu gleicher Zeit, sondern auch in Verbindung mit Fragen staatlicher Art in Anspruch nahmen, fand dadurch auch Gelegenheit, hinsichtlich der katholischen Kirche, deren Wesen ihm im Streite mit Bossuet nicht verständlich wurde, entgegengesetzte Stimmungen auszudrücken, da in ihm der Gelehrte und der Hofmann bisweilen in Widerspruch geriethen. Ein Beispiel hierfür gibt die Vergleichung der Stimmungen, mit welchen er über die katholische Kirche spricht, wenn er als ihr Fürsprecher in einem Manifeste vom 9. März 1704 für das Recht der Habsburger auf die spanische Krone eintritt und die Spanier gegen die Franzosen einzunehmen sucht, und wenn er am 15. October 1708 als Vertreter seines die Krone Englands erwartenden Landesherrn es für nöthig hält, hinter den Engländern in der Abneigung gegen dieselbe Kirche nicht zurückzubleiben. Ja die Staatsklugheit allein gibt ihm Worte in die Feder, welche sich nur dadurch vereinigen lassen, daß man sie gleichmäßig als Mittel zur Erreichung eines Zweckes erkennt. So ist es mit den beiden Auffassungen von Ludwigs XIV. Feindseligkeit gegen Deutschland 1689, deren eine die religiöse Einigung zur Stärkung gegen Frankreichs Gelüste nach einem Religionskriege empfiehlt, deren andere von der Frömmigkeit des Königs den Sieg über seinen Staatsvortheil erwartet.

Die Bemühungen Leibniz', eine Einigung zwischen Lutheranern und Reformirten herbeizuführen, stehen mit den auf Katholiken und Protestanten bezüglichen in keinem Zusammenhang, wie sie auch der Zeit nach älter sind und sich weiterhin fortgesetzt haben. Sie waren von den Fürsten angeregt und hatten weniger die Gleichheit von Lehren und Gebräuchen, als die gegenseitige Verträglichkeit und Anerkennung zum Ziele gehabt. Doch führte der Antheil, den Leibniz an den dießfälligen Verhandlungen mit einigen protestantischen Theologen hatte, auch zu tiefer gehender Erörterung, wenn auch hinsichtlich des Glaubens nicht zu vermeiden war, daß man sich mit einem Scheine von Gleichheit begnügte und durch die Allgemeinheit des Ausdrucks über Unterschiede sich hinwegsetzte. Am meisten haben die brandenburgischen Kurfürsten seit Johann Sigismund, der von der lutherischen zur reformirten Religion übergetreten, für eine Einigung der beiden Bekenntnisse durch Verbote gegenseitiger Bekämpfung und Anordnung von Berathungen für die Ausgleichung gewirkt. Besonders ließ sich Kurfürst Friedrich Wilhelm dieses Geschäft angelegen sein, der einen streitsüchtigen, namentlich von Theologen der Universität Wittenberg genährten Eifer zu unterdrücken suchte. In diesem Bestreben erhob sich Friedrich Wilhelm sowohl als sein Nachfolger Friedrich III., nachherriger König Friedrich I., über die bloß äußerliche bürgerliche Duldung zu dem Gedanken einer wahrhaften, eine Einstimmigkeit in der Lehre einschließenden Union. Um so natürlicher war es, daß Leibniz für das Werk aus innerem Triebe wie auf Anregung seines Herrn wirkte. Diese seine Thätigkeit fällt in die Zeit, wo er den Briefwechsel mit Bossuet wieder anknüpfte und die Einigung aller protestantischen Mächte innerhalb und außerhalb Deutschlands betrieb. In seinem Geiste kreuzten sich sein conciliatorisches Bestreben und sein Verlangen nach einer Stärkung des von ihm als ein Bollwerk gegen Frankreich angesehenen Protestantismus. Der durch den Ryswijker Frieden 1697 mittels der Clausula Rysvicensis in Deutschland neu angefachte religiöse Hader trieb ihn so sehr zu einer protestantischen Haltung, daß man sich ihn zwar für die innerhalb des Protestantismus angestrebte Vereinigung, weniger aber für dessen Einigung mit der katholischen Kirche in Thätigkeit denken kann. Die Sache erklärt sich dadurch, daß die verschiedenen Einigungsversuche für ihn ihren Schwerpunkt in der Politik hatten, der sie alle dienen zu können schienen; sobald der Pro-

testantismus eine gesicherte Machtstellung errungen hätte, hoffte er, daß auch auf der katholischen Seite eine religiöse Einigung mit ihm wünschenswerth und willkommen werde. Der Mittelpunkt, von welchem die Sache betrieben werden sollte, war ihm Hannover. Von da aus reichte er die Hand nach Berlin, weil der dortige Kurfürst, insbesondere seit dem Religionswechsel des Kurfürsten von Sachsen, das Haupt der Protestanten geworden war. Schon 1695 brachte er durch Mittelspersonen einen Entwurf zur Kenntniß des Kurfürsten. Darin war eine dreifache Abstufung von Erfolg angenommen, wovon die unterste das bürgerliche Vertragen, die mittlere die Toleranz der Helmstädter Schule, die höchste die volle Einheit der Lehre sein müsse. Er nahm an, daß in Berlin, wenn man der Ausführung näher trete, die dritte als unerreichbar gelte. Dadurch kam in Leibniz' Haltung hier ebenso, wie in dem Schriftwechsel mit Bossuet, eine Inconsequenz, da von den drei Stufen jeder niedern die höhere zur Stütze zu dienen hatte. Dieß führte aber wieder zu einem Verdecken der Schwierigkeiten. Von Berlin, wohin sich gegen sein Erwarten die Entscheidung zu ziehen schien, wurde nun Leibniz veranlaßt, zur Feststellung der Unionsgrundlagen mit dem gelehrten Hofprediger Jablonski in Verbindung zu treten. Hierdurch wurde Leibniz, der die Sache gern politisch behandelt hätte, von der Theologie überflügelt. Früchte hiervon waren zwei deutsche Schriften, eine Berlinische 1697 von Jablonski: „Kurze Vorstellung der Einigkeit und des Unterschieds im Glauben bei den Protestirenden, nämlich Evangelischen und Reformirten", und, nachdem diese Schrift noch bei Ernst Augusts Lebzeiten nach Hannover gebracht worden, die von Leibniz und Molanus verfaßte Via pacis. Danach gab es aber noch Vieles auszugleichen. Von den Schriften, welche dazu dienen sollten, sind die zwischen Leibniz und Jablonski von 1698—1704 gewechselten Briefe von besonderer Bedeutung, da sie außer den Hindernissen der Vermittlung auch zeigten, wie die Staatsmänner sich zu einer eingehendern Beschäftigung mit der Sache, die ihnen durch die überwiegend theologische Behandlung ferner gerückt war, nicht bestimmen ließen. Alles, was die Sache betraf, wurde durch die kriegerischen Erschütterungen in den Hintergrund gedrängt, die über Deutschland bei Anfang des neuen Jahrhunderts von Westen und von Norden hereinbrachen. Leibniz gab, nachdem er für die Union mit Anstrengung gearbeitet, 1708 für sich und seine Zeitgenossen die Hoffnung auf, indem er sich mit der Annahme tröstete, daß „die Sache sich einmal von selbst machen werde".

Am meisten Erfolg hatte Leibniz mit seinem Plane, eine Verbindung, Einigung und Ausgleichung in Bezug auf die verschiedenen Arten gelehrter Thätigkeit herzustellen. Das Mittel dazu sollte die Bildung einer Gelehrtengesellschaft sein, wie die in Paris und London bestehenden waren. Nachdem er schon früher in Wien einen solchen Gedanken zu verwirklichen gehofft hatte, richtete er im Laufe der Zeit für diesen Zweck seine Blicke auch auf Dresden, Berlin und Petersburg und zum zweiten Male auf Wien. Mit dem brandenburgischen Hofe stand er durch Sophie Charlotte, die Tochter seiner hannoverischen Gönnerin Sophie und Gemahlin des Kurfürsten Friedrich III., in Beziehung. Hier bot sich die Gelegenheit, den Grund zu einer solchen Vereinigung zu legen. Gegen Ende des 17. Jahrhunderts zogen sich die kirchlichen Unionsversuche, da die Staatsmänner unter dem Andrang politischer Fragen ihnen keine Aufmerksamkeit mehr schenkten, in den Bereich der theologischen Schulen zurück, wo sie nur Erweiterung der trennenden Kluft bewirkten. Die erste Anregung zu Stiftung einer gelehrten Gesellschaft, die im J. 1700 in's Leben trat und sich in der Folge zu der Berliner Akademie der Wissenschaften ausbildete, gab die Kurfürstin selbst im J. 1697. Da in dem protestantischen Theile Deutschlands die von Papst Gregor XIII. veranlaßte Berichtigung der Zeitrechnung noch nicht zur Annahme gelangt war, bedauerte die Kurfürstin den Mangel einer berlinischen Sternwarte, deren Thätigkeit zu selbständiger Feststellung des richtigen Kalenders würde führen können. Da auch anderwärts für die Regelung der Kalenderangelegenheit gewirkt wurde, entwickelte sich bei Leibniz ein auch der Kurfürstin zusagender Plan, für diesen Zweck und zur Pflege der übrigen Wissenschaften gemeinschaftliche Anstalten zu treffen und sie mit einander behufs einer Gesammtwirkung in Verbindung zu setzen. Sein Geist griff noch weiter bis zu einer allgemeinen Vereinigung aller bedeutenden Gelehrten, der vorläufig durch Gründung solcher einzelnen Verbände, wie sich einer jetzt in Berlin bilden solle, vorzuarbeiten sei. Die Angelegenheit veranlaßte, daß Leibniz zu persönlicher Wirksamkeit für dieselbe nach Berlin berufen wurde, wo die neue Schöpfung, welcher der Kurfürst seine thätige Theilnahme zugewandt hatte, die Societät (spätere Akademie), am 11. Juli 1700 eröffnet wurde und schon am folgenden Tage, noch ehe Mitglieder vorhanden waren, in Leibniz ihren ersten Präsidenten erhielt. Dem Gedanken, dessen Verwirklichung Leibniz betrieben hatte, war die Erweiterung, die dem Urheber vorgeschwebt, nicht beschieden, da seine Societät nicht ein Glied einer Verbindung von Societäten wurde und zu dem beabsichtigten Einfluß auf alle der bürgerlichen Wohlfahrt dienenden Thätigkeiten nicht gelangte. Die Theorie behauptete sich im Alleinbesitz der für sie geschaffenen Wohnstätte und überließ es den Männern der Praxis, nach Bedürfniß und Wahl von ihr das zu entlehnen, was dazu beitragen kann, das Leben in der materiellen Welt bequemer und fruchtbarer zu machen. Ebenso nahm die Societät auch den Gedanken nicht in sich auf, den Spuren der für Bekehrung ostasiatischer Völker thätigen Jesuiten zu folgen, um dessentwillen Leibniz im J. 1695 den

Czaren Peter I. bei dessen Aufenthalte in Berlin um Begünstigung von Missionsreisen durch sein Reich gebeten hatte. Dagegen erfüllte sich, wenn auch spät und mit einer durch die Schwierigkeit nur zu sehr begründeten Langsamkeit, der von ihm geäußerte Wunsch, daß die Sendboten des Christenthums aus jenen Ländern Kenntnisse der Sprachen, namentlich der tatarischen, mitbringen möchten, durch welche Licht auf deren Verwandtschaft mit einander und mit anderen fallen könne, so daß auch die Verwandtschaft der Völker selbst und die Wege, auf denen sie sich verbreitet hätten, eine Beleuchtung empfingen. So wie er mit diesen Winken der Entstehung der vergleichenden Sprachwissenschaft vorausgeeilt ist, findet sich bei ihm ein nachdrücklicher Hinweis auf die der deutschen Sprache gebührende Behandlung und Erforschung. Seine deutsch geschriebenen „Unvorgreifliche Gedanken, betreffend die Ausübung und Verbesserung der deutschen Sprache", die, wenn auch nicht der Veröffentlichung, doch der Entstehung nach in das Jahr 1697 fallen, sind kein minderes Denkmal durchaus deutscher Gesinnung und erleuchteter Vaterlandsliebe, als das, was er für Deutschlands innere Stärkung und für dessen Vertheidigung nach Außen geschrieben hat. Der französische Gelehrte Dutens, der 1769 die erste Sammlung von Leibnizens Werken herausgegeben hat, widmet dieser Schrift eine begeisterte Lobrede, die um so begründeter ist, je mehr die zu Gunsten der deutschen Sprache ertheilten Rathschläge und aufgestellten Forderungen der tiefsten Auffassung des Wesens der Sprache, als eines mit dem Charakter des Volkes zusammenhangenden und darum mit gleicher Sorgfalt wie seine schönsten Vorzüge zu pflegenden Gutes entstammen. Gottsched hat bei seinen der deutschen Sprache geltenden Bemühungen zu dem großen Manne mit Bewunderung aufgeblickt, der, wie auf jedem der von ihm bearbeiteten Gebiete, so auch auf diesem eine Meisterschaft bewiesen, als ob es sein ganzes Leben lang das einzige Feld seines Berufes gewesen. Unter den vielen fruchtbaren Lehren, die der Aufsatz enthält, sind die Mahnung zu Aufsuchung und geeigneter Verwendung vergessener Wörter, die Hinweisung auf die von anderen germanischen Sprachen aufbewahrten deutschen Wörter und die Empfehlung der in den Dialekten zur Ergänzung des Hochdeutschen sich darbietenden werthvollen Ausdrücke als Beweise einer Ahnung von der lange nachher entsprungenen historischen Wissenschaft der deutschen Sprache hervorzuheben. Aber schon ehe deren Zeit gekommen war, im J. 1792, wurde, einer Aufforderung des Ministers Herzberg gemäß, in dem sonstigen, dem logischen, dem ethischen, dem künstlerischen Gehalte der deutschen Sprache der Grundriß zu einer sprachlichen Wissenschaft und Kunst gefunden, dessen Ausführung eine würdige Aufgabe der Berliner Akademie bilde.

In die Zeit des Aufenthalts zu Berlin, wo die Gründung der Societät betrieben wurde, fällt die Abfassung desjenigen Buches, durch welches Leibniz in den weitesten Kreisen bekannt geworden ist, weil er durch dasselbe in einer allgemein verständlichen Form durch Zurückweisung religiösen Zweifels belehrend und erbauend wirkte. Dieses Buch, zu dessen Entstehung die Königin ebenfalls Anlaß gab, ist die französisch geschriebene Theodicee, eine Rechtfertigung Gottes wegen des in den Plan seiner Schöpfung aufgenommenen Bösen. Mit diesem Buche, das 1710 unter dem Titel Essai de Théodicée sur la bonté de Dieu, la liberté de l'homme et l'origine du mal erschien, trat er entschieden als Theologe auf, um die Religion gegen Anfechtungen zu vertheidigen, die sich in Bayle's Dictionnaire historique et critique fanden. Sein überall auf Entdeckung und Herstellung des Einklangs gerichteter Geist nahm für die Welt trotz des in ihr vorhandenen Uebels die Eigenschaft der Vollkommenheit wegen der Dienste in Anspruch, die dasselbe dem Guten leiste. Trat er aber auch dem französischen Zweifler durch tiefere und wahrere Auffassung entgegen, so konnten doch, trotz des großen, dem Werke gespendeten Beifalls, höhere Geister sich der Ansicht nicht entschlagen, daß man der Lösung des Räthsels mit der bereitwilligen Anerkennung der Rathschlüsse der göttlichen Vorsehung und der demüthigen Unterwerfung unter den göttlichen Willen näher komme. Es fehlte nicht an solchen, die in dem Buche, ungeachtet seines theologischen Charakters, deßwegen die Grundlehren der christlichen Religion unerwähnt glaubten, weil der Verfasser nicht durch mangelhafte Beweise einen Zweifel gegen dieselben habe hervorrufen wollen. Die Annehmlichkeit, die das Buch durch Verbindung von Belehrung und Erbauung gewährte, erhöhte sich durch die aus verschiedenen wissenschaftlichen Gebieten entnommenen Mittheilungen, welche in die Erörterung eingeflochten waren, und durch des Verfassers Art, Personen und Dinge, gegen die seine Ausführungen sich richteten, mit freundlich ansprechender Milde zu behandeln. Daß sein beliebtes Buch nicht ganz dem Bedürfnisse tieferer Geister genügte, hat seine Gönnerin, die Königin von Preußen, kurz vor ihrem Tode, der 1705 zu Hannover erfolgte, durch eine mit Nennung des in Berlin weilenden Freundes verknüpfte Aeußerung zu erkennen gegeben, und er selbst hat es kurz vor seinem Tode einem theologischen Freunde zugestanden.

Der Berliner Aufenthalt, der sich sehr in die Länge zog, erregte in dem ihm zur Heimat gewordenen Hannover bei dem seit 1698 regierenden Kurfürsten Georg Ludwig eine Empfindlichkeit darüber, daß er die Dienste des hochgeschätzten Gelehrten, der inzwischen nach vielen Seiten hin Rath gab und Hilfe lieh, aber die das Haus Braunschweig betreffende geschichtliche Aufgabe wenig zu fördern schien, entbehren mußte. Dieser Umstand dauerte auch nach Entfernung von Berlin fort, weil in dem Maße, wie die Berühmtheit des

Mannes wuchs, auch die Ansprüche sich mehrten, die von den Denkenden an sein Urtheil und seine Belehrung, von den Mächtigen an seinen Rath und seine Hilfe gemacht wurden. Die beiden Kriege jener Zeit waren von großem Einfluß auf die Richtungen seines Bestrebens. Der nordische Krieg gab ihm Anlaß, mit dem Czaren Peter theils persönlich (1711 in Tropau, 1712 in Karlsbad), theils durch Briefwechsel mit Personen, die demselben nahe standen, zu verkehren. Hatte ihm 1707 ein Besuch im schwedischen Lager zu Altranstädt keine Hoffnung gewährt, Karl XII. für eine höhere Idee zu begeistern, so glaubte er den Czaren, der die zwischen Rußland und dem übrigen Europa bestehende Kluft zu überbrücken Lust bezeigte, für Ausbreitung der Gesittung nach Osten anregen zu können. Ein ergiebigeres Feld für nützliche Thätigkeit fand er am Hofe Kaiser Karls VI. während der ungünstigen Wendung, welche der spanische Erbfolgekrieg für Oesterreich genommen hatte, und während der Verhandlungen, mit denen zu Utrecht dieser Krieg geendet werden sollte. In die Angelegenheiten dieser Art spielten die Versuche hinein, welche bei der in Wien empfundenen Finanznoth zur Gründung einer ostindischen Handelsgesellschaft gemacht wurden, und die Bemühungen, dem Hause Lüneburg die Erbfolge in Großbritannien, die durch die Haltung der Königin Anna zweifelhaft zu werden geschienen, zu sichern. Neben diesen Arbeiten beschäftigten den großen Denker sowohl die Versuche, auch in Wien eine Societät der Wissenschaften zu gründen, als die Ausarbeitung der die Grundlage seiner Philosophie bildenden Monadenlehre. In beiden Beziehungen genoß er die Förderung und Theilnahme des Prinzen Eugen von Savoyen, der, so groß als Mensch wie als Feldherr und Staatsmann, sich dem großen Denker verwandt fühlte. Sein Aufenthalt in Wien endigte im J. 1714, ohne daß er in Hinsicht der Societät mehr als die Kundgebungen des kaiserlichen Willens mitnehmen konnte. Er kam in Hannover erst an, als die Kurfürstin Sophie gestorben, und ihr Sohn, für den sich die englische Erbfolge entschieden, 1714 zur Besitznahme des englischen Thrones nach London abgegangen war. Es gelang ihm nicht, die Stellung, welche er unter den Vorgängern seines jetzigen Herrn gehabt, wieder zu gewinnen. Man hatte ihm bereits für die Arbeiten über die braunschweigische Geschichte in einem Lehrer der Universität Helmstadt, Ekkard, der einst sein Secretär gewesen, unter dem Namen eines Historiographen einen Stellvertreter gegeben, den er nun als seinen Gehilfen benutzte. Hinsichtlich der Versäumnisse, welche man ihm vorwerfen konnte, rechtfertigte er sich 1715 durch Vorlegung eines ersten Bandes des ihm aufgetragenen Werkes, den er durch eifrige Thätigkeit zur Vollendung gebracht hatte, dessen Druck er aber bis zu der für 1716 gehofften Vollendung des zweiten Bandes verschieben wollte. Obschon die Erinnerung an diese Arbeit ihm in seiner Abwesenheit wiederholt zugegangen war, muß das zu Stande Gebrachte noch jetzt in der königlichen Bibliothek zu Hannover seiner Veröffentlichung harren. Es sind nur die von Ekkard auf Leibnizens Grundlagen aufgebauten Origines guelficae 1750 erschienen. Ein Versuch, sich in London unter dem nunmehrigen Könige aus dem Hause Hannover eine Stätte großer Wirksamkeit zu verschaffen, wurde durch dessen in Hannover regierende Minister verhindert, und ein ähnlicher auf Paris gerichteter Gedanke von ihm selbst aufgegeben. So beschloß er sein Leben in Hannover unter Entwürfen, die sich theils auf Bearbeitung von Gegenständen der Philosophie und der Mathematik, theils auf Sammlung von früher in Zeitschriften Niedergelegtem bezogen. Ueber die Zeit, die bevorstand, äußerte er an der Schwelle des Jahrhunderts in seinen Nouveaux essais sur l'entendement humain, die gegen Locke's Essays on Human Mind gerichtet sind, trübe Ahnungen, welche leider in Erfüllung gegangen sind. Er sah einen Geist zur Herrschaft gelangen, der (K. A. Menzel a. a. O.) „Alles zu einer allgemeinen Europa bedrohenden Revolution vorbereite, und erwartete von dieser Revolution mit dem Sturze des Glaubens an eine wachende Vorsehung den Verfall der großartigen Gefühle, die das Leben der Alten verherrlicht, mit dem Aufhören der Furcht vor zukünftigen Strafen die Entfesselung aller Leidenschaften und die Herrschaft einer Sinnesart und Denkweise, welche die Menschen geneigt und fähig machen werde, zu ihrem Vergnügen oder zu ihrem Vortheile die Welt mit einer Sintflut von Blut zu überschwemmen". Rettung hiergegen schien ihm nur durch Besserung der Menschen möglich; wenn diese jetzt nicht erfolge, so bleibe nur der Trost, daß die Vorsehung die Menschen durch das Unglück bessere, wobei sie denen, die das Gute durch schlechte Handlungen gefördert, die Züchtigung vorbehalte.

Es ist nicht ohne Sinn, wenn man Leibniz einen zweiten Aristoteles genannt hat. Der Umfang seines Wissens und die Tiefe seines Denkens machen ihn dem großen Stagiriten ähnlich. Zu seinem Ruhme gehört aber auch sein unabläßiges, nach allen Seiten sich erstreckendes Bemühen, mit der Leuchte der Wissenschaft auf allen Feldern menschlicher Thätigkeit das, was Noth thut, aufzusuchen und der Welt, damit sie ihren Zustand bessere, zu zeigen. Die Wirkungen waren um so größer, als verschiedene Wissenschaften sich in der Lieferung der Beweismittel unterstützten, wie sie in seinem Geiste nur eine Gesammtheit von Erkenntniß bildeten. Eine Einheit, wie ihre Vereinigung war, verknüpfte auch das Wissen und seine Verwendung, die gewonnene Einsicht und den Trieb, die Verhältnisse nach derselben zu gestalten. Daher reichte bei ihm jedes Ergebniß weit über den Kreis der Veranlassung, um derentwillen es Gegenstand des Bemühens geworden war, hinaus, und über jedem Ziel schwebte ein höherer Gedanke, der dieses mit anderen zusammenfaßte. Er fand durch den Blick

in die Vergangenheit die Wurzeln deſſen, was an ſeinen Geiſt Forderungen ſtellte, und er reichte mit dem vorwärts gerichteten Blick in das Gebiet ferner Möglichkeit, Wahrſcheinlichkeit und Nothwendigkeit. Als immer wache Triebkraft für Ausbreitung und Befruchtung des Wiſſens lebte in ihm das Verlangen nach Veredlung der Menſchen und der menſchlichen Zuſtände, zweier Zwecke, die für ihn nur einer waren, da ſie in der höhern Einheit der Verwirklichung göttlichen Willens zuſammenfielen. Die Schranken menſchlicher Erkenntniß erkannte er an, wo er es aufgab, die Befriedigung einer Forderung zu ſuchen, und wo er die Unmöglichkeit zugab, mit der von dem Lichte der Offenbarung nicht erhellten Vernunft in den Beſitz der vollen Wahrheit, deren die Menſchheit zu Erreichung ihrer Beſtimmung bedarf, zu gelangen. Dadurch hat ſeine Philoſophie, ungeachtet ſie mit ihrer Beweisführung das Ziel nicht erreicht, für die Nachwelt eine lehrende Kraft, indem ſie, wo ſie das Geſuchte nicht findet, nicht in Zweifel oder Unglauben hinabgleitet, ſondern auch im Mißlingen den höchſten menſchlichen Adel mittels unwandelbarer chriſtlicher Geſinnung bewährt.

Bis jetzt iſt noch keine vollſtändige Geſammtausgabe ſeiner Werke erſchienen. Den erſten Verſuch machte L. Dutens (G. G. Leibnitii Opera omnia, Genev. 1768); es folgten Oeuvres philosophiques, lat. et franç., par R. E. Raspe, Amst. et Leips. 1765; Opera philosophica quae extant latina, gallica, germanica omnia, ed. E. Erdmann, 11 voll., Berol. 1839—1840; deutſche Schriften von G. E. Guhrauer, 2 Bde., Berlin 1838—1840. Gegenſeitige Ergänzung bieten zwei Sammlungen nach den Handſchriften der k. Bibliothek in Hannover. Die eine davon bilden Leibnizens Geſammelte Werke, erſte Folge (geſchichtl. Werke), herausg. von G. H. Pertz, 4 Bde., Hannover 1843—1847; zweite Folge (Briefe) von C. L. Grotefend, ebd. 1846; dritte Folge (mathem. Schriften) von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin, dann Halle 1849—1863. Daran reihen ſich die philoſophiſchen Schriften, herausg. von C. J. Gerhardt, 7 Bde., Berlin 1875—1890. Die andere Sammlung begann Onno Klopp, Die Werke von Leibniz, erſte Reihe (hiſtor.-polit. und ſtaatswiſſ. Schriften), bis jetzt 11 Bände, Hannover 1864—1884. Eine dritte Sammlung begann A. Foucher de Careil, Oeuvres de Leibniz, 7 vols., Par. 1859—1875, nachdem er ſchon vorher Lettres et opuscules inédits, Par. 1854, und Nouvelles lettres et opusc. inédits, Par. 1857, hatte erſcheinen laſſen. Daneben gehen allgemeine und partielle Sammlungen von Briefen, beſorgt von Kortholt, 4 Bde., Leipzig 1734 bis 1742; J. E. Kappens, ebd. 1745; J. D. Gruber, Hannov. 1745; J. G. H. Feder, ebd. 1805; Horner, Züricher Programm 1844; Chr. v. Rommel, Frankf. 1847; C. J. Gerhardt, Halle 1860; Eine Sammlung, St. Petersb. 1873; Diſtel in den Ber. der ſächſ. Akad., phil.-hiſt. Klaſſe 1879 und 1880; R. Döbner, Hannov. 1882; E. Bodmann, ebd. 1889; Derſ. in Briegers Zeitſchr. f. K.-G. XII, 364 u. A. — Von älteren Biographien ſind zu nennen J. Fr. Lamprecht, Das Leben des Freyherrn G. W. von Leibnitz, Berlin 1740; L. Jaucourt, Vie de Leibnitz, Leyde 1734, Par. 1760 (deutſch, Leipz. 1757); M. Hißmann, Verſuch über das Leben des Frhrn. v. Leibnitz, Münſter 1783. Die von Leſſing geplante größere Lebensbeſchreibung kam nicht zu Stande; in ſeinem Nachlaſſe fand ſich nur eine Liſte der chronologiſchen Daten (Geſ. Werke, Ausgabe Lachmann-Maltzahn XI, 1, Leipz. 1857, 63 ff.). Erſt durch G. E. Guhrauer, G. W. Frhr. v. Leibnitz, eine Biographie, Breslau 1842, 2. Aufl. 1846, wurde die Dankesſchuld der Nation abgetragen. Neues Material lieferten dann die Unterſuchungen, welche in den obengenannten Geſammtausgaben zu Tage gebracht wurden. Vgl. ferner K. Fiſcher, Leibniz u. ſ. Schule, 2. Aufl., Heidelb. 1867; A. Pichler, Die Theologie des Leibniz, 2 Bde., München 1869; E. Pfleiderer, Leibniz als Patriot, Staatsmann und Bildungsträger, Leipz. 1870; Derſ., Leibniz als Verfaſſer von zwölf anonymen, deutſchpatriotiſchen Flugſchriften, ebd. 1870; Schaarſchmidt in ſeiner Einleitung zu den neuen Abhandlungen über den menſchlichen Verſtand von G. W. v. Leibniz, Berl. 1873; W. Guerrier, Leibniz in ſeinen Beziehungen zu Rußland, St. Petersb. 1873; Fr. Kirchner, Leibnitz's Stellung zur kathol. Kirche, Berl. 1874; Derſ., G. W. Leibnitz, ſein Leben und Denken, Köthen 1877; G. Le Viſeur, Leibniz' Beziehungen zur Pädagogik, Berlin 1882; Deppe, Leibniz über das Studium der Wiſſenſchaften in den Klöſtern, im Katholik 1891, I, 97 ff. [Kieſel.]

Leichenbegängniß, ſ. Begräbniß.

Leichenrede, ſ. Trauerrede.

Leichenverbrennung, eine Art von Todtenbeſtattung. I. Im Alterthum wurde dieſelbe zuerſt mittels eines Scheiterhaufens, ſpäter auch mittels Häufung von Feuer auf einer Thonbekleidung ſchon ſeit ſehr frühen Zeiten ausgeführt, iſt aber nirgendwo urſprünglich und nie allgemein geweſen. Die älteſte Art der Todtenbeſtattung iſt überall das Begräbniß in der Erde; die Ankündigung Gottes: „Du ſollſt wieder zur Erde zurückkehren, von der du genommen biſt“ (Gen. 3, 19), klingt bei allen alten Völkern in der Sitte des Begrabens wieder. In ſpäterer Zeit iſt wohl der Gebrauch des Einbalſamirens hinzugekommen, um beim Begraben der Verweſung zu wehren; allein erſt Ueberbildung und Verbildung hat dazu geführt, die Leichen zu verbrennen und dann die nicht zerſtörten Reſte oder die Aſche in irgend einer Weiſe zu bergen. Noch weiter gehende Verirrung führte dazu, die koſtbarſte Habe des Verſtorbenen, ſelbſt ſein Roß und ſeine zu dem Zweck getödtete Gattin, auf dem nämlichen Holzſtoß mit ihm zu verbrennen. In der heiligen Schrift ſetzt das erſte Begräbniß, wovon die Rede iſt (Gen. 23, 19), vielleicht ſchon die Einbalſamirung, jedenfalls aber die Beerdigung voraus. Erſt in der mo-

chen Zeit ist von einer Verbrennung der Leichen Verschärfung der Todesstrafe die Rede (Lev. 14 hebr.; 21, 9). Die Anwendung des Feuers hiernach ein Schimpf, welcher der Leiche an-han wurde, und dieß machte die Leichenverbren-ng als Sitte bei den Israeliten unmöglich. Nur Ausnahme in einem Nothfall erscheint es, daß Bewohner von Jabes in Galaad Sauls Leiche, che sie in Bethsan der Beschimpfung entzogen ten, verbrannten, entweder weil sie zu schmäh- verstümmelt worden, oder weil sie bereits zu in Verwesung übergegangen war, um in der öhnlichen Weise behandelt zu werden (1 Sam. 12). Später wird das Verbrennen der Leichen als Zeichen der äußersten Noth zur Pestzeit ähnt (Amos 6, 10), und der Umstand, daß ß als Strafe angedroht wird, läßt schließen, wenig es als Sitte in gewöhnlichen Zeiten ge-ht werden darf. An den Stellen Jer. 34, 5. Bar. 16, 14 zeigt der hebräische Text sehr deut-, daß nicht, wie man wohl geglaubt hat, über rbrennung der Leichen, sondern über Verbren-ng von Spezereien bei der Bestattung berichtet rden soll, ein Verfahren, welches der chaldäische berſetzer sogar hinsichtlich Sauls a. a. O. in Text hineindeutet. Wenn die Juden zur Zeit Zerstreuung je einmal ihre Todten verbrannt ben, so ist dieß als Ausnahme und Accommoda-n an fremde Bräuche zu fassen; schon der Tal-d bezeichnet die Verbrennung der Leichen als e heidnische Sitte. In der That findet sich die uerbestattung zu alter Zeit nur bei einzelnen dnischen Völkern, und zwar nur bei indoger-nischen. Unter diesen sind die Griechen das be-nteste, und die schönen Schilderungen von der dtenfeier für Patroklos und Achilleus bei Homer . 23, 1—256; Od. 24, 35—94) sind so be-mt geworden, daß sich damit der Gedanke an e allgemeine Sitte der Hellenen verbindet. Allein ß eine solche auch im Heroenzeitalter nicht be-nd, haben die Funde Schliemanns zu Mykene eigt, bei welchen die begrabenen Leichen von eilnehmern oder Zeitgenossen des trojanischen ieges zu Tage getreten sind. Auch in späterer it war es bei den Griechen so, daß die Leichen-brennung nur neben dem Begraben in der Erde kam; entscheidend für die eine oder die andere t der Bestattung war einzig die größere oder ingere Kostspieligkeit, und schon weil die Ver-nnung ungleich größere Kosten verursachte, muß selbe seltener als die Bestattung in der Erde vor-kommen sein. Seit dem 4. Jahrhundert v. Chr. rte die Ansicht, daß der Gestorbene einer Rei-gung bedürfe, bei den gebildeten Klassen zu häu-erer Anwendung der Feuerbestattung (s. W. A. cker, Charikles, herausgeg. von Göll, III, Ber-1879, 132 ff.). In Kleinasien scheint nach n, was Homer von den Trojanern berichtet, das rbrennen der Leichen häufiger gewesen zu sein, ls hier nicht die Noth des Krieges mit in An-lag zu bringen ist. Bei den Etruriern und bei den Römern war es ganz wie bei den Griechen. Ipsum cremare apud Romanos, sagt Plinius (Nat. Hist. 7, 54), non fuit veteris instituti; terra condebantur. At postquam longinquis bellis obrutos erui cognovere, tunc institutum. Et tamen multae familiae priscos servavere ritus, sicut in Cornelia nemo ante Sullam dictatorem traditur crematus, idque voluisse veritum talionem eruto C. Marii cadavere. (Vgl. Cic. De legg. 2, 22, 56.) Es war also auch hier nur ein zufälliger Grund, auf welchen hin die Verbrennung eingeführt wurde, nämlich die Furcht vor Verunehrung der Leichen, und erst allmälig ward die Feuerbestattung eine Modesache, der jedoch die strengen alten Römerfamilien sich nicht fügten. Daß man schon früh damit begonnen hatte, zeigt das Verbot Numa's, seine Leiche zu verbrennen (Plut. Numa 22), sowie das Gesetz der zwölf Tafeln: Hominem mortuum in Urbe ne sepelito neve urito. Bei den alten Bewohnern Deutschlands war nach Tacitus (Germ. 27) das Verbrennen der Leichen üblich, wenn auch aus der betreffenden Stelle nicht gefolgert werden kann, daß es allgemein war. Die Angelsachsen hatten diese Sitte aus Deutschland mit herübergebracht; daher schildert das Beowulfslied dieselbe im sechsten und im zwölften Gesang. In dem germanischen Norden sind aus der sogen. Steinzeit nur begrabene Leichen, aus dem Bronzezeitalter aber fast nur Aschenkrüge mit den Resten verbrannter Todten bekannt geworden. Die historischen Saga's unterscheiden freilich auf Grund der Begräbnißgebräuche zwischen einem Brennzeitalter als ältestem (brunaold) und einem Hügelzeitalter (haugsold) als neuerem; allein daraus läßt sich nur schließen, daß bei Entstehung dieser Dichtungen das Andenken an die Steinzeit schon entschwunden war. Für die Dichtung war auch der Scheiterhaufen anmuthender als die Hügelbestattung, so daß Baldur wie Brunhild und Sigurd auf dem Holzstoß verbrannt werden; aber sicher sind in Schweden und Norwegen Verbrennung und Begräbniß neben einander in Uebung gewesen. Bei den Kelten war nach Diodor (Bibl. hist. 5, 18) die Leichenverbrennung üblich, aber nicht allgemein eingeführt. Mit dieser Beschränkung ist auch Cäsars Angabe (Bell. Gall. 6, 19) zu verstehen: Funera sunt pro cultu Gallorum magnifica et sumtuosa; omniaque, quae vivis cordi fuisse arbitrantur, in ignem inferunt, etiam animalia, ac paulo supra hanc memoriam servi et clientes, quos dilectos constabat, una cremabantur. Die alten Slawen verbrannten ebenfalls ihre Leichen nach einer aus Asien mitgebrachten Sitte. Von den Wenden schreibt der hl. Bonifatius (Ep. 59, ed. Jaffé): Laudabilis mulier esse judicatur, quia propria manu sibi mortem intulit, ut in una strue pariter ardeat cum viro suo. Von den Russen bezeugt Nestor die Sitte der Leichenverbrennung (ed. Müller p. 76). Da die Litauer

erst spät das Christenthum annahmen, so konnte bei diesen sich die Leichenverbrennung bis tief in die christliche Zeit hinein erhalten. Welche asiatischen Völker im Alterthum ihre Todten verbrannt haben, ist nicht leicht zu ermitteln. Bei den Ariern scheint die Feuerbestattung in hohes Alterthum hinaufzureichen, so daß sie sich bei den arischen Bewohnern Indiens bis heute erhalten konnte; bei diesen wird noch jetzt, soweit der englische Einfluß es nicht verhindert, mit der Leiche eines Vornehmen aus den höheren Kasten als kostbarster Besitz die lebende Wittwe mitverbrannt. Sonst hat sich die Leichenverbrennung nur noch in den Thälern des Himalaya bei einigen wilden oder halbwilden Stämmen erhalten. Was die semitischen Völker betrifft, so hat in allerletzter Zeit die Aufdeckung einer Nekropole mit ganz und halb verbrannten Leichen auf babylonischem Boden dem Culturhistoriker ein Räthsel zu lösen gegeben (Koldewey in der Zeitschr. f. Assyriologie 1887, 403). Sonst ist bei den Semiten die Anwendung des Feuers zur Bestattung nicht bekannt gewesen; auf babylonischem Boden sind unzählige Leichen in Gräbern oder in Särgen vorgefunden worden, und wenn die bezeichnete Stätte nicht etwa zur Verbrennung von Pestleichen oder dergleichen bestimmt war, so rührt diese „Feuernekropole" von einem Stamme nichtsemitischer Abkunft her, dergleichen im südlichen Babylonien verschiedene angesiedelt waren. Wo immer aber die Sitte der Leichenverbrennung bestanden haben mag, ward ihr durch die Einführung des Christenthums ein Ende gemacht. Bei den christlichen Glaubensboten war nicht bloß die Beobachtung des göttlichen Gebotes, daß der Mensch zur Erde zurückkehren solle, sowie die Gleichstellung der Reichen und Armen, sondern auch der bewußte Gegensatz zu den heidnischen Gebräuchen Ursache, daß sie allenthalben energisch auf das Begräbniß der Todten in geweihter Erde drangen, und das Bewußtsein von der Verbindung, in welcher der Christ mit seinen Verstorbenen bleibt, führte auch die Neubekehrten bald zur Gewöhnung an die neue Einrichtung. Das Gebot der Beerdigung stieß nur da auf Schwierigkeiten, wo die heidnischen Gebräuche aus formeller Feindseligkeit gegen das Christenthum beibehalten wurden, wie bei den alten Sachsen; daher bestimmt noch Karl der Gr. in dem zu Paderborn 785 gegebenen Capitulare (n. 7), daß jeder, welcher nach heidnischer Sitte einen Todten verbrenne, mit dem Tode bestraft werden solle (Hefele, Conc.-Gesch. III, 636). Mohammed erklärte sich ebenso energisch für die Beerdigung und gegen die Verbrennung der Todten. Demnach kann man sagen, daß überall, wohin das Christenthum oder der Islam gedrungen ist, die Leichenverbrennung seit 800 n. Chr. abgeschafft war, bis in neuester Zeit wieder Versuche zur Einführung derselben gemacht wurden. [Kaulen.]

II. Einführung in neuester Zeit. Die ersten systematischen Versuche, statt der christlichen Leichenbeerdigung die Leichenverbrennung wieder einzuführen, wurden in Frankreich gemacht, und zwar zur Zeit der Revolution im vorigen Jahrhundert, zuerst im J. V (1797) und dann im J. VII (1799) der Republik. Diese Versuche hatten aber keinen Erfolg. Darnach ruhte das Project der Leichenverbrennung bis etwa in die Mitte des laufenden Jahrhunderts. Um diese Zeit wurde es freilich auch in mehreren Ländern und zu wiederholten Malen in Anregung gebracht, nämlich in Frankreich wiederum zur Zeit der Revolution im J. 1848 durch Bory de Saint-Vincent, Léon Reynaud und Balzac, 1850 durch Havard, Theophil Gautier und Caffe und von 1856 an besonders durch A. Bonneau; in Deutschland im J. 1849 durch J. Grimm, 1852 durch J. Moleschott, 1855 durch J. P. Trusen, 1856 durch H. E. Richter und 1868 durch den pseudonymen Lieball; in Italien 1853 durch F. Coletti, 1866 durch Vincenzo Giro, 1867 durch Du Jardin und Salvator Morelli, 1869 durch P. Castiglioni und A. Bertani; in England 1857 durch den Chirurgen Cobbe und den Gesundheitsbeamten Lord. Allein auch dieses Mal endigte die ganze Bewegung für das Project der Leichenverbrennung sozusagen resultatlos; das einzig Nennenswerthe, was man erreichte, war die Resolution des zu Florenz 1869 abgehaltenen internationalen medicinischen Congresses: „es sei durch alle möglichen Mittel auf dem Wege der Gesetzgebung dahin zu wirken, daß im Interesse der Gesundheitspflege an Stelle des jetzigen Begräbnißsystems das Verbrennen der Leichen eingeführt werde". Erst bei dem dritten Anlauf für das Leichenverbrennungsproject gelangte man einigermaßen zu einem greifbaren Resultate. Diese neue Bewegung kam von Italien her und begann am selben Tage, ja zur selben Stunde, in welcher die Eröffnung des vaticanischen Concils stattfand. Am 8. December 1869 wurde nämlich zu Neapel ein internationaler Congreß der Freimaurerei, welcher als beabsichtigte Gegendemonstration gegen das vaticanische Concil von einigen hervorragenden „Brüdern" einberufen worden war, feierlich eröffnet. Auf demselben übernahmen die Freidenker die formell ausgesprochene und jubelnd begrüßte „Verpflichtung, mit allen ihnen zu Gebote stehenden Mitteln, revolutionäre Gewalt nicht ausgeschlossen, an der schleunigen und radicalen Beseitigung des Katholicismus zu arbeiten". Als ein solches Mittel, und zwar als ein vorzügliches, erschien ihnen die Verweltlichung der Friedhöfe und die Verwandlung derselben in Verbrennungsanstalten für die Todten; die Leichenverbrennung sollte den christlichen Glauben an ein jenseitiges Leben in seinen letzten Kundgebungen vernichten. Damit war denn für die Freimaurerei der ganzen Welt das Losungswort ausgegeben. Ueberall ging man auch sofort an die Arbeit, namentlich in Italien unter der energischen Leitung des Dr. Gaetano Pini, dessen Leiche 1887 zu Mailand verbrannt wurde; „Italien solle", so hieß es in einer Adresse an den Unterrichtsminister vom 16. December 1872

„allen übrigen civilisirten Völkern mit seinem Beispiele voranleuchten". Man schrieb Abhandlungen und Bücher (in Deutschland z. B. K. Reclam und Fr. Küchenmeister), setzte einen Preis auf die Darstellung der besten Methode zur Leichenverbrennung (das königl. lombardische Institut für Wissenschaften und Künste 1872), hielt nationale und internationale Congresse (1871 zu Rom, 1876 zu Dresden, 1877 zu Mailand, 1880 zu Mailand, 1885 zu Florenz, 1887 zu Mailand) ab, richtete Adressen, Denkschriften und Petitionen an das Ministerium oder an das Parlament (so 1872 und 1873 in Italien, 1875 und 1883 in Preußen, 1888 im Königreich Sachsen), construirte Leichenverbrennungsöfen nach verschiedenen Systemen und stellte sie auf (so in Mailand, Rom, Livorno, Lodi, Brescia, Padua, Gotha, Dresden), gründete Leichenverbrennungscomités und Leichenverbrennungsvereine (so in Mailand, Rom, Cremona, Bologna, Padua, Siena, San Remo, Berlin, Bremen, Breslau, Dresden, Gotha, Hamburg, Leipzig, London, Paris, Wien, Zürich), sodann eine „Liga aller Leichenverbrennungsvereine Italiens" (1882) und endlich eine „Internationale Liga sämmtlicher Vereine für Leichenverbrennung" (1887). Ganz besonders rührig war die Agitation der Freimaurer für das Project der Leichenverbrennung seit dem Tage, an welchem öffentlich bekannt wurde, daß die Congregation der heiligen römischen und allgemeinen Inquisition unterm 19. Mai 1886 den Christgläubigen verboten habe, einem Leichenverbrennungsverein als Mitglied beizutreten und die eigene Leiche oder die eines Andern verbrennen zu lassen. Sofort lud die königliche Loge zu Mailand „den Großorient Italiens ein, alle Logen anzuregen, daß sie (von nun an) ... die Leichenverbrennung als Gesetz der Freimaurerei betrachten". Allein der großartig, ja fanatisch betriebenen Agitation entsprach der Erfolg nicht, er war sogar ein kläglicher. So wurden z. B. in Italien, einem Lande von ca. 30 Millionen Einwohnern, in welchem jährlich ca. 800 000 Menschen sterben, vom 22. Januar 1876 (an welchem die erste Leiche mit ministerieller Erlaubniß in Mailand verbrannt wurde) bis Ende 1886 in 15 Crematorien nicht mehr als 787 Leichen verbrannt, und die waren zum Theil noch aus fremden, ja sogar aus fernen Ländern herbeigeschafft. — Wie kläglich und armselig die Erfolge aller Anstrengungen der freimaurerischen Crematisten und ihrer Anhänger waren, so fadenscheinig und nichtig waren übrigens auch die Gründe, welche sie für die allgemeine Einführung der Leichenverbrennung vorbrachten: ästhetische, psychologische, nationalökonomische und hygieinische. Vom Standpunkt der Aesthetik aus sagt man unter Anderem, es sei der Schönheit des menschlichen Leibes entsprechender, durch das reine, läuternde Feuer, als durch die unreine und beschmutzende Erde aufgelöst zu werden, und der poetische Gedanke, von den theuern Verstorbenen in der wohlriechenden Asche einer Urne ein reelles Andenken zu besitzen und mit solchen Aschenurnen Zimmer, Haus und Garten zu zieren, lasse sich nur bei der Leichenverbrennung, nicht aber bei der Leichenbeerdigung verwirklichen! Als ob der Schönheit des menschlichen Leibes mehr Rechnung getragen würde, wenn er rasch, als wenn er langsam zerstört wird; nicht in seinem Wesen und Resultate, sondern nur darin unterscheidet sich der Zersetzungsprozeß des Verbrennens von dem des Verwesens einer Leiche, daß ersterer rasch und letzterer langsam von statten geht; und als ob die Verwirklichung jenes angeblich poetischen Gedankens thatsächlich auf etwas Anderes als auf eine sentimentale Menschenvergötterung oder auf eine frivole Roheit hinausliefe! Unter dem Gesichtspunkte der Psychologie macht man geltend, es widerstrebe dem natürlichen Gefühle, daran zu denken, daß der Leichnam eines theuern Verstorbenen im Grabe der Fäulniß anheimfalle und eine Speise der Würmer werde, und darum sei die Leichenverbrennung, welche diese widerlichen Vorgänge ausschließe, unbedingt vorzuziehen. Diese Begründung ist ebenfalls unrichtig. Abgesehen davon, daß der Leichnam in einem regelrechten Grabe keine Speise der Würmer wird, widerstrebt es dem natürlichen Gefühl eines Menschen viel mehr, zu sehen oder zu wissen, daß man der Leiche eines theuern Angehörigen oder Freundes unter Anwendung von Feuer brutale Gewalt anthut und sie bis auf eine Handvoll Asche in alle Winde verflüchtigt, und ist es andererseits, wie auch J. Grimm (s. oben) eingesteht, dem natürlichen Gefühl des Menschen entsprechend und seinem Herzen überaus wohlthuend, an das Grab eines geliebten Verstorbenen gehen und in dessen Nähe mit dem Gedanken verweilen zu können, daß derselbe nunmehr nach überstandenen Arbeiten, Mühen und Leiden im Grabe eine Stätte der Ruhe und des Friedens gefunden habe. Weiterhin stellt man sich auf den Standpunkt der Nationalöconomie und behauptet, die Leichenbeerdigung schädige den Wohlstand des Volkes, weil man durch das Anlegen von Kirchhöfen einen großen Theil des Landes dem Ackerbau für immer entziehe und andererseits die in den Leichen enthaltenen Phosphate nebst den anderen Substanzen, welche für die Vegetation der Pflanzenwelt unentbehrlich sind, an einen Ort unbenutzbar festbanne, so daß allmälig für die Pflanzenwelt ein Nahrungsmangel eintreten müsse, während durch die Leichenverbrennung beiden Schäden vorgebeugt werde. Allein bei näherer Prüfung dieser Gründe stellt sich auch deren Unrichtigkeit klar heraus. Zunächst ist es Thatsache, daß der Gesammtflächenraum, den die Kirchhöfe eines Landes einnehmen, im Verhältniß zur ganzen Bodenfläche des Landes verschwindend klein ist, in Italien z. B., welches eine Bodenfläche von 296 305 qkm besitzt, nur etwa 20 qkm beträgt, im Laufe der Jahre kaum einer wesentlichen Vergrößerung
darf und im Bestand des Nationalverm
dauernd verbleibt, während bei allgemeiner

führung der Leichenverbrennung allein schon die einmalige Anlage von Crematorien und Columbarien, abgesehen davon, daß dadurch ebenfalls ein Theil der Bodenfläche des Landes dem Ackerbau dauernd entzogen würde, ganz enorme Auslagen nothwendig machte, welche eine ebenso große Verminderung des Nationalvermögens bedeuten, in Italien z. B., wie man ausgerechnet hat, einen unersetzbaren Verlust von 146 699 000 Lire. Sodann ist erwiesen, daß die Stoffe, in welche die Leiche bei der Verwesung im Grabe zerfällt, für den Haushalt der Natur keineswegs verloren gehen, sondern zum größten Theil durch das von oben herabsickernde Wasser dem Grundwasser zugeführt und mit diesem nach allen Seiten hin verbreitet werden, und daß die Kohlensäure, welche bei der Leichenverbrennung in die Luft ausströmt, sowie der dabei freiwerdende Stickstoff für den Pflanzenwuchs bei Weitem weniger nützlich ist, als die Gase, welche sich mit dem Grundwasser vermischen und in Salpetersäure oder Ammoniak sich mit anderen Stoffen verbinden. Endlich holt man vom Gebiete der Hygieine Gründe gegen die Leichenbeerdigung her und sagt, die Kirchhöfe bildeten eine fortdauernde Gefahr für die Gesundheit der Umwohnenden, und zwar einerseits durch die schädlichen Gase und Miasmen, welche sie in die Atmosphäre aushauchen, andererseits durch die fauligen Substanzen, womit sie das Grundwasser und indirect das Wasser der Trinkbrunnen inficiren, und darum sei die Leichenverbrennung der Leichenbeerdigung unbedingt vorzuziehen. Allein die Gutachten, welche von hervorragenden Professoren und Aerzten (so von A. Wernher in Gießen, K. Fischer in Nordhausen, Reinhard in Dresden, K. v. Nägeli und M. v. Pettenkofer in München, P. Mantegazza, H. Pisani und A. Rota in Italien, A. Bouchardat, P. Dubuisson und A. Lacassagne in Frankreich, D. J. Admiraal in Holland, Ph. H. Holland in England), auch von Crematisten (z. B. von A. Baginsky in Berlin und P. Gorini in Lodi), von ärztlichen Versammlungen (z. B. in Zürich 1875) und medicinischen Collegien (so vom Münchener Gesundheitsrath 1878) über die Frage, ob die Kirchhöfe für die Anwohner gesundheitsschädlich seien, bis jetzt abgegeben wurden, lauten einstimmig dahin, daß die Kirchhöfe, wenn sie rationell angelegt und behandelt werden, der Gesundheit der Anwohner durchaus keine Gefahr bereiten. Dieß hätte sich schon daraus ergeben können, daß die frische Erde das beste bekannte Desinfectionsmittel ist, und daß von allen Berufsklassen durchschnittlich die Todtengräber das längste Lebensalter aufzuweisen haben. Eigenthümlich klingt es zuletzt, wenn die Leichenverbrennung als Mittel gegen das Lebendigbegrabenwerden angepriesen wird; als ob das Lebendigverbranntwerden ein besseres Loos sei, oder als ob für den Scheintodten bei der Verbrennung größere Wahrscheinlichkeit der Belebung vorhanden sei, als beim Begräbniß. Sind demnach alle Gründe, mit denen man die officielle Abschaffung der Leichenbeerdigung betreibt, um an ihre Stelle die Leichenverbrennung einzuführen, hinfällig und nichtig, so bleibt nichts Anderes übrig, als anzunehmen, daß dieses Project dem Hasse gegen das Christenthum entstammt ist und von ihm allein getragen wird. (Vgl. J. Creus, Leichenbeerdigung und Leichenverbrennung. Aus dem Spanischen übersetzt von L. Schütz, 1879; A. Wernher, Die Bestattung der Todten, 1880; R. Müller, Ueber Leichenverbrennung, Medicin. Jahrbb. 1883; Stimmen aus Maria-Laach, Jahrg. 1887; A. Besi, Die Beerdigung und Verbrennung der Leichen. Aus dem Italienischen übersetzt von E. Holzingen von Weidich, 1889.) [L. Schütz.]

Leidrad, Erzbischof von Lyon, einer der vorzüglichsten Prälaten unter Karl d. Gr., wurde in Noricum geboren (Sirmondi Opp., Venet. 1728, II, 741 sq.) und war unter dem gelehrten Aribo Diacon des Bisthums Freising, wo er noch 782 eine Urkunde für Thassilo schrieb. Karl berief ihn an seinen Hof als Bibliothekar und erhob ihn 798 auf den erzbischöflichen Stuhl von Lyon. Nach Neugart (Episc. Const. I, 1, 89—91) wäre Leidrad vor dem Episcopate eine Zeitlang Decan des Münsters zu Zürich gewesen. Gleich nach der Besteigung des erzbischöflichen Stuhles mußte Leidrad im Auftrage Karls als Missus Dominicus zugleich mit dem Bischof Theodulph von Orleans mehrere Provinzen des fränkischen Reiches bereisen (Sirmond l. c.). Weil der Adoptianismus (s. d. Art.) auch in den an Spanien grenzenden Provinzen des fränkischen Reiches vielen Eingang gefunden hatte, sandte Karl im J. 799 den Erzbischof Leidrad, den Bischof Nefried von Narbonne und den Abt Benedict von Aniane in diese Provinzen ab, sowohl um der Verbreitung der Irrlehre entgegenzuarbeiten, als auch um Felix von Urgel, den Urheber dieser Irrlehre selbst, zur Reise nach Frankreich zu bewegen, wo nicht mit Gewalt gegen ihn verfahren, sondern eine ruhige Untersuchung über den streitigen Gegenstand gehalten werden sollte. Felix kam mit Leidrad nach Aachen und bekannte seine Irrthümer auf der in Gegenwart Karls 799 abgehaltenen Synode; da man aber am Ernste seiner Umwandlung noch zweifelte, übergab man ihn zur weitern Prüfung dem Erzbischof Leidrad (Alcuini Opp., ed. Froben. I, 113 sq. 238. 917). Im J. 800 wurde Leidrad mit den zwei genannten Gefährten abermals nach jenen Gegenden gesendet und brachte da nach Alcuins Bericht (ibid. 136) 20 000 Anhänger des Adoptianismus zur rechten Lehre zurück. Aus einem Briefe, welchen Leidrad nicht lange vor Karls Tod an diesen schrieb, ersieht man, mit welchem Eifer er das bischöfliche Amt verwaltete. „Ich habe alles Mögliche gethan," sagt er darin, „um so viele Cleriker, als zur Feier des Gottesdienstes nöthig waren, zu erhalten, und Gott sei Dank, ich habe sehr viele, und es fehlen nur noch wenige. Ich habe die Psalmodienordnung, wie sie in deinem Pa-

lasse beobachtet wird, eingeführt und Schulen von Sängern errichtet, von denen die meisten fähig sind, andere Anfänger zu unterrichten. Ich habe Schulen von Lectoren, welche nicht bloß die gottesdienstlichen Lectionen zu recitiren, sondern auch die heiligen Schriften zu meditiren und zu erklären verstehen, und von denen einige den geistlichen Sinn der Evangelien, viele den Sinn der Propheten, der Bücher Salomons, der Psalmen und des Job fassen. Ich habe so viele Bücher, als ich immer konnte, für den Gebrauch der Lyoner Kirche abschreiben lassen, Priestergewänder und heilige Gefäße herbeigeschafft und es nie, wo es möglich war, unterlassen, Kirchen zu repariren." Unter den erneuerten Kirchen und Klöstern zählt er auch die Reparation einer domus episcopalis und den Neubau einer andern domus episcopalis auf, worin, wenn der Kaiser in diese Gegenden kommen würde, er absteigen könnte; ferner die Erbauung eines peristylium für die Cleriker, wo alle zusammenwohnen können, und die Restauration des Klosters Insula Barbara (l'Isle-Barbe bei Lyon), das er durch Benedict von Aniane (s. d. Art.) reformirte, welchem er auch die Binde- und Lösegewalt und für den Fall der Sedisvacanz des erzbischöflichen Stuhls das Recht der Mitregierung über die Diöcese verlieh (vgl. Vita S. Bened. Anian., Mabill. Act. SS. Saec. IX, 1, 205). Nach dem Tode des Kaisers, dessen Testament Leidrad unterzeichnete, resignirte er auf den erzbischöflichen Stuhl und zog sich in das Kloster des hl. Medardus zurück; hier starb er, ohne daß man das Todesjahr angeben könnte; der Sterbetag war der 28. December. Mabillon hat in seinen Vet. Analectis die treffliche, auf Karls Geheiß geschriebene Abhandlung Leidrads über das Sacrament der Taufe mit den darauf bezüglichen Briefen des Verfassers an den Kaiser veröffentlicht. Baluze gab im Anhang zu den Schriften Agobards auch die übrigen Opuscula und Briefe Leidrads heraus; eine Sammelausgabe findet sich bei Migne, PP. lat. XCIX, 853 sq. Leidrads Stil ist klar und bündig, und seine Schriften beurkunden einen Mann von Geist, solider Frömmigkeit und genauer Bekanntschaft mit der heiligen Schrift und den Vätern. (Vgl. Mabillon, Annales II passim; Hist. littér. de la France IV, 433 ss.; Bähr, Gesch. der röm. Lit. im karoling. Zeitalter, Karlsr. 1840, 361.) [Schrödl.]

Leihanstalten. Das canonische Recht verbot, hierin vom römischen Recht abweichend, den Zinsvertrag beim Darlehen als Wucher; das Darlehen sollte ein wesentlich unentgeltlicher Vertrag sein. In der That fand sich aber nur selten jemand, der ein solches reines Mutuum gewährte. Dem geldbedürftigen Grundbesitzer war in der Form des Rentenkaufs die Möglichkeit gegeben, Capitalien aufzunehmen; demjenigen aber, welcher keinen Immobiliarcredit besaß, bahnten regelmäßig nur verschiedene Scheingeschäfte, also die Umgehung des Wucherverbotes, den Weg zu einem gewünschten Darlehen. Dazu zählte insbesondere der berüchtigte contractus mohatrae, wodurch der Darlehenswerber eine Waare um sehr hohen Preis kaufte und dieselbe allsogleich dem Verkäufer um eine viel geringere Baarsumme verkaufte; jene hohe, nicht erhaltene Summe schuldete der Betreffende demnach aus einem Scheinkaufgeschäfte, und das Zinsverbot fand darauf keine Anwendung. Um insbesondere dem augenblicklichen Elende zahlreicher verarmter Städtebewohner und deren Ausbeutung durch die Juden, welchen das Zinsnehmen thatsächlich zu unverschämt hohen Procenten gestattet war, zu steuern, entstanden am Ende des Mittelalters in zahlreichen Städten Leihhäuser, sogen. montes pietatis. Das erste derartige Leihhaus wurde in Orvieto errichtet und 1464 von Pius II. bestätigt; Paul II. verlieh 1467 dem in Perugia die päpstliche Genehmigung, Sixtus IV. bestätigte 1471 das Leihhaus in Viterbo und errichtete 1479 ein solches in seiner Vaterstadt Savona. Die Zahl der Leihhäuser nahm vorzüglich in Italien rasch zu, ein Beweis, daß sie einem Bedürfniß entsprachen. Das römische Leihhaus errichtete 1539 Paul III.; in Deutschland wurde zuerst in Nürnberg 1498 ein solches eröffnet. Während die Franciscaner, welche der Noth des Volkes näher standen, die Errichtung jener Institute überall förderten, wenn nicht gar zuerst anregten, machten die strengeren Dominicaner dagegen rechtliche Bedenken geltend, sofern das canonische Zinsverbot durch sie verletzt werde (s. Thomas de Vio, De monte pietatis, Tract. jur. univ. VI, 1, Ven. 1584, 419 ad 423). Das Betriebscapital eines Leihhauses wurde von reichen Personen zusammengeschossen, daher der Ausdruck mons soviel als Haufen Geld oder Getreide. Als Eigenthümer dieser Fonds wurde entweder die Gesammtheit der Armen gedacht oder richtiger die Anstalt selbst. Diejenigen, welche den Fonds gebildet hatten, erschienen wie als Gläubiger und es wurde denselben nach Maßgabe ihrer Einlagen (loca montium) als Gesellschaftern ein Theil des Gewinnes der Anstalt ausbezahlt. Dieser Gewinn trat aber doch zurück gegenüber der Wohlthat, welche die armen Leute aus dem Bestande eines Leihhauses zogen. Sie konnten daselbst gegen Erlag eines Faustpfandes entweder völlig kostenlos oder gegen nicht zu hohe Zinsen (meist 1 Procent im Monat) zur Befriedigung dringender Bedürfnisse mittelgroße Summen Geld oder Getreide geliehen bekommen, unter der Clausel, daß bei Nichteinhaltung der wohl auch erstreckbaren, nicht über ein Jahr gestellten Rückzahlungsfrist das gegebene Pfand verfalle und veräußert werde. Ein dabei erzielter Ueberschuß kam ganz oder etwa theilweise dem sich meldenden Schuldner zu gute. Die Praxis dieser Leih- und Pfandhäuser wurde nicht nur durch die wiederholte päpstliche Bestätigung der einzelnen montes, sondern ganz allgemein durch Leo's X. Erlaß Inter multiplices 4. Mai 1515 auf der fünften Lateransynode Sess. X (Harduin, Conc. IX, 1733 sq.) gegen jede Anfechtung sicher

gestellt; nicht minder von der Trienter Synode, welche Sess. XXII, De ref. c. 8. 9 die montes pietatis den frommen Instituten zuzählt und die Ordinarien mit deren Beaufsichtigung betraut. Genügende Sicherheit bieten solche Leihanstalten nur, wenn sie unter öffentlicher Controle stehen; an Stelle der kirchlichen Oberaufsicht ist nunmehr meist staatliche oder communale Verwaltung getreten. — Früh gab es vorzüglich in Oberitalien auch profane montes, die sogen. Lombard-Banken, welche gegen Depot von Edelmetall oder Werthpapieren Darlehen gewähren. (Luzi, Il primo monte di pietà, Orvieto 1868; Moroni, Dizionario storico eccles. XLVI, Venezia 1847, 253—268; XL, 1846, 146—166; Blaize, Des monts de piété et des banques de prêts, 2 vols., Paris 1856; Endemann, Die nationalöconom. Grundsätze der canonistischen Lehre, in Hildebrands Jahrb. für Nationalöconomie I, 1863, 324 ff.; Ders., Studien in der romanisch-canonistischen Wirthschafts- und Rechtslehre I, 1874, 431 bis 471.) [R. v. Scherer.]

Leipzig, Universität. Leipzig, auf den Ruinen eines früher wendischen Oertleins Lipsk von Deutschen gegründet, von Otto dem Reichen, Markgrafen von Meißen, 1182 zur Stadt erhoben und bald darauf zu einem der wichtigsten Handelsplätze emporgewachsen, hatte eine gelehrte Schule schon in dem 1213 gegründeten und 1222 vollendeten Thomaskloster vom Orden der Augustiner Chorherren. Im J. 1395 erhielt der Rath von Papst Bonifaz IX. die Erlaubniß zur Errichtung einer neuen, von jener unabhängigen Lehranstalt bei St. Nicolai. Bevor aber diese eröffnet werden konnte, sollte es der Sitz einer eigentlichen Hochschule werden. Die Veranlassung hierzu gab ein Ereigniß, das sich außerhalb der Stadt, ja der Grenzen des Landes vollzog. Im J. 1348 hatte Karl IV. die Universität Prag nach dem Vorbilde von Paris gegründet. Wie diese so wurde auch sie in vier Nationen, die böhmische, bayrische, polnische und sächsische, getheilt, aber mit dem Unterschiede, daß, während in Paris die französische Nation als die einheimische drei, die anderen aber zusammen nur Eine Stimme im Rathe hatten, in Prag die böhmische Nation gleich jeder andern nur über Eine Stimme verfügte. Die neue Hochschule sollte eben für das ganze Reich und nicht für ein einzelnes Kronland sein. Damit war freilich das Uebergewicht der Deutschen über die Böhmen von selbst gegeben. Diese fühlten sich, je zahlreicher sie wurden, um so mehr in ihrem Nationalstolze gekränkt und verlangten, weil nach der Stiftungsurkunde es zu Prag in Allem wie zu Paris gehalten werden solle, für sich das gleiche Vorrecht, das dort den Franzosen eingeräumt war. Ihren Hauptsprecher fanden sie an M. Joh. Hus, welcher bei der Decanatswahl am 11. Mai 1408 die Forderungen der Czechen auf's Eifrigste verfocht. Der Streit der Parteien griff immer mehr um sich und artete öfter in blutige Händel aus. König Wenzel, der zuerst zwischen beiden schwankte, unterzeichnete endlich am 14. Januar 1409 ein Decret, welches den Böhmen drei Stimmen, den Deutschen aber, unter welchen man die übrigen Nationen zusammenfaßte, nur Eine Stimme zuerkannte. Nachdem eine nochmalige Beschwerde von dem König abschlägig beschieden worden, fand am 9. Mai 1409 eine allgemeine Versammlung sämmtlicher deutschen Professoren, Doctoren, Magister und Studenten statt, in welcher der derzeitige Rector Henning Baltenhagen sein Amt unter Protest gegen die königliche Verfügung niederlegte. Noch an demselben Tage beschlossen die Deutschen, bei den Herzogen Friedrich dem Streitbaren und Wilhelm von Sachsen anzufragen, ob sie in Leipzig ein Asyl finden könnten. Diese sagten, wohl durch M. Vincenz Gruner, früher Professor in Prag, damals in Altenzelle, gewonnen, bereitwillig zu. So zogen denn die Deutschen aus Prag. Wenn man hie und da die Gesammtzahl derselben auf 20 000, die jener, welche ihren Weg nach Leipzig nahmen, auf 2000 angibt, so ist die erstere Zahl sicher und auch die letztere wahrscheinlich zu hoch gegriffen. Die neueren Geschichtschreiber haben sie auf 500 herabgedrückt. Immerhin aber trafen mit diesen 46 Prager Professoren in der Stadt an der Pleiße ein. Die Geschichte der neuen Stiftung läßt sich in zwei Zeiträume theilen.

I. Von ihrer Gründung bis zu ihrer Reformation (1409—1539). Die zur Einrichtung eines Generalstudiums nöthige päpstliche Vollmacht wurde von Alexander V. zu Pisa am 9. September 1409 gegeben. Die Bulle stellte zugleich den jeweiligen Bischof von Merseburg als Kanzler auf. Die in Leipzig anwesenden Prager Magister konnten deßhalb schon am 24. October zur Wahl eines Decans der Artistenfacultät, als der grundlegenden, die Gesammtheit der Lehrer damals umfassenden Corporation, vorschreiten. Damit hatte sich der Lehrkörper constituirt. Eine politische Corporation konnte die Hochschule erst durch die Anerkennung des Landesherrn werden, und diese wurde durch die in feierlicher Sitzung im Refectorium des Thomasklosters am 2. December von den Fürsten übergebene Stiftungsurkunde ausgesprochen. Die Lehrer nahmen nun sofort die Wahl eines Rectors vor, welche auf den Doctor der Theologie Johann (Otto) von Münsterberg in Schlesien fiel, der schon im Sommer 1398 dieselbe Würde in Prag bekleidet hatte. Schon zuvor waren der Universität zwei Gebäude, das große und kleine Fürstencolleg, von den Stiftern überlassen worden, jenes mit zwölf, dieses mit acht Stellen, zu denen sich später noch das von Johann von Münsterberg und Fr. Johann Hofmann, seinem treuen Mitarbeiter, gegründete Frauencolleg mit sechs Plätzen gesellte. Zur Bestreitung der Ausgaben stellte Markgraf Friedrich statt der ursprünglich ausgeworfenen Summe von 500 Gulden die Erbzinsen aus 3 Städten und 43 Dörfern bereit. Auch die Päpste trugen zum Gedeihen der neuen Anstalt

bei, indem ihr Johann XXIII. (1413) in jedem der Stifte Meißen, Naumburg und Zeiz zwei Präbenden zuwies, welche Zahl Martin V. (1421) für die beiden letztgenannten zwar auf je eine beschränkte, dafür aber zwei andere in Merseburg als Ersatz gab. Sie waren für die Theologen und Juristen bestimmt. Da die neue Universität sich nur als eine Fortsetzung der Prager betrachtete, so wurden auch ihre Statuten von den Lehrern (denn nur diese waren stimmberechtigt) denen von Prag nachgebildet. Als politische Corporation zerfiel sie in vier Nationen, deren Ordnung der alte Vers bestimmte: Saxo, Misnensis, Bavarus tandemque Polonus. Die bayrische, zu der Bayern, Franken, das ganze übrige Süddeutschland, Hessen, Westfalen, die Rheinlande, die Niederlande, die Schweiz, Siebenbürgen, die sämmtlichen romanischen Länder und die britischen Inseln gerechnet wurden, hieß auch die fränkische. Jede hatte ihren Senior, der die Nationalzusammenkünfte leitete und ihr Vermögen verwaltete. In den Angelegenheiten der Universität zählte jede Nation eine Stimme. An der Spitze stand der Rector, welcher abwechselnd aus den einzelnen Nationen auf ein Semester gewählt wurde. Er sollte ein unbescholtenes Mitglied der Universität, wenn auch nicht Lehrer an derselben, 25 Jahre alt und Cleriker, nicht aber Ordensmann sein; derselbe führte den Vorsitz in allen das politische Leben, die Einkünfte, Ehrenrechte u. s. w. betreffenden Dingen. Er berief sämmtliche Landsmannschaften zu einer großen Versammlung, dem Concilium nationale magnum, der höchsten akademischen Behörde. In diesem faßte nach seinem Vortrag zuerst jede einzelne Nation an einem besondern Tische mit Stimmenmehrheit ihr Conclusum nationis; die gleichlautenden Beschlüsse von drei Nationen bildeten ein Senatus consultum; bei Stimmengleichheit gab der Rector den Ausschlag. Nur die wichtigsten und allgemeinen Angelegenheiten wurden vor diese Versammlung gebracht. Die laufenden Geschäfte waren dem Concilium Rectoris, das vier Beisitzer zählte, zugetheilt; aus ihm entwickelte sich später das Concilium Professorum, auch perpetuum genannt, der heutige Senat. Zur politischen Corporation gehörte aber nur, wer schon in die lehrende aufgenommen war. Als solche gliederte sich die Universität in die vier Facultäten, jede mit einem Decan an der Spitze. Die philosophische Facultät stand als die gemeinsame Grundlage den drei höheren gegenüber, ja sie fiel gewissermaßen mit dem Umfang der Universitas zusammen, denn nur dadurch, daß man durch Erlangung des Magisteriums Mitglied der philosophischen Facultät wurde, konnte man Mitglied der Universität werden. Der Doctor theologiae u. s. w. setzte den Magister artium voraus. So bildete die philosophische Facultät in Wahrheit das fundamentum, die pia matrix totius universitatis. Demgemäß war auch die Stellung des Decans der Philosophen, obwohl er, dem Range der Facultäten entsprechend, der vierte in der Reihenfolge war, doch eine weit umfassendere als die der drei höheren Decane. Das philosophische Decanat erschien als eine Würde, welche die gesammte Universität betraf, während die übrigen nur Specialinstitute angingen. Neben dem Rector als magistratus major stand der Decan als magistratus minor; mit jenem als Vertreter der politischen Gemeinde verband sich die Vorstellung der Macht, mit diesem als dem der lehrenden verknüpfte sich die Vorstellung der sittlichen und wissenschaftlichen Würde; die Thätigkeit des Rectors war eine regierende und erhaltende, die des Decans eine schöpferische, denn nur unter seinem Vorsitze wurden der Universität neue Mitglieder gewonnen. Darum wurde er auch halbjährig mit bestimmter Abwechslung aus den vier Nationen gewählt. Nur wer durch diese Facultät hindurchgegangen, konnte in eine der höheren treten; hiermit schied er wohl aus dem engern Verbande der philosophischen Facultät, aber nicht aus dem seiner Nation aus. In den höheren Facultäten wurde das Decanat durch den seiner Promotion nach ältesten Doctor, später durch den ältesten ersten Professor lebenslänglich geführt. Nicht alle höheren Facultäten wurden schon mit Beginn der Universität eingerichtet. Sogleich war wohl nur die theologische besetzt, da das Verzeichniß der ersten Lehrer nicht weniger als elf Professoren der Theologie aufführt, unter denen man sich freilich keine als solche besoldeten Lehrer denken darf. Schon im J. 1410 fand die erste theologische Promotion statt. Von Juristen werden nur 2 Lehrer des canonischen Rechts genannt, doch scheint auch hier der Zusammentritt zu einer Facultät bald erfolgt zu sein. Am letzten vollzog sich die Bildung der medicinischen Facultät. Waren nämlich auch schon Anfangs 3 Doctoren der Medicin vorhanden, so trat man doch erst am 1. Mai 1415 in eine wirkliche Facultät zusammen. Eigentliche Bedeutung erhielt sie indeß erst 1438, als Friedrich II. zwei ordentliche Lehrstühle für Pathologie und Therapie errichtete. Alle Facultäten ertheilten die drei Grade eines Baccalareus, Licentiaten und Magisters oder Doctors. Der erste Grad in der Theologie setzte für den Magister artium ein fünfjähriges theologisches Studium voraus; nach zwei Jahren konnte man sich zu dem eines Licentiaten melden, zu welchem aber seit 1444 die Priesterweihe erfordert wurde, und es bedurfte wieder zweier Jahre, um das Doctorat zu erlangen. So hatten die Theologen die längste Studienzeit. Merkwürdig ist, daß diese erste Verfassung in ihren Grundzügen sich 420 Jahre erhielt. Die Tochter blieb nicht hinter ihrer Mutter zurück; Leipzig wurde vielmehr in Manchem der Erbe des alten Glanzes von Prag. Mit Ausnahme besonderer Kriegs- und Pestjahre (im J. 1519 mußte die Hochschule wegen einer Seuche sogar nach Meißen verlegt werden) befanden sich in Leipzig im 15. Jahrhundert durchschnittlich 2000 Studenten, unter ihnen viele von fürstlichem

Range. Wohl führt Trithemius in seinem zu Ende des 15. Jahrhunderts erschienenen Catal. scriptor. eccles. keinen einzigen Leipziger Gelehrten auf, allein Wimpina konnte ihm seinen Catalogus illustrium sive eccles. scriptorum, qui in Lipsiensi academia a fundatione studii usque praesens ad aevum claruere (herausgeg. v. Th. Merzdorf, Leipzig 1839) entgegenstellen, der die noch zu Anfang des 16. Jahrhunderts vorkommenden Bezeichnungen Lipsistum barbara tellus, barbaricus Albus als ungerecht erscheinen läßt. Ueber der Wiege der neuen Hochschule leuchtete das Dreigestirn Johann v. Münsterberg (1409—1416), Johann Hofmann (1409 bis 1427), gestorben 1451 als Bischof von Meißen, und Vincenz Gruner, der bis 1414 lehrte und dann als Abt in Altenzelle bis 1442 wirkte. Unter den Theologen und Philosophen, die zusammen genannt werden müssen, weil sie meist aus der niedern in die höhere Facultät übergingen, zeichneten sich während des ersten Jahrhunderts noch aus Peter Storch (gest. 1431), Nic. Weigel, der Verfasser der Summa de indulgentiis (gest. 1444), und der Dominicaner Joh. Cuno (Kühn), die beredten Sprecher der Universität auf den Concilien zu Konstanz und Basel; Henning aus Hildesheim (1420), wegen seiner Disputirkunst universalis correptor genannt, Joh. Zache (1412 bis 1449), die Aristoteliker oder Thomisten N. Kindelmann (1419 ff.), Andr. Rudiger (1452 bis 1496), Heinrich Lur (1436—1438), Joh. Kurlebeck (um 1470), Joh. Permeter, der um 1471 als Theolog nach Ingolstadt abging; ferner die Theologen Joh. Weisse (1443—1486), Johann Ratisbona (1447—1476), Christoph Timonis (Thieme) (1455—1498), Theod. Wernher (1461—1499). Eine besondere Pflege fand in Leipzig die geistliche Beredsamkeit. Nicht wenige von den besseren Lehrern haben zugleich Predigten und Reden hinterlassen, so der Propst des St. Thomasklosters Joh. Grundemann, Andreas v. Geresdorff (1428 bis 1439), Joh. Wissenburg (um 1437), der spätere Erzbischof Silvester Stodewäscher von Riga (um 1438), Jod. Hohenstein, 1458 Bischof von Orsell, Steph. Fortune, gen. Lucifer (1450—1467), Joh. Haberer (um 1450—1452), nachmals Propst zu Forchheim; die Dominicaner J. Preslawicz (1452—1456), Erasmus Frießner (um 1470) und Georg Orter (um 1497); die Minoriten Fr. Erlenbach, Joh. Kannemann, Nic. Lackmann und Chr. Burcksleve, endlich noch G. Morgenstern (um 1500). Unter den Canonisten und Juristen sind als die bedeutenderen zu nennen Jacob Radewitz, der zugleich mit Panormitanus in Italien den Doctorgrad erhielt (1412—1436), Anton Westphal, der 1450 den bischöflichen Stuhl von Lübeck bestieg, Theod. Bogksdorff, durch seine Ausgabe des Sachsenspiegels bekannt und 1466 gleichfalls zur bischöflichen Würde erhoben, J. v. Eberhausen (1480—1484) u. s. w. Von den Medicinern genügt es, Gerhard v. Hohenkirch (1415 bis 1429), Helmold Gledenstädt (gest. 1441), unter welchem 1431 die erste medicinische Promotion stattfand, die vielseitigen Jacob Mesenberg (1431—1461) und Val. Beck (gest. 1490), sowie Mart. Melrstat (Pollichius), der 1502 der erste Rector von Wittenberg wurde, zu nennen.

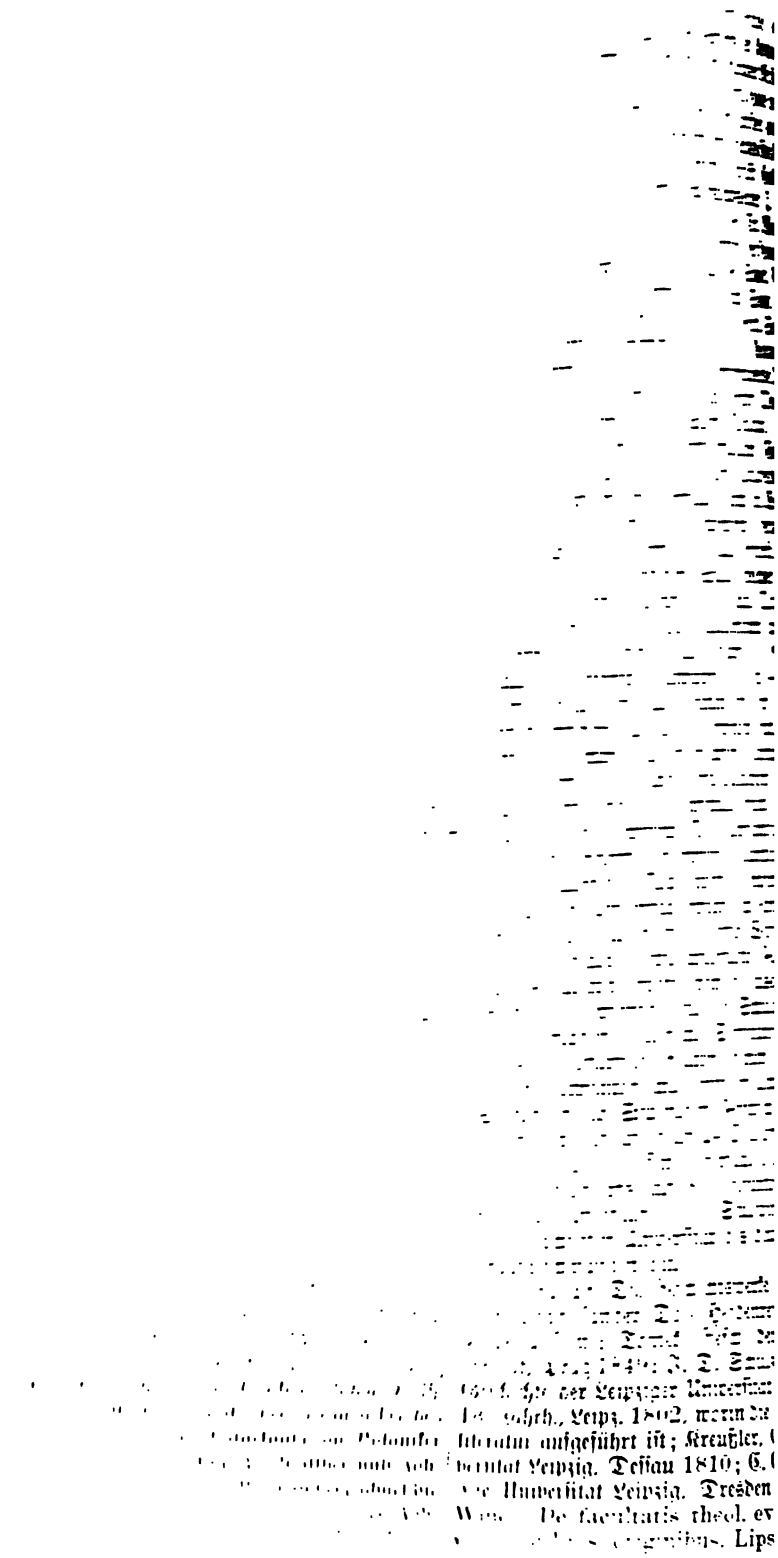
Gleich anderen Universitäten hatte auch Leipzig seine große humanistische Epoche. Es sind im Laufe des 15. Jahrhunderts im ganzen übrigen Deutschland zusammengenommen kaum soviel classische Schriftsteller edirt worden, wie in Leipzig allein. Nach dem Italiener Priamus Capotius erschien Peter Luder, der 1462 ein Colleg über Terenz eröffnete; auch Konrad Celtes kam für einige Zeit nach Leipzig; ihnen folgten Hermann von dem Busche (1506—1510) und Joh. Rhagius (1508—1511). Zu diesen, die den Neuerungen der Zeit huldigten, gesellen sich die altkirchlich gesinnten Konrad Wimpina (Koch) von 1486—1506, eine der größten Zierden der Hochschule, der mit Staupitz und Pollich das Studium zu Wittenberg einrichtete und dann erster Rector zu Frankfurt an der Oder wurde, Jacob Barinus (gest. 1497) und Joh. Honorius Cubitensis (Ellenbogen, Rector 1502). Während diese vorzüglich Latinisten waren, wurde die griechische Literatur von dem Engländer Richard Crocus seit 1515, von seinem Nachfolger Petrus Mosellanus seit 1517 und nach dessen Weggang von Jacob Cerotinus vertreten. Als Lehrer der hebräischen Sprache wirkte Joh. Cellarius. So ausgerüstet konnte die Universität den Wettkampf mit ihrer neuen, nahegelegenen Schwester Wittenberg unbesorgt aufnehmen. Sie that dieß um so zielbewußter, je fester sie sich bezüglich der Reformbestrebungen auf dem Boden der alten Kirche hielt. Daß dieß geschah, ist vor Allem Herzog Georg dem Bärtigen zuzuschreiben. Von seiner Liebe zur Wissenschaft zeugt die Errichtung zweier neuen juristischen Professuren, welche Johann Schantz von Halle (gest. 1509) und Joh. Lindemann von Eisleben (gest. 1514) erhielten, sowie die Begünstigung der humanistischen Studien, so lange sie nicht gegen den Kirchenglauben mißbraucht wurden. Diesen zu schützen, fühlte er sich verpflichtet. Er wurde hierin durch seine vorzügliche theologische Facultät unterstützt. An ihr lehrten zu jener Zeit, um nur die Besseren zu nennen, Joh. Langer (gest. 1514), der zugleich als Philosoph und Jurist ausgezeichnete Magnus Hundt (gest. 1519), Matth. Dameravius (gest. 1520), Peter Wirth (gest. 1521), der Controversist Herm. Rabe (gest. 1532), Joh. v. Eckenfeld (gest. 1532), der berühmte Hieronymus Dungersheym (s. d. Art.), einer der schneidigsten Gegner Luthers, Kaspar Deichsel, Melchior Rüdel, Joh. Sauer und Matth. Metz, welch letztere erst die Universität nach der Durchführung der Reformation verließen. Diese selbst wurde in Leipzig am spätesten durchgesetzt. Hatte die Universität schon Anfangs die Abhaltung der Disputation von 1519 zwischen Luther und Eck nicht

gerne gesehen, so war der Ausgang derselben noch weniger geeignet, Stimmung für die neue Lehre zu machen. Was ihr etwa zuneigte, wandte sich nach Wittenberg. Gleichsam als Belohnung für diese Anhänglichkeit an die Kirche erweiterte Leo X. die Privilegien der Universität, indem er bestimmte, daß sämmtliche Akademiker bis auf eine Entfernung von drei Tagereisen von Leipzig vor keinem fremden Richter zu erscheinen brauchten. Bis zum Jahre 1537 zählte die Matrikel 37 739 Namen. Erst mit dem Tode Herzog Georgs (1539) trat die Wendung ein. Sein Nachfolger Heinrich I. berief sofort nach der Huldigung in Leipzig Luther, Melanchthon und Justus Jonas aus Wittenberg, Myconius aus Gotha und Andere an seinen Hof, um über die Einführung der neuen Lehre mit ihnen zu berathen. Schon am 12. August 1539 wurden die Nationen zusammengerufen, um ihren Uebertritt zu erklären. Da die Professoren der Theologie sich zumeist entschuldigt hatten, erklärte Dungersheym als ihr Decan sich für incompetent, im Namen der Facultät eine Erklärung abzugeben; diese wurde am 3. Februar 1540 auf's Neue versammelt, und es ward ihr von K. Cruciger und Nic. Scheubel Namens des Herzogs wiederholt die Frage vorgelegt, ob sie sich der gesammten Hochschule anschließen wolle. Von den eigentlichen Professoren waren nur Sauer und Metz erschienen. Ersterer gab im Namen der übrigen die Erklärung ab, sie wollten die Augsburger Confession insoweit annehmen, „als sie nicht dem Evangelium, der Wahrheit und den Schriften der Väter widerspreche"; eine Gutheißung ihrer übrigen Artikel aber verbiete ihnen schon der Gehorsam gegen den Kaiser. Trotz alles Drängens war nicht mehr von ihnen zu erlangen. Mit dem am 2. März erfolgten Hingang Dungersheyms war indeß der Hauptwiderstand gebrochen. Am Dienstag nach Mariä Himmelfahrt (1540) bat das geistliche Ministerium Leipzigs den Herzog, er möge sorgen, „daß die Universität sich zu alle Wege der christlichen lare, confession und apologia halte". Den dem alten Glauben treu gebliebenen Lehrern blieb nichts Anderes übrig, als, wie schon oben gesagt, der Hochschule den Rücken zu kehren.

II. Von deren Reformation bis zur Gegenwart. Heinrich I. konnte wohl die Reformation einführen, die Neuorganisation der protestantisirten Hochschule aber blieb bei seiner kurzen Regierungszeit seinen Nachfolgern, den Kurfürsten Moritz und August, vorbehalten. Ersterer, dem Rathe Christophs v. Carlowitz und Georg Kummerstadts folgend, bot bereitwillig die Hand zur Durchführung der Vorschläge, welche von Joachim Camerarius ausgingen. Dieser bildete mit Kaspar Börner, Bernh. Ziegler, dem Schotten Al. Alesius und Joh. Pfeffinger den geistigen Mittelpunkt der Hochschule. Die Erträgnisse der Klostergüter Pegau und Petersberg, wie das Paulinerkloster mit all seinem Zubehör und weitere fünf Dörfer wurden der Universität zugewiesen, aus den Klosterlibereien des ganzen Landes die Bibliothek ansehnlich vermehrt, die sogen. walzenden, d. h. halbjährig unter den einzelnen Lehrern wechselnden Lectionen in der philosophischen Facultät im August 1557 abgeschafft und dafür ständige Professuren errichtet, welche als die alter Stiftung von den nach dem Bedürfnisse der Zeit später eingeführten neuer Stiftung unterschieden wurden. Damit war die weitere Ausbildung der Facultäten gegenüber den Nationen von selbst gegeben. Wie für die Oekonomie das Concilium Decemvirorum, so entschied nun auch für Oberaufsicht und Gerichtsbarkeit das Concilium Decanale. Mit der Ausscheidung der Katholiken war aber nichts weniger erreicht als der innere Friede. Der adiaphoristische und synergistische Streit schlug auch in Leipzig (Pfeffinger) seine Wellen, am höchsten aber gingen die Wogen in dem Kampfe wegen des Kryptocalvinismus. Wurden unter August die des Calvinismus Verdächtigen eingekerkert, so erhielten sie unter Christian bald wieder die Oberhand und vergalten mit Vertreibung der lutherischen Prediger, bis unter Christian II. wieder die Augsburgische Confession siegte. Von den Calvinisten mögen hier Victor. Striegel, Freihub und Gundermann genannt werden. Unter den Lutheranern ragte Nic. Selneccer hervor. Sonst verdienen nur der Theologe Georg Bersmann, Matth. Dresser, der erste Professor der Geschichte, die Mathematiker Gg. Joach. Rheticus, der Schüler von Copernicus, Joh. Homilius, Mor. Steinmetz, Val. Thau und Christoph Meurer, die classisch gebildeten Aerzte Gg. Tockler und Heinr. Stromer, zugleich vertraute Freunde der Reformatoren, und die Rechtslehrer Simon Pistoris, Gg. v. Breitenbach, der Grieche Gg. Sode, Andr. Camicianus, der Freund Melanchthons, Joh. Mußler und Petrus Loriottus, der eine freiere Lehrmethode einzuführen suchte, Erwähnung. Der Rückgang der Universität in den classischen Studien, der Philosophie und Theologie, welcher sich im Laufe des 16. Jahrhunderts bemerkbar machte, nahm während des 30jährigen Krieges, der Zeit des starren Dogmatismus und der Glaubenswuth in Kursachsen, immer mehr überhand. Doch weist auch das 17. Jahrhundert mehrere glänzende Namen auf: Christian Thomasius, den ersten Universitätslehrer in deutscher Sprache, der freilich vor den Zeloten 1690 weichen mußte, Joh. Friedrich, bekannt als Geschichtschreiber der Universität, Sethus Calvisius, welcher sich um die Chronologie verdient machte, J. W. Trier, der die Heraldik pflegte, die Mathematiker und Astronomen Phil. Müller, Joh. Kühn und Christoph Pfautz, die Anatomen Joh. Friedr. Ortlob und Christian Schamberg, die Juristen S. Fickelthaus, Leonh. Swendendörfer und als berühmtesten unter ihnen Joh. Bened. Carpzov, den sächsischen Papinian. Außerdem ist dieses Jahrhundert durch den hartnäckigen Kampf gegen Pennalismus und Nationalismus bekannt. Gegen Ende desselben machte sich indessen schon ein Aufschwung geltend,

Range
des 15
eccle
allein
illust
Lips
que
v. T
der
kom
tell
nen
leu
(1
14
un
de
de
g
n
n

[illegible] der Leipziger Universität [illegible] Jahrh., Leipz. 1802, worin die [illegible] literatur aufgeführt ist; Kreußler, [illegible] versität Leipzig. Dessau 1810; C. [illegible] Universität Leipzig. Dresden [illegible] Wien. De facultatis theol. ev [illegible] originibus. Lips



. Die Universität Leipzig im ersten Jahre
stehens, Leipz. 1847 (Abdr. aus den Be-
r Deutschen Gesellschaft V); Derſ., Bei-
Gesch. d. Universität Leipzig: Die Rectoren
rsität Leipzig (Mittheilungen der Deutsch.
ft V), Leipz. 1869; Drobisch, Beiträge
istik der Universität Leipzig (Berichte über
andlungen der kön. sächs. Gesellschaft der
). II, 1848, 60, und ebendas. Philol.-
lasse I, 1849, 69); Fr. Zarncke, Die ur-
n Quellen zur Geschichte der Universität
n den ersten 150 Jahren ihres Bestehens
lungen der kön. sächs. Gesellschaft der W.
), Leipz. 1857; Idem, Acta rectorum
itatis studii Lipsiensis, Lips. 1859;
) Leipzig und seine Universität vor 100
Leipz. 1879; C. Laverrenz, Die Medaillen
ächtnißzeichen der deutschen Hochschulen
-300, Berl. 1885. [Stamminger.]

ntrit von Julisberg, Johannes, ant von Budissin in der Lausitz. Dieser ne Bemühungen für die Erhaltung der en Religion in der Lausitz, sowie auch e literarische Thätigkeit auf dem Gebiete tungs- (Gesangbuchs-) Literatur verdiente ar geboren Mitte Mai 1527 zu Olmütz en, wo sein Vater Jacob Leisentrit als ksmann ansässig war. Nachdem er in Ol- Krakau seine Studien beendigt hatte, sich nach Wien und erhielt daselbst die es Hofmeisters bei den kaiserlichen Edel- Da ihm aber das Hofleben nicht zusagte, r sich dem Studium der Theologie zu ing die Priesterweihe. Schon 1549 hatte stelle eines Canonicus am Collegiatstifte i in Budissin erhalten und wurde bereits rch freie Wahl des Capitels zum Dechant es erhoben. Um diese Zeit waren durch den s letzten Bischofs von Meißen, Johann IX. gwitz, die Katholiken der Lausitz eines n Hauptes beraubt. Damit nun diesem de abgeholfen und dem Umsichgreifen des ums eine Schranke gesetzt würde, wurde rständniß mit dem Papste durch Kaiser d I. der Dechant des Budissiner Stiftes, in früheren, noch katholischen Zeiten als oder Commissarius in spiritualibus ner Bischofs eine hervorragende, einfluß- ellung in der Oberlausitz eingenommen . Großer, Lausitzer Merkwürdigkeiten II, Administrator episcopalis in der gan- grafschaft Lausitz ernannt; Leisentrit be- rnnach als der Erste diese Würde. Im wurden durch Uebereinkunft zwischen Kai- Papst alle Privilegien, sowie auch die scopalia des Stuhls von Meißen auf ziatkirche St. Petri zu Budissin über- nd diese hieß von nun an exemta et Im J. 1570 endlich wurde die Würde pöflichen Administrators durch den päpst- ntius Melchior Bilia dem Capitel förm- lich incorporirt, so daß auch nach Ableben des Dechants das Capitel dieselben Rechte ausüben durfte (s. Jac. Ticinus, Epitome historiae Rosenthalensis Lusatiae Superioris, Pragae 1692, 261—263). Leisentrit war dieser seiner Stellung ganz gewachsen; mit einer trefflichen theologischen Bildung und Kenntniß der verschiedenen in seinem Sprengel von den Wenden gebrauchten slavischen Dialekte verband er große Klugheit, Ruhe und Sanftmuth. Diese Eigenschaften fanden selbst bei den protestantischen Bewohnern der Lausitz allgemeine Anerkennung; wenn aber einzelne lausitzische Geschichtschreiber (z. B. Meister in seinen Annal. Gorlicenses, bei Hoffmann, Scriptores rerum Lusaticarum I, 2, 47; Großer, Lausitzer Merkwürdigkeiten II, 21; Unschuld. Nachrichten 1710, 333) darauf ein ziemlich zweideutiges Lob auf Kosten seiner kirchlichen Entschiedenheit begründen, so zeigen sie eben damit, daß sie sowohl den Geist der katholischen Kirche im Allgemeinen als auch dieses Mannes Stellung insbesondere verkennen, da letzterer in oft ganz verzweifelten Verhältnissen einer immensen Majorität von Protestanten gegenüber zu retten hatte, was zu retten war, dabei aber niemals dem wirklichen und haltbaren Rechte der Kirche etwas vergab. Auf der andern Seite ignorirt diese Auffassung die so entschieden katholische literarische Thätigkeit des Prälaten, der freilich wußte, wie weit er sich bewegen dürfe, um die Schranken des katholischen Dogmas und der Disciplin nicht zu überschreiten. Eine der Hauptthatsachen, welche jenes zweideutige Lob mehr indifferentistischer Toleranz veranlaßt, ist die kirchliche Genehmigung zur Uebergabe eines ausgestorbenen Minoritenklosters in Görlitz an den protestantischen Magistrat daselbst zum Zweck der Errichtung einer gelehrten Schule, salvo tamen jure, quod vel qualecunque loci ordinarius habere potest (s. die Urkunde bei Hoffmann l. c. I, 2, 37 und Calles, Series episcop. Misnensium 354). Allein wie das Diplom selbst zu erkennen gibt, war diese Position unhaltbar für die Katholiken, und es wird schwer zu läugnen sein, daß eine Gefälligkeit, salvis Ordinarii juribus dem betreffenden Magistrate erwiesen, auch den unter einer so großen Mehrzahl von Protestanten zerstreut lebenden Katholiken von Nutzen gewesen. Uebrigens war es gewiß Leisentrits Ueberzeugung, daß nur mit Milde die verirrten Geister zur Kirche zurückgeführt werden könnten; denn selbst wo es ihm zustand, sich der kaiserlichen Bevollmächtigung gegen protestantische Prediger zu bedienen (s. Großer, Lausitzer Merkwürdigkeiten II, 21), handelte er mit äußerster Zurückhaltung und Mäßigung, aber auch mit Vorbehalt seiner Rechte. Durch das Verlangen mehrerer lausitzischen Katholiken gedrängt, vielleicht auch in der Hoffnung, dadurch manche Protestanten zur Kirche zurückzuführen, wandte sich Leisentrit — wenn anders den protestantischen Lausitzer Schriftstellern zu glauben — an Papst Pius V., um von ihm die Gestattung der deutschen Sprache

heiligen Messe zu erhalten, indem er auch selbst glaubte bemerkt zu haben, daß die Meisten deßwegen zu den Protestanten übergingen, weil bei diesen die Liturgie in der Landessprache abgehalten wurde. Allein der Papst ertheilte die Erlaubniß nicht, befahl vielmehr 1567 dem Administrator, den Leuten dieses Verlangen auszureden (vgl. Otto, Lexikon der oberlausitz. Schriftsteller II, 2, Görlitz 1803, 430). Leisentrit starb zu Budissin am 25. November 1586. Seine vortreffliche Bibliothek vermachte er dem Stifte St. Petri. Neben seiner Würde an letzterm Stifte war er auch zu Prag bei St. Veit und in Olmütz Domherr gewesen und hatte den Titel eines Dr. Theol., Protonotarius Apostolicus (ein deutlicher Beweis, daß er das Vertrauen des heiligen Stuhls genossen) und Comes Palatinus (vom Kaiser) geführt.

Mit welcher Entschiedenheit und Wärme Leisentrit die katholische Lehre verkündete und vertheidigte, offenbart schon ein oberflächlicher Blick auf seine literarischen Werke. Da sich damit auch große Milde und Klugheit vereinte, gelang es ihm, viele Protestanten zur Kirche zurückzuführen. In seinen Erbauungsschriften und den liturgischen Büchern nimmt er stets auf diese Neophyti catholici Rücksicht und ertheilt besondere Vorschriften für ihren Unterricht und über die Form ihrer Wiederaufnahme. Von seinen zahlreichen Schriften nennen wir: 1. Christianae adeoque piae precationes ex orthodox. et cathol. eccles. Doctoribus in usum christianor. adolescentium, Budiss. 1555, ed. 2, 1560. 2. Libellus de salut. praeparatione ad Missae celebrationem, Budiss. 1559. 3. Via recta bona antiqua, in qua ambulaverunt majores et patres nostri, omnesque catholici 1559. 4. Commendatio et doctrina Martini Lutheri, quinti evangelistae Germaniaeque Prophetae, ex ipsius simul et aliorum scriptis excerpta, 1560. Da Leisentrit in diesem Buche Luther signiferum errorum infinitorum, Ecclesiae Catholicae desertorem, coecum Andabatam etc. nennt, so finden sich die „Unschuldigen Nachrichten von 1710" sehr befremdet, bei demselben Auctor Aeußerungen des vollen und alleinigen Vertrauens auf die Verdienste und den Tod Jesu zu finden, gleichsam als ob das ein Widerspruch mit seiner katholischen Gesinnung wäre. Dieselbe Unkenntniß des katholischen Lehrbegriffs legt Großer (Lausitzer Merkwürdigkeiten II, 21) an den Tag, wenn er sagt, daß Leisentrit in seinem Manuale morientium Fragen stelle, „so gut evangelisch sein", wobei er sich auf Pfeiffer beruft, der in seinem „Lutherthum vor Luthero" 208 es als eine besondere Fügung der göttlichen Vorsicht rühmt, daß in Leisentrits wie in anderen katholischen Agenden man die Leute „wenigstens vor dem Abdruck" (Tode) noch auf die einzige Wahrheit, d. i. die Verdienste Christi, hinweise. Man kann aus diesen Aeußerungen leichtlich auf die Entstehung jener Verdächtigungen schließen, welche Leisentrits katholische Gesinnung angreifen. 5. Forma germanico idiomate baptizandi infantes pro utriusque Lusatiae Misnensis Dioeceseos Parochis, Budiss. 1564. 1566, Colon. 1585. Unter den katholischen Ritualbüchern Deutschlands ist dieses wohl das erste, welches eine ganze Sacramentspendung in deutscher Sprache enthält. Leisentrit wurde auch eben deßwegen von manchen und zwar eifrigen Katholiken angegriffen. Er rechtfertigt sich damit, daß diejenigen, die, „wie man sagt, im Rosengarten und nicht in der Gefahr wie wir allhie sitzen", darüber leicht absprechen hätten. Denn anderswo sei die lateinische Liturgie noch im ungestörten Besitze, in der Lausitz dagegen sei nicht bloß bei den Protestanten, sondern sogar bei den Katholiken seit mehr denn 40 Jahren die deutsche Forma Martini Lutheri als Taufritual im Brauche, womit natürlich der Gebrauch des Chrisams und andere katholische Cerimonien von selbst weggefallen. Um nun die Forma Lutheri (Luthers Taufbüchlein) abzuschaffen und wenigstens die Substanz des katholischen Taufritus zu retten, da die lateinische Taufliturgie auf hartnäckigen Widerstand stoße, angesehen auch, daß es von Nöthen, den gemeinen Mann über die Taufcerimonien zu belehren und gegen die Verdächtigungen der Irrgläubigen zu befestigen, habe er die deutsche Sprache für sein Ritual (sogar für die Taufform) gewählt, von zwei Uebeln das kleinere. Aus gleichem Anlaß gab er heraus 6. Forma vernacula lingua copulandi desponsatos et proclamatos, Budiss. 1568. Daran reihte sich 7. ein Catholisch Pfarbuch, Köln 1577 (lat. Uebersetzung von Albitius). Am meisten ist Leisentrits Name bekannt geworden durch sein großes katholisches Gesangbuch 8. Geistliche Lieder und Psalmen der alten apostolischen recht- und wahrgläubigen christlichen Kirchen ꝛc. Budissin durch Hans Wolrab, erster Thl. 1567, mit 199 deutschen und 22 lateinischen Liedern. Der zweite Theil folgte noch in demselben Jahre mit 23 Liedern zu Ehren der sel. Jungfrau und der Heiligen. Fast alle von da an erschienenen katholischen Gesangbücher haben dieses Werk benutzt und zum Theil aufgenommen, wie dieses selbst hinwiederum das 1537 erschienene Gesangbüchlein von dem Propste Michael Vehe an der neuen Stiftskirche in Halle in sich aufgenommen hatte (s. d. Art. Kirchenlied n. II). Wegen dieser Sammlung, in welcher er eine größere Zahl von Liedern protestantischer Verfasser aufgenommen hatte, wurde Leisentrit von den Canonikern der Heterodoxie verdächtigt, worüber er sich in der Vorrede zum zweiten Theile vertheidigt. Sicher aber ist es falsch, daß der päpstliche Nuntius Bilia ihn deßwegen mit dem Banne bedroht und ihn angewiesen habe, die katholische Religion in seiner Provinz zu erhalten (Otto a. a. O. 432). Ticinus S. J. gibt in der Historia Rosenthalensis, Pragae 1692, 263, einen Fingerzeig über die Entstehung dieser irrigen Mittheilung. Dieser Kenner der Verhältnisse und des Curialstils erzählt nämlich, daß Bilia aus Veranlassung der Incorporation der

Würde eines bischöflichen Administrators mit dem Capitel zu Budissin in virtute obedientiae et sub anathematis poena befohlen habe, daß Leisentrit und im Falle seines Ablebens das Capitel die bischöfliche Administration führe. Diese nicht ungewöhnliche Curialformel, weit entfernt, dem Decane zu Budissin etwas benehmen zu wollen, belastet ihn vielmehr mit neuer Würde im Interesse der Kirche und sorgt für die Fortführung des Amtes durch die Bedrohung mit dem Banne, offenbar nur, um zukünftige Fälle zu verhüten, damit niemals das Capitel nach dem Tode des Administrators eine Pflicht, die unter jenen Verhältnissen wohl ein officium, aber kein beneficium war, unter irgend einem Vorwande von sich ablehnen könne. 9. Constitutio veteris apostolicae et orthodoxae ecclesiae omnibus et singulis per utramque Lusatiam divinorum Rectoribus tam catholicae ecclesiae subjectis, quam augustanae confessioni addictis inviolabiliter observari demandata, d. i. Anordnung ꝛc., Budiss. 1572. Leisentrit konnte solche Verordnung auch auf die Augsburger Confession ausdehnen, da durch die Stütze des kaiserlichen Armes seine jurisdictio quasi episcopalis über die ganze Lausitz damals noch reichsgesetzmäßig feststand. (Vgl. Schöttgen und Kreyßig, Diplom. und curieuse Nachlese zur Historie von Obersachsen VI, Dresden u. Leipzig 1731, 306 ff.; Calles, Series episcopp. Misnensium, Ratisb. 1752, 353. 354. 357; Unschuldige Nachrichten 1710, 332; 1721, 874; Pelzel, Abbild. böhmischer und mährischer Gelehrten IV, Prag 1782, 28 ff.; Gr. Rupertus, Oratio funebris in obitum J. Leisentritii a Julisberg, Budiss. 1586.) [Kerker.]

Leitmeritz, Bisthum in Böhmen. Die Stadt Leitmeritz, lat. Litomericium, urkundlich Lutomiricz, Liuthomeric, Leutmaricz u. dgl., am rechten Ufer der Elbe gegenüber der Einmündung der Eger in diese, zählt an 13000 fast ausschließlich katholische Einwohner, ist Sitz der Kreisbehörden, hat 7 Kirchen, Dominicaner- und Kapuzinerkloster, 2 Häuser der barmherzigen Schwestern, Priesterseminar mit theologischer Lehranstalt, Staats-Obergymnasium und Lehrerbildungsanstalt, städtische Oberrealschule, bischöfliches Taubstummeninstitut und verschiedene andere Schul- und Wohlthätigkeitsanstalten. Die Cathedrale und die Residenzen des Bischofs und des Domcapitels befinden sich auf einer von der eigentlichen Stadt merklich getrennten Anhöhe; diese war zum Beginne der Geschichte des Landes (im 9. Jahrhundert) Sitz eines Gaugrafen, und hier gründete im J. 1057 Herzog Spitihnew II., wahrscheinlich an der Stelle einer ältern Kirche, eine „neue Basilika“ zu Ehren des heiligen Erstlingsmartyrers Stephan, zu deren Dienste er zugleich ein Collegiatcapitel stiftete und durch Zuweisung von 14 Ortschaften und zahlreichen Regalien ꝛc. auf's Glänzendste dotirte. Dieses Capitel erfreute sich bis zum Ausbruche der hussitischen Wirren, vor welchen es zwölf Capitularen zählte, einer gedeihlichen Blüte; seine Pröpste waren meistens hervorragende Persönlichkeiten und hatten sehr häufig zugleich am Hofe der Landesfürsten die höchsten Aemter inne. Inzwischen wurde gegen 1230 unter Przemysl Ottokar I. und Wenzel I. gegenüber dem Domhügel die Stadt Leitmeritz durch deutsche Bürger gegründet, eine der ersten, wo nicht die erste der durch die weisen Przemysliden im Lande gegründeten, durchweg deutschen Städte. Ausgedehnte königliche Privilegien und Freiheiten, der Handels- und Gewerbefleiß der Bürgerschaft, insbesondere das Stapelrecht und der rege Elbeverkehr zwischen hier und Meißen hoben die Stadt rasch empor, und ihr Schöppenstuhl war Appellationsinstanz für alle das Magdeburger Recht gebrauchenden Städte Böhmens, bis dieses „sächsische“ Recht durch das „böhmische Stadtrecht“ verdrängt wurde (seit 1610). Schon während der Entstehung der Stadt ließen sich daselbst Franciscaner-Conventualen (1233) und Dominicaner (1236) nieder. In der Hussitenzeit bildete die wohlbefestigte Stadt Anfangs einen Hauptstützpunkt für Kaiser Sigismund und verfolgte die Hussiten, während der damalige Propst Zdislaus von Zwierzetitz, einer der eifrigsten Schüler und Anhänger des Magisters Hus, ihnen in der Propstei Schutz und Unterkunft gewährte. Da zerstörte die Bürgerschaft Anfangs 1421 die feste Propstei bis auf den Grund und verjagte den Propst, leistete auch einer Belagerung und einem Sturme Zizka's Widerstand, fiel aber noch 1421 unter die Herrschaft der „Prager“ und verlor unter dieser die Einheit des Ritus, wie auch den bisherigen deutschen Charakter. Der utraquistische Ritus bürgerte sich jedoch nur an der städtischen Decanatkirche ein; die ungehindert fortbestehenden zwei Klöster und die Collegiatkirche blieben von jeder Neuerung verschont. Das Capitel verarmte aber seitdem derart, daß nur noch ein Dechant und zwei Capitularen ihren Lebensunterhalt daselbst finden konnten. Die Propstei erholte sich bald wieder und war weiterhin immer mit gut katholischen Männern besetzt; so war Magister Johann Papouschek von Sobieslau, bekannt durch seinen Verkehr mit Aeneas Sylvius (s. dessen Briefe), einer der tüchtigsten Gegner Rokitzana's und Polemiker gegen den Utraquismus (vgl. Balbini-Unger, Bohemia docta 145); er starb 1455. Sein berühmterer Zeitgenosse Hilarius Litomericensis, Verfasser des Tractatus contra perfidiam aliquorum Bohemorum, Argent. 1485, lebte jedoch nicht in Leitmeritz, sondern in Prag und war 1462—1468 Administrator des dortigen Erzbisthums. Von 1534—1541 war Bischof Faber von Wien (s. d. Art.) zugleich Propst von Leitmeritz. Nach ihm folgte Johann Horak von Hasenberg, vordem Professor der Philosophie in Leipzig, gest. 1550, Verfasser zahlreicher Streitschriften (Epigrammata ad Lutherum und Epistola ad Catharinam Bora, Manuscr. in Strahow; Ludus ludens luderum ludentem, Lips.

1530. Landesutae 1531; Epistolae ad Nauseam, Basil. 1550). In der Stadt trat während der zweiten Hälfte des 16. Jahrhunderts an Stelle des immer sehr gemäßigt gewesenen Utraquismus das weit gefährlichere Lutherthum; doch wurde schon während des 30jährigen Krieges der Katholicismus vollständig wiederhergestellt. Zur Befestigung desselben ordnete Ferdinand II. die Errichtung eines Jesuitencollegs in Leitmeritz an; dieses wurde 1631 eröffnet, unterhielt nachmals eine vorzügliche Lateinschule und bestand bis 1773. Deßgleichen wurde 1649 das Kapuzinerkloster errichtet, welches jetzt noch besteht. Um aber überhaupt in dem fast ganz vom Protestantismus überfluteten Norden Böhmens die katholische Reform zu sichern, wurde, nachdem schon unter Ferdinand II. und dem reformeifrigen Prager Erzbischofe Ernst von Harrach die Ausscheidung von vier Suffraganbisthümern aus der allzugroßen Prager Erzdiöcese beschlossen worden war, unter Ferdinand III. zuerst das Bisthum Leitmeritz errichtet. Die Erectionsbulle Alexanders VII. datirt vom 3. Juli 1655. Zur Dotation wurden die Einkünfte der bisherigen Propstei bestimmt, und wie der Landesfürst immer die Pröpste ernannt hatte, so ernannte jetzt der Kaiser als ersten Bischof den letzten Propst von Leitmeritz, Max Rudolf Freiherrn von Schleinitz. Dieser hatte selbst die letzten Verhandlungen in Rom zu Ende geführt, wurde dort am Erectionstage confirmirt und am 9. Juli durch Cardinal Brancacci consecrirt. Er verwendete sein reiches väterliches Erbe aus der im Gebiete der Diöcese gelegenen Herrschaft Schluckenau zur Erbauung einer von Grund aus neuen Cathedrale an der Stelle der kleinern Collegiatkirche und zur Stiftung von zwei neuen Canonicaten; der durch ihn umsichtig organisirten Diöcese gab er ein strenges Statut (Instructio parochialis, Pragae 1674) und war beständig wissenschaftlich thätig. (Gedruckt liegt noch vor: Memorabilium Roman. exornat. centuria, Pragae 1672, während eine umfangreiche historische Studie Vandalo-Boemia handschriftlich zurückblieb.) Er starb am 13. October 1675. Seine Nachfolger waren: Jaroslaus Franz Ignaz Reichsgraf v. Sternberg (1676—1709); dieser vollendete den Bau und die auch schon von seinem Vorgänger begonnene kostbare Ausstattung der Cathedrale und erbaute eine ganz neue, große Bischofsresidenz; unter ihm gründete der Leitmeritzer Patricier von Ceynow ein neues Canonicat. Hugo Franz Reichsgraf v. Königsegg und Rottenfels (1710—1720), seit 1700 zum Coadjutor des Vorigen ernannt, zugleich Canonicus von Straßburg und Capitulardechant von Köln, kam nur 1716 zur feierlichen Besitzergreifung nach Leitmeritz und errichtete daselbst zwei neue Canonicate, ließ aber sonst die Diöcese administriren und lebte bis zu seinem Tode in Bonn als Oberstfhofmeister des Kurfürsten Joseph Clemens und als Plenipotentiarius des Kaisers. Johann Adam Graf Wratislaus v. Mitrowitz (1721—1733), vordem Bischof von Königgrätz, sorgte für Vermehrung der Pfarreien und der Seelsorger, die seit den Verheerungen des Schwedenkrieges aus der Fremde entnommen werden mußten, und starb als ernannter Erzbischof von Prag. Moritz Adolf Herzog von Sachsen-Zeitz, geb. 1702, 1716 Convertit, 1719 Canonicus in Köln ꝛc., 1731 Bischof von Königgrätz und 1733 nach Leitmeritz transferirt, ließ die Diöcese durch Generalvicare administriren und führte, obwohl er im Besitze vieler Pfründen war, einen so kostspieligen Hofhalt, daß er 1746 in Concurs gerieth. Er starb 1759. Emmanuel Ernst Reichsgraf v. Waldstein (1760—1789), gelehrt und gut kirchlich gesinnt, mußte die josephinischen Reformen, insbesondere auch viele Klosteraufhebungen in der Diöcese, in Leitmeritz die der Minoriten, vor sich gehen lassen; dagegen erfolgte 1784 die Erweiterung der bisher nur den Leitmeritzer Kreis umfassenden Diöcese westlich durch den Saazer, östlich durch den Jungbunzlauer Kreis und dazu die Errichtung von mehr als 80 neuen Seelsorgestationen. Ferdinand Kindermann Ritter v. Schulstein (1790—1801), von niedriger Abkunft, hatte als k. k. Schulrath seit 1774 eine Neuorganisirung des Schulwesens in Böhmen durchgeführt, wurde 1777 geadelt und blieb noch als Bischof k. k. oberster Schulvisitator. (Ueber ihn das Beste bei Helfert, Die Gründung der österreichischen Volksschule, Prag 1860.) Wenzel Leopold Chlumczansky Ritter v. Przestawlk, seit 1802, wurde 1815 auf den erzbischöflichen Stuhl von Prag berufen. Joseph Franz Hurdalek, ein Mann von hervorragender humanistischer Bildung, hatte 1782 als Dechant von Neustadt in der Königgrätzer Diöcese die Untersuchung gegen die „Deisten“ (Neuadamiten) dortselbst zu führen, war 1785—1790 Rector des Prager Generalseminars, darauf Domdechant und 1816 Bischof in Leitmeritz; wegen der durch den Präses Fesl, einen eifrigen Schüler Bolzano's, im Leitmeritzer Priesterseminar verschuldeten Unordnungen ungerechterweise verdächtigt, resignirte er 1822 und starb 1833 in Prag. (Vgl. Ginzel, Bischof Hurdalek, Prag 1873.) Vincenz Eduard Milde aus Brünn, 1805 Hofkaplan in Wien und 1806—1810 Lehrer der Erziehungskunde an der dortigen Universität (von ihm: Lehrbuch der allgemeinen Erziehungskunde in 2 Theilen, Wien 1811), 1823 Bischof von Leitmeritz, bekundete als solcher große Strenge und wurde 1832 Fürsterzbischof von Wien. (Vgl. Ginzel, Reliquien von V. E. Milde, Prag 1853.) Augustin Barth. Hille, geb. 1786 in Schönau bei Schluckenau, ausgezeichneter Kanzelredner, noch von Hurdalek zur Leitung des Priesterseminars in Leitmeritz berufen, 1831 Canonicus und 1832 Bischof daselbst, war unermüdlich thätig in Abfassung von Hirtenbriefen, Instructionen, liturgischen und dogmatisch-ascetischen Arbeiten, die durch Druck weit über die Diöcese hinaus verbreitet wurden, baute und dotirte das schöne Marienspital und ein Schul- und Waisenhaus in Leitmeritz.

welche den barmherzigen Schwestern vom hl. Karl Borromäus übergeben wurden, errichtete ein großes Diöcesan-Knabenseminar mit vollständigem Gymnasium in Mariaschein, welches er unter die Leitung von Jesuiten stellte, gründete in Leitmeritz ein Taubstummeninstitut, führte in der Diöcese Volksmissionen und für die Priester jährliche Pastoralconferenzen und Exercitien ein und starb 1865. Augustin Paul Wahala (1866—1877), vordem Dechant von Müglitz in Mähren. Anton Ludwig Frind (1879—1881), der Verfasser der „Kirchengeschichte Böhmens", 4 Bde., Prag 1862 bis 1878, und zahlreicher kleinerer kirchengeschichtlichen Werke. Dr. Emmanuel Johann Schöbel, vordem Generalgroßmeister des ritterlichen Kreuzherrenordens in Prag, Bischof seit 1882. — Die bischöfliche Mensa beträgt fassionsmäßig 20 600 Gulden, zumeist aus dem Erträgniß der Herrschaften Drum und Trzebautitz, deren letztere aus dem ehemaligen Propsteivermögen stammt, während die erstere aus dem von Ferdinand II. behufs Gründung neuer Bisthümer in Böhmen unter die Verwaltung der römischen Propaganda gestellten Erträgnisse des böhmischen Salzregales angekauft worden ist. Das Domcapitel zählt 6 wirkliche und 6 Ehren-Canoniker; der Dechant und der Senior sind infulirt. Die Diöcese umfaßt heute ein Gebiet von 172⅓ Quadratmeilen und zählt 1 405 768 Katholiken neben 28 015 Akatholiken, 16 363 Juden und 293 Confessionslosen. Sie ist in 26 Vicariatsbezirke getheilt und hat 437 Seelsorgestationen, von denen 320 ganz und 11 vorwiegend deutsch, 98 ganz und 8 vorwiegend czechisch sind; Kaplanstellen sind 332 systemisirt. Der Stand des Clerus betrug 1890 insgesammt 844, davon 727 Welt- und 117 Ordenspriester; von ersteren waren 643, von letzteren 42 in der Seelsorge thätig. Die theologische Lehranstalt hat 6 Professoren, das Priesterseminar 3 Vorsteher und jetzt gewöhnlich über 130 Alumnen in vier Jahrgängen. An männlichen Orden und Congregationen sind: Cistercienser (53) in Osseg (seit 1199); Jesuiten (41) in Mariaschein; Dominicaner in Leitmeritz (7) und Aussig (6); Prämonstratenser von Prag auf 4, Malteser von dort auf 5 und Kreuzherren von dort auf 2 Pfarreien; Piaristen in Jungbunzlau; Redemtoristen in Philippsdorf; Augustiner-Eremiten in Leipa, Weißwasser, Stranka und Rotschow; Minoriten in Brüx; Franciscaner in Kaaden, Haindorf und Turnau; Kapuziner in Leitmeritz, Rumburg, Reichstadt, Melnik, Brüx und Saaz. An weiblichen: Elisabethinerinnen (23) in Kaaden; barmherzige Schwestern a) vom hl. Karl Borromäus in Leitmeritz (20), Warnsdorf (17), Reichenberg (16) und an 13 anderen Orten; b) vom heiligen Kreuz in Komotau (25) und an 14 anderen Orten; c) vom hl. Vincenz von Paul in Reichenberg und Saaz; Schulschwestern de N. D. in Reichenberg und Neustadt; Töchter der göttlichen Liebe in Georgenthal; arme Dienstmägde Christi (aus Dernbach, Diöcese Limburg) in Bürgstein und Türmitz; im Ganzen 195 männliche und 304 weibliche Ordenspersonen. (Vgl. Lippert, Geschichte der Stadt Leitmeritz, Prag 1871; Frind, Kirchengeschichte Böhmens, 1.—4. Bd., Prag 1862 bis 1878; Frind-Jarisch, Kurze Gesch. der Bischöfe von Leitmeritz, Komotau 1867; Catalogus cleri Litomericensis pro 1891.) [Lukſch.]

Leitomyschl, s. Königgrätz.

Le Jay, Gui-Michel, s. Polyglottenbibel.

Lejeune, Jean, genannt le Père aveugle, Oratorianer, wirkte im 17. Jahrhundert in Frankreich sehr segensreich als Prediger und Missionar. Aus angesehener Familie wurde er im J. 1592 zu Poligny in der Franche-Comté (Jura) geboren und widmete sich von früh auf dem geistlichen Stande. Er wurde Canonicus zu Arbois; indeß angezogen durch den Ruf des spätern Cardinals de Berulle, verzichtete er auf seine Stelle und trat 1621 in die nicht lange vorher (1611) von jenem gegründete Genossenschaft der Oratorianer ein. Seine Oberen bestimmten ihn zum Predigtamte, und er verblieb bis in sein hohes Alter in dieser Stellung. Mit Vorliebe widmete er sich den Landbewohnern und den Armen, indeß auf Ersuchen der Bischöfe und Weisung seiner Oberen predigte er im Advent und in der Fasten oft in den großen Städten. Als er im J. 1635 zu Rouen die Fastenpredigten hielt, erblindete er; allein der Verlust des Augenlichtes hinderte ihn nicht, seine apostolischen Arbeiten mit beharrlichem Eifer fortzusetzen. Obwohl er von Natur ein sehr lebhaftes Temperament hatte, ertrug er seine Blindheit sowie mehrere andere schmerzliche Leiden mit größter Geduld und erwarb sich hierdurch, wie durch seine Demuth und seine sonstigen Tugenden sowohl beim Volke als in der höhern Gesellschaft große Verehrung. Seine Missionsthätigkeit war eine überaus segensreiche; viele und aufrichtige Bekehrungen wurden durch ihn bewirkt, und zahlreiche Protestanten führte er in den Schooß der Kirche zurück. Auch als Gewissensführer genoß er großen Ruf, und selbst aus der Ferne wandte man sich vielfach an ihn, um sich Raths zu erholen. — Seit dem Jahre 1651 hielt sich Lejeune meistens zu Limoges auf; der Bischof Lafayette hatte ihn ersucht, besonders in seiner Diöcese zu wirken. Mit einigen von ihm gebildeten Missionaren durchzog er nun das Land, ohne sich durch das rauhe Klima, die unwegsamen Gebirge und die Roheit der Bewohner abschrecken zu lassen, und hielt in den zahlreichen Pfarreien Missionen. In den Städten war er besonders darauf bedacht, Vereine von Frauen zur Ausübung der Werke der christlichen Barmherzigkeit zu gründen. In den letzten zwei Jahren seines Lebens sah er sich durch sein Alter und seine Gebrechen auf sein Zimmer beschränkt, allein auch jetzt noch suchte er sein segensreiches Wirken nach Kräften fortzusetzen, indem er Kinder aus den geringeren Ständen um sich versammelte und sie in den Wahrheiten der Religion unterrichtete. Hochbetagt beschloß er sein heiligmäßiges Leben im Kloster der Oratorianer

zu Limoges am 19. Auguſt 1672. — Seine Predigten erſchienen in zehn Bänden unter dem Titel Le missionnaire de l'Oratoire zu Toulouſe von 1662 an, die beiden letzten Bände erſt nach ſeinem Tode. Später wurden dieſelben öfter wieder aufgelegt; eine Auswahl wurde auch in's Latein überſetzt und erſchien zu Mainz 1667 in einem Quartbande unter dem Titel Joannis Junii Deliciae pastorum sive conciones. Sie kommen zwar den Werken der großen Kanzelredner Frankreichs nicht gleich, zeichnen ſich aber durch Klarheit und Gründlichkeit der Beweisführung aus. (Vgl. P. Ruben, Discours funèbre sur la vie et la mort du R. P. Lejeune, appelé communément l'Aveugle, Limoges 1674, Toulouse 1679; Michaud, Biographie universelle XXIV.) [B. Jungmann.]

Leland, 1. John, Anglicaner und apologetiſcher Schriftſteller, war am 18. October 1691 zu Wigan in der engliſchen Grafſchaft Lancaſhire geboren und ſtarb am 16. Januar 1766. Aus ſeiner Jugend iſt die intereſſante Thatſache verzeichnet, daß er mit ſechs Jahren infolge der Blattern vollſtändig das Gedächtniß für alles vor der Krankheit Geſchehene verlor und von Neuem leſen und ſchreiben lernen mußte. Um ſo ſtärker bewies ſich ſein Gedächtniß in ſeinem ſpätern Leben, nachdem er von ſeinem Vater für den geiſtlichen Stand beſtimmt und 1716 zum Vicar einer Diſſidentengemeinde in Dublin gewählt worden war. Seine ausgedehnte Bekanntſchaft mit den theologiſchen Büchern aller Zeiten verſchaffte ihm nämlich den Beinamen einer „wandelnden Bibliothek" und 1739 auch von Seiten der Univerſität zu Aberdeen den Doctortitel. Er verwendete ſein reiches Wiſſen zur Vertheidigung des Chriſtenthums gegen den engliſchen Deismus und Atheismus und hinterließ eine Reihe von Schriften, welche ſeinem Namen ein ehrenvolles Andenken ſichern. Die beiden bedeutendſten derſelben ſind: A View of the principal Deistical Writers that have appeared in England in the last and present century, with observations on them, 2 vols., Dublin 1754—1756 u. ö.; und The Advantage and Necessity of the Christian Revelation, shown from the state of religion in the ancient heathen world, Dublin 1762, 2 vols. u. ö., auch unter dem Titel Nouvelle démonstration évangélique franzöſiſch zu Lüttich 1768 in 4 Bänden. Seine Predigten wurden nach ſeinem Tode mit einer Biographie von Iſ. Weld in 4 Bänden zu Dublin herausgegeben.

2. Thomas, anglicaniſcher Theologe und Geſchichtſchreiber, war 1722 zu Dublin geboren, ſtudirte an der Univerſität ſeiner Vaterſtadt, ward 1746 Fellow derſelben und wurde 1748 ordinirt. Seine Predigten machten Aufſehen; infolge davon erhielt er 1763 die Profeſſur der Beredſamkeit an der Dubliner Univerſität. Fünf Jahre ſpäter ward er Kaplan des Lord Statthalters von Irland und blieb dieß bis zu ſeinem Tode, der 1785 erfolgte. Man hat von ihm außer einer Geſchichte Philipps von Macedonien und einer Geſchichte Irlands A Dissertation on the Principles of human Eloquence with particular regard to the style and composition of the New Testament, London 1764, eine Schrift, welche die Angriffe eines deiſtiſchen Schriftſtellers auf das Neue Teſtament abweiſt und ihrer entſchiedenen Beweisführung wegen heftig angegriffen, von Leland aber ſiegreich vertheidigt wurde (Nouv. Biogr. gén. XXX, 532. 533). [Kaulen.]

Lellis, de, ſ. Camillus von Lellis.

Le Long, Jacques, Prieſter des franzöſiſchen Oratoriums und ausgezeichnet durch bibliographiſche und hiſtoriſche Leiſtungen, war zu Paris den 19. April 1665 geboren und wurde ſchon als Knabe von ſeinem Vater, einem bemittelten Pariſer Bürger, nach Malta geſchickt, um daſelbſt im Johanniter-Ritterorden als Cleriker erzogen zu werden. Da aber in Malta die Peſt ausgebrochen war, und überdieß das Klima dieſer Inſel der Geſundheit des Knaben nicht zuſagte, bat er um die Erlaubniß, in ſeine Heimat zurückzukehren. Dieſe wurde ihm 1676 von dem Großmeiſter des Ordens, Gregor Caraffa aus dem Hauſe der Fürſten von Rucella, zunächſt auf ſechs Jahre zu dem Zweck ertheilt, daß er zu Paris den Studien obliege. Le Long widmete ſich mit Fleiß und Auszeichnung in ſeiner Geburtsſtadt den Wiſſenſchaften und erwarb ſich den Grad eines Magiſters der freien Künſte. Doch je länger er in Paris verweilte, deſto geringer wurde ſeine Neigung, nach Malta zurückzukehren, und da er unterdeſſen mit mehreren gelehrten Oratorianern befreundet worden, dem Johanniterorden aber durch die Gelübde noch nicht verbunden war, ſo trat er im J. 1686 zu Paris in die Congregation der Prieſter des Oratoriums. Nach vollendetem Probejahre wurde er in das Collegium zu Juilly in der Diöceſe Meaux geſchickt, um an der dortigen Lehranſtalt die Jugend in den mathematiſchen Wiſſenſchaften zu unterweiſen. Hier erhielt er auch die heiligen Weihen und wurde im J. 1689 zum Prieſter ordinirt. Bald nach ſeiner Prieſterweihe verfiel er in eine ſchwere Krankheit, welche ihn dem Tode nahe brachte; doch wurde er gerettet und zu ſeiner Erholung in das Seminar de Notre Dame des Vertus in der Nähe von Paris geſchickt, um in ungeſtörter Ruhe ſeinen Lieblingsbeſchäftigungen obliegen zu können. Zugleich wurde unter ſeine Aufſicht die Bibliothek des Seminars geſtellt. Hier verlegte er ſich nun mit großem Eifer auf das Studium der alten und neueren Sprachen, durchforſchte fleißig die franzöſiſchen Geſchichtsquellen und erwarb ſich ſo bedeutende bibliographiſche Kenntniſſe, daß ihn ſeine Ordensoberen im J. 1699 nach Paris riefen und zum Vorſteher der Bibliothek des Pariſer Oratoriums Saint-Honoré machten, welche eine der anſehnlichſten in Paris und beſonders reich an orientaliſchen Handſchriften war. Dieſem Amte widmete er durch volle

22 Jahre, zurückgezogen von der Welt, doch im lebhaften Verkehr mit den meiſten Gelehrten des In- und Auslandes, ſeinen Fleiß und ſeine ununterbrochene Thätigkeit und ſtarb, geliebt von ſeinen Mitbrüdern und geachtet und geehrt von der gelehrten Welt, zu Paris den 13. Auguſt 1721. Mit einer großen Gelehrſamkeit verband Le Long ſtets wahre Frömmigkeit, ein durchaus anſpruchsloſes Weſen und ein beſcheidenes, gefälliges Betragen gegen Jedermann. Beſonders freigebig zeigte er ſich gegen die Armen und freute ſich nur deßhalb über die bedeutenden Erbſchaften, die ihm von ſeinen reichen Anverwandten zufielen, weil ſie ihm die Mittel verſchafften, Nothleidenden zu helfen und Andere zu beglücken, denn er ſelbſt hatte die wenigſten Bedürfniſſe. Sein Hauptwerk iſt Bibliotheca sacra in binos Syllabos distincta, quae (I) omnes sive Textus sacri sive Versionum ejusdem quavis lingua expressarum Editiones, nec non praestantiores MSS. Codices cum notis historicis et criticis, — (II) omnia eorum opera quovis idiomate conscripta, qui hucusque in s. Scripturam quidpiam ediderunt, et grammaticas et Lexica linguarum praesertim orientalium, quae ad illustrandas sacras paginas aliquid adjumenti conferre possunt, continet, Parisiis 1723. Dieſes für das Bibelſtudium höchſt nützliche Hilfswerk, deſſen vollſtändigen Inhalt der Titel gibt, erſchien zuerſt zu Paris 1709 in 2 Bänden in 8° und enthielt bloß die Ausgaben und Ueberſetzungen der heiligen Schrift (Syllab. I). Da aber die deutſche Bibelliteratur dem Verfaſſer nur unvollſtändig bekannt war, ſo veranſtaltete Profeſſor Chriſt. Fried. Börner, überzeugt von der Trefflichkeit dieſes Werkes, noch in demſelben Jahre zu Leipzig eine vermehrte Ausgabe desſelben. Le Long ſelbſt vervollſtändigte ſein Werk durch Beifügung aller das Bibelſtudium betreffenden Schriften (Syllab. II) und bereitete die zweite vollſtändige Ausgabe desſelben vor, welche jedoch erſt nach ſeinem Tode durch den Oratorianer Desmolets vollendet wurde und zu Paris 1723 in zwei Foliobänden erſchien. Die neueſte Ausgabe mit fortgeſetzter Literatur (emendata, suppleta et continuata) iſt von A. G. Maſch, Halle 1778—1790, in 4 Quartbänden. Seine übrigen Schriften ſind Bibliothèque historique de la France, contenant le catalogue des ouvrages imprimés et manuscrits, qui traitent de l'histoire de ce royaume, ou qui y ont rapport; avec des notes critiques et historiques, Paris 1719, in fol. Dieſes Werk erregte in ihm den Entſchluß, die scriptores coaetaneos der franzöſiſchen Geſchichte in einem Sammelwerke herauszugeben, von dem er jährlich zwei bis drei Foliobände dem Drucke zu übergeben gedachte, weßhalb er auch eine genaue Chronologie der franzöſiſchen Könige verfaßte; doch der Tod verhinderte ihn, dieſes Corpus scriptorum historiae Francicae zu Stande zu bringen. Vorarbeiten dazu und die Chronologie der Könige hat Frevet de Fontette in die zweite Ausgabe der Bibliothèque hist. de la France, Paris 1768, 5 vols. in fol., aufgenommen. Discours historiques sur les principales éditions des Bibles polyglottes, Paris 1713, in 12°; Supplément à l'histoire des dictionnaires hébreux de Wolfius, im Journal des Savans, Paris 1707 de Janvier; Lettre à Mr. Martin, ministre d'Utrecht, über die Stelle 1 Joh. 5, 7 im Journal des Sav. 1720 Janv. Auch gab er des Oratorianers Johannes Renou von Anjou Novam methodum discendi linguam hebraicam et chaldaicam, Paris. 1708, und Adrian Baillets Histoire des démêlés du Pape Boniface VIII avec Philippe le Bel, Paris 1718, heraus. Seine Biographie hat P. Desmolets geſchrieben und der zweiten Ausgabe der Bibliotheca sacra beigegeben. [Sebaſt.]

Lemaiſtre (Le Maiſtre, Le Maître), zwei bedeutende Vertreter des Janſenismus in Frankreich. 1. Anton Lemaiſtre wurde am 2. Mai 1608 zu Paris geboren. Als ſein Vater Iſaac Lemaiſtre zum reformirten Bekenntniſſe übertrat, nahm Antons mütterlicher Großvater, der Generaladvokat Anton Arnauld, ſich der Erziehung des Enkels an und beſtimmte ihn für die juridiſche Laufbahn. Schon mit 20 Jahren trat der Jüngling, der ſeine Talente beſonders durch das Studium der großen Redner unter den Kirchenvätern geſchult hatte, mit außergewöhnlichem Beifall als Advokat auf, wurde bald Staatsrath und ſollte Generaladvokat am Parlament zu Metz werden, als er durch den Einfluß ſeiner Tanten Angelica und Agnes Arnauld (ſ. d. Art.) ſich 1637 entſchloß, der Welt zu entſagen und in Port-Royal der Asceſe zu leben. Hier gewann Du Verger de Hauranne (ſ. d. Art.) auf ihn einen ungemeſſenen Einfluß, und Lemaiſtre widmete ſeine Kenntniſſe ganz der Sache des Janſenismus; insbeſondere lieferte er das meiſte Material für die Provinzialbriefe Pascals (ſ. d. Art.), ſchrieb gegen die von Alexander VII. 1656 erlaſſene Bulle und ein von der Verſammlung des Clerus 1657 aus dieſem Anlaß entworfenes und allen Geiſtlichen zur Unterzeichnung vorgelegtes Formular Lettre d'un avocat au parlement à un de ses amis touchant l'inquisition qu'on veut établir en France à l'occasion de la nouvelle Bulle du Pape Alexandre, Par. 1657 (ſpäter als 19. Brief den Lettres à un provincial beigefügt), verfaßte die Relation de Port-Royal par la mère Marie-Angélique Arnauld, gab Ueberſetzungen verſchiedener ascetiſcher Tractate der Kirchenväter und eine Pſalmenüberſetzung mit Noten aus dem hl. Auguſtin. Er ſtarb in Port-Royal am 4. November 1658. Nach der Zerſtörung des Kloſters wurden ſeine Gebeine nach St. Etienne-du-Mont überbracht.

2. Iſaac Louis Lemaiſtre de Saci (Anagramm aus Iſaac), Bruder des Genannten, geb. zu Paris am 29. März 1613, machte ſeine Studien unter Leitung ſeines Oheims Anton Arnauld

zu Beauvais und wählte, gleich seinem Bruder, Du Verger zum Führer im geistlichen Leben. Er hatte sich für den geistlichen Stand entschieden, getraute sich aber nicht, vor dem 37. Jahre die Priesterweihe zu nehmen. Er wurde nun Spiritual in Port-Royal und schenkte dorthin sein ganzes Vermögen. Als Jansenist verfolgt, mußte er 1661 das Kloster verlassen und lebte mit N. Fontaine und Th. du Fossé einige Zeit verborgen im Faubourg St. Antoine. Aber der mit den Nonnen in Port-Royal unterhaltene Briefwechsel verrieth seinen Aufenthaltsort; er wurde am 13. Mai 1666 mit seinen beiden Freunden verhaftet und in die Bastille gebracht. Hier begann er eine Uebersetzung der Bibel, eine Arbeit, die ihn fast das ganze noch übrige Leben beschäftigte. Nachdem er im October 1668 die Freiheit wieder erhalten hatte, lebte er noch zehn Jahre in Port-Royal, zog sich aber dann, da das Erscheinen seiner Uebersetzung des Neuen Testaments ihn neuerdings in Untersuchung verwickelt hatte, zu seinem Vetter, dem Marquis de Pomponne, zurück und starb bei demselben am 4. Januar 1684. Weil er für die Uebersetzung des Neuen Testaments in Frankreich die Druckerlaubniß nicht erhalten hatte, wurde dieselbe in Amsterdam bei Elzevier, aber mit dem falschen Druckort Mons herausgegeben (Le Nouveau Testament de N. S. Jésus-Christ, traduit en français selon l'édition vulgate avec les différences du grec, 2 vols., Mons 1667, später kurzweg Nouveau Testament de Mons genannt). Außer Isaac, der die eigentliche Uebersetzung geliefert hatte, waren noch sein Bruder Anton, dann sein Oheim Arnauld und Nicole an dem Werke betheiligt. Schon Erzbischof Hardouin de Péréfixe von Paris verbot das Buch 1667 und 1668; Papst Clemens IX. erklärte in einem Breve vom 22. April 1668 die Uebersetzung als temerär, schädlich, von der Vulgata abweichend und anstößig. Trotzdem erlangte sie viele Ausgaben; sie bildet das eigentliche Werk der Secte, auf dessen Text die von Quesnel verfaßten Réflexions morales ruhen. Von Isaacs Uebersetzung der ganzen heiligen Schrift erschienen nur 1672 die ersten Lieferungen; nach seinem Tode wurde es von Anderen fortgesetzt (vgl. d. Art. Bibelübersetzungen II, 748 ff.). Unter dem Pseudonym Sieur Royaumont gab er ferner heraus Histoire du V. et du N. Test. avec des explications édifiantes tirées des saints pères pour régler les moeurs dans toutes sortes de conditions, Par. 1669 u. ö.; unter dem Pseudonym de Beuil, Prior von St. Val, eine Uebersetzung der Imitatio Christi, die von 1650 an mehr als 150 Auflagen erlebte. (Vgl. Biogr. universelle und Biogr. générale s. v.; Reusch, Index II, 668 ff.) [Streber.]

Lemberg, lateinische und griechisch-katholische Kirchenpropinz und armenisches Erzbisthum in Galizien. Die in fortwährendem Wachsthum befindliche Hauptstadt des österreichischen Königreichs Galizien, Lemberg, am Bache Peltew, hat heute 113 000 Einwohner (1849 erst 75 000), darunter etwa ein Viertheil Juden mit drei Synagogen und einem Tempel. Unter den 18 Kirchen zeichnen sich aus: die lateinische Cathedrale B. M. V., von Casimir d. Gr. 1370 im gotischen Stile erbaut; die griechische Cathedrale St. Georg im neuen italienischen Stile; die Dominicanerkirche, nach dem Muster der Peterskirche in Rom erbaut, mit kunstreichem, der Sage nach vom hl. Lucas gemaltem Marienbilde; die Bernhardinerkirche mit dem Grabmal des seligen Johannes von Dukla O. S. Fr. (vgl. Stadler, Heiligen-Lex. III, 310), des Schutzpatrons von Lemberg; die einfach schöne Jesuitenkirche; die walachische Kirche. Außer dem Jesuitencollegium gibt es hier noch neun Klöster, darunter ein armenisches Frauenkloster. Die 1784 gestiftete und 1817 erneuerte Universität (Alma Franciscea) hat einen Rector, 5 Directoren, 4 Senioren, 30 bis 40 Professoren und gegen 1000 Studenten. Neben der theologisch-philosophischen Lehranstalt für die Regularen gibt es noch zwei Priesterseminare, ein Knabenseminar, zwei Obergymnasien, Real- und Normalschule, adeliges Convict, technische Akademie, literarisches Institut Ossolinski mit großer Bibliothek und artistischer Sammlung, Taubstummenanstalt und viele Wohlthätigkeitsanstalten, von denen die neue Gräflich-Skarbek'sche Anstalt für 400 Arme und 600 Waisen und die vier Spitäler besondere Erwähnung verdienen. Als im 13. Jahrhundert die Alles zerstörenden Tataren ganz Europa bedrohten und namentlich das Fürstenthum Halicz sammt dessen gleichnamiger Hauptstadt mehrmals verheerten, zog der Fürst Leo von Halicz vor dem Feinde sich nach Nordwesten zurück und verlegte seine Residenz in die nach ihm benannte Stadt, in der Landessprache Lwihorod, polnisch Lwów (Löwenburg). Dux Leo mihi fundamenta jecit, posteri nomen dedere Leontopolis oder Leopolis, stand auf dem ehemaligen galizischen Thore von Lemberg, obwohl Leo's Vater Daniel schon früher die Stadt angelegt haben soll. Durch das Zusammenströmen der vor den Tataren sich flüchtenden Ruthenen, Armenier und Juden wurde Lemberg bald eine bedeutende Stadt und blieb Hauptstadt des Fürstenthums Halicz. Casimir der Große von Polen brachte 1349 das Fürstenthum unter seine Herrschaft; 1387 wurde es völlig mit Polen vereinigt, und Lemberg ward nun Hauptstadt der polnischen Provinz Rus oder Rothrußland. Durch Begünstigungen und Privilegien der polnischen Könige wurde es eine der ersten Städte des Reiches, besonders im 17. Jahrhundert, in welchem es als Hauptstapelplatz des damals sehr blühenden Handels mit dem Orient für das ganze Königreich diente. Bei der ersten Theilung Polens fiel Lemberg an Oesterreich und wurde Hauptstadt der Königreiche Galizien, Lodomerien und Bukowina; heute ist es Sitz der Statthalterei von Galizien und des Oberlandesgerichts von Ostgalizien. Galizien,

das alte Rothrußland, hat auf 1425 Quadratmeilen über 6 Millionen Einwohner, unter diesen wohl eine halbe Million Juden. Neben 2½ Millionen römischer Katholiken, meist im Westen, zählt man über 2½ Millionen griechischer Katholiken, meist im Osten. Die etwa 40 000 Protestanten sind in 20 Pfarrsprengel eingetheilt und haben einen Superintendenten zu Lemberg, drei Seniorate augsburgischer und ein Seniorat helvetischer Confession.

I. Lateinische Kirchenprovinz. 1. Erzbisthum Lemberg (Archidioecesis Leopoliensis rit. lat.). Ursprünglich wurde dieser Bischofssitz in Halicz gegründet; in welchem Jahre jedoch die Gründung erfolgte, darüber gehen die Nachrichten und Ansichten sehr auseinander. Sicher ist, daß bei dem regen Verkehr zwischen Polen und Ruthenen schon in der zweiten Hälfte des 11. und namentlich im 12. Jahrhundert zahlreiche Kirchen Rutheniens den Gottesdienst nach dem lateinischen Ritus hielten. Für Ausbreitung des römischen Katholicismus geschah dann im 13. Jahrhundert sehr viel wie durch die Bemühungen der Päpste, so auch durch Coloman, den Sohn des ungarischen Königs Andreas, der 1214 vom Graner Erzbischof zum König von Halicz gekrönt wurde, und dann durch den masovischen Prinzen Boleslaus Trojden, der durch Vermählung mit Maria, der Schwester des ruthenischen Fürsten Leo, in den Besitz Rutheniens kam. Die meisten Verdienste erwarben sich aber dießfalls die neu errichteten Orden der Dominicaner und Franciscaner, die hier als Missionare thätig waren, und aus denen auch die ersten Bischöfe genommen wurden. Zuerst standen diese römisch-katholischen Gemeinden unter der Jurisdiction des Bischofs von Krakau; im J. 1228 übertrug aber der Fürst von Breslau, Heinrich der Bärtige, als Vormund des minderjährigen Königs Boleslaus V. oder des Züchtigen, dieselbe an den Bischof von Lebus. Da nun der Sitz dieses Bischofs (in der Mark Brandenburg, 6 Meilen von Frankfurt an der Oder) allzuweit entfernt war und der Bischof Johannes sich deßhalb (1257) von Papst Alexander IV. von der canonischen Visitation Rutheniens dispensiren ließ, setzte man zuletzt in Halicz, wahrscheinlich um 1361, einen eigenen Bischof ein und zwar den Franciscanermissionar Christinus oder Christianus von Ostrowo. Unter ihm wurde die Cathedrale B. M. V. errichtet. Nach seinem Tod (1364) suchte Bischof Johann von Lebus seine Jurisdiction über die römisch-katholische Kirche Rutheniens wieder zu behaupten und legte der Wahl eines neuen Bischofs Hindernisse in den Weg. Nunmehr wendeten sich die Bürger Lembergs im Verein mit anderen katholischen Gemeinden an Papst Gregor XI. und baten ihn dringend, er möge ihnen katholische und von Lebus unabhängige Bischöfe zusenden, bis dieß aber geschehe, den Priestern aus dem Prediger- und Franciscanerorden die Vollmacht ertheilen, die kirchlichen Angelegenheiten daselbst zu leiten. Der Papst gewährte diese Bitte in einem Schreiben an die Lemberger und richtete zugleich ein Breve an den Generalvicar der Franciscaner, worin er ihm die Vollmacht ertheilte, selbst gegen die Einsprache des Bischofs von Lebus die Kirche Rutheniens zu regieren. Nachdem so die lateinische Kirche in diesem Lande einige Selbständigkeit erlangt hatte, wandte sich Ladislaus, Fürst von Oppeln und Stellvertreter des ungarisch-polnischen Königs Ludwig, im Einverständnisse mit diesem an denselben Papst Gregor XI. und stellte ihm die Nothwendigkeit eigener und selbständiger lateinischer Bischöfe für Ruthenien dar. Daraufhin delegirte der Papst eine Commission, bestehend aus dem Erzbischof von Gnesen und den Bischöfen von Plock und Krakau, um nach angestellter Untersuchung ihm abermals den Sachbestand genau mitzutheilen. Diese Commission berichtete dann dem Papste: die Zahl der römisch-katholischen Seelen in diesem Lande sei sehr beträchtlich; die römisch-katholischen Kirchen in Kiew, Halicz, Przemyśl, Włodzimierz und Chełm hätten sich schon früher bischöflicher Sitze erfreut; die Bischöfe von Lebus hätten sich die Jurisdiction über diese Sprengel unrechtmäßig angeeignet und könnten dieselbe wegen allzu weiter Entfernung nicht einmal ausüben. Die Wichtigkeit dieser Gründe bewogen Gregor XI., am 13. Februar 1375 aus Avignon eine Bulle zu erlassen, kraft welcher die Kirchen in Halicz, Przemyśl, Włodzimierz (Wladimir) und Chełm ihre eigenen Bischöfe haben und von Lebus unabhängig sein sollten. Nebstdem bestimmte er, daß der von ihm zum lateinischen Erzbischof von Halicz ernannte Antonius die Jurisdiction über die drei anderen Bisthümer als Metropolit ausüben solle. Allein wegen fortwährender feindlicher Einfälle der Tataren konnte der Metropolitanstuhl nicht lange in Halicz belassen werden. Schon der genannte Ladislaus von Oppeln strebte die Translation desselben nach Lemberg an, zu welchem Zwecke er dem Erzbischof und dessen Nachfolgern sein eigenes Haus daselbst schenkte und sogar die Einwilligung von Gregor XI. einholte. Dessenungeachtet residirten die ersten sechs lateinischen Erzbischöfe, Anton (gest. noch im J. 1375), Matthias (seit Januar 1376, aber nicht consecrirt), der Franciscaner Bernhard von Jelita (gest. 1391), Petrus (gest. 1406), der selige Jacob Strepa von Stramiecz O. S. Fr. (gest. 1411, vgl. über ihn Stadler III, 111) und Nicolaus Tramba (1412 nach Gnesen transferirt), noch in der Stadt Halicz. Johannes Rzeszowski war der erste, der sich seit 28. August 1412, unter Ladislaus Jagello, Erzbischof von Lemberg nannte und daselbst residirte. Die eigentliche und feierliche Translation des Metropolitanstuhls nach Lemberg fand jedoch erst 1415 statt, nachdem Papst Johann XXIII. seine Einwilligung dazu gegeben (23. December 1414). Außer den drei oben erwähnten Bisthümern wurden der Jurisdicti
des lateinischen Metropoliten von Lemberg in

Folge der Zeit noch andere, wie das von Kamieniec, Kiew und Sereth, untergeordnet, was aber bei den damals so häufig vorkommenden politischen Umwälzungen nicht immer Bestand hatte. So ging der 1370 errichtete Bischofssitz Sereth (Ceretum, Szerethum) in der Walachei schon 1497 wieder ein (Le Quien, Oriens christ. III, 1118—1120); andere Suffraganate kamen bei der Theilung Polens (1772) unter russische Herrschaft. Von den älteren verblieb Lemberg nur Przemyśl, zu dem auch das 1783 errichtete Bisthum Tarnow kam, und diese beiden Bisthümer bilden heute noch mit der Erzdiöcese die Kirchenprovinz Lemberg.

Auf Erzbischof Rzeszowski (gest. 1436) folgten: Johannes Odrowacz (gest. 1450), Gregor Sanocki (gest. 1479) und Johannes Długosz (s. d. Art.), der berühmte Geschichtschreiber Polens, der aber nur ernannt war und schon am 29. Mai 1480 starb. Bernardin Wilczek (1503—1540) baute die abgebrannte Cathedrale wieder auf. Paul Tarlo (1561—1565) hielt 1564 eine Synode, und Johann Demetrius Solikowski (1582 bis 1603) hielt deren zwei. Johann Andreas Pruchnicki (1614—1633) war der erste, der sich einen Suffraganbischof hielt. Sein Nachfolger Stanislaus Grochowski (1634—1645), als geistlicher Liederdichter berühmt, hielt auch eine Synode. Nicolaus Poplawski (1709—1711) ist als kirchlicher Schriftsteller bekannt. Wenceslaus Sierakowski (1760—1780) hielt eine Synode, restaurirte die Cathedrale und weihte sie 1776 wieder ein. Ihm folgten: Ferdinand Kicki (1777 bis 1797), welcher den Leichnam des seligen Bischofs Jacobus Strepa in die Cathedrale übertragen ließ; Cajetan Ignaz Kicki (1797—1812); Andreas Aloysius Graf Skarbek Ankwicz (1815 bis 1833), der vermöge Rescripts des Kaisers Franz I. vom 13. Februar 1817, bei Einführung der galizischen Stände, für sich und seine Nachfolger den Titel eines Primas der Königreiche Galizien und Lodomerien erhielt, eine Würde, welche seit 1849 dem griechisch-katholischen Metropoliten verliehen wurde; Franz Xaver Luschin (1834—1835); Franz von Paula Pischteck (1836—1846); Lucas Baraniecki (1849—1858); Franz Xaver Wierzschlejski, seit 1860. Als dieser am 17. April 1884 gestorben, folgte ihm der gegenwärtige Erzbischof Severin Ritter v. Dabrowa-Morawski, geb. 1819, Titularbischof von Trapezopolis 1881, promovirt 27. März 1885. Ihm zur Seite steht seit 10. Juni 1886 als Suffragan Dr. Johannes Kniaz de Kozielsko-Puzyna, Titularbischof von Memphis. Die erzbischöfliche Mensa beträgt 16000 Gulden, Kammertaxe 100 flor. aur. Das Metropolitancapitel besteht aus 4 Prälaten (infulirtem Propst, infulirtem Domdechant, Custos und Scholasticus), dann aus 6 Gremial- und 6 Ehren-Canonikern. Der erzbischöfliche Sprengel, 948 Quadratmeilen groß, erstreckt sich über die zehn ostgalizischen Kreise: Lemberg, Zolkiew, Brzezany, Stryj, Stanislawow, Kolomea, Tarnopol, Czortkow und die Bukowina (in letzterer befinden sich 42000 römische Katholiken) und zählt 698800 Seelen in 26 Decanaten, 237 Pfarreien (weiteren 24 in der Bukowina), 44 Localien und 11 Exposituren. Weltpriester sind 464 (gegen 392 vom Jahre 1858), Ordenspriester 146. Das Priesterseminar mit Rector, Vicerector, Spiritual und zwei Präfecten zählt 50—60 Zöglinge, das Knabenseminar mit Superior, zugleich Spiritual, und 2 Präfecten etwa 30 Zöglinge. Die Privatlehranstalt für Ordenscandidaten hat 7 Professoren der Theologie und 3 der Philosophie. Von Orden und Congregationen sind Dominicaner in Lemberg, Bohorodzany, Czortkow, Jezupol, Podkamien, Potok, Tysmienica und Zolkiew; Franciscaner in Lemberg, Brzezany, Christinopol, Gwozdziec, Leszniow, Rawa, Sokal und Zbaraz; Jesuiten in Lemberg, Stanislawow und Tarnopol; Kapuziner in Kutkorz und Olesko; Minoriten in Lemberg, Halicz und Horyniec; Carmeliten (beschuhte) in Lemberg, Bohuszowce und Rozdol; Lazaristen und Resurrectionisten in Lemberg; Benedictinerinnen in Lemberg (2 Häuser); Ursulinen in Czerniowce; Servitinnen in 9 Häusern; Damen vom heiligen Herzen Jesu in Lemberg; Schwestern von der göttlichen Vorsehung in Lemberg (2 Häuser); barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz v. Paul in Lemberg (5 Häuser) und 6 Filialen; Schwestern des dritten Ordens vom hl. Franciscus (Felicianerinnen) in Lemberg (3 Häuser) und 6 Filialen; Schwestern des dritten Ordens von der ewigen Anbetung in Lemberg; Schwestern von der unbefleckten Empfängniß in Jazlowiec und Nizniow. Wie in den letzten Jahren die in kirchlich-klösterlichem Geiste gesunkenen Basilianerklöster Galiziens über Weisung von Rom aus reformirt worden sind, so wurde auch (nach Salzburger Kirchenbl. 1885, 55) neuestens mit der Reformation der Dominicanerklöster zu Gunsten der alten strengen Observanz begonnen, nachdem auch in diesen eine laxere Beobachtung der Ordensregel eingetreten war. Es wurde ein unmittelbar dem Ordensgeneral unterstelltes Noviciat für die galizische Dominicaner-Provinz in Krakau errichtet, dessen Novizen, in strengerem Geiste gebildet, nach der Profeß in die einzelnen Klöster geschickt werden, um daselbst neubelebend zu wirken. (Vgl. Fr. Rzepnicki S. J., Vitae praesulum Poloniae [1761—1763] I, 207 ad 241; Moroni, Dizion. XXXVIII, 95 sqq.; G. Petri, L'Orbe cattol. II, 143; Gams, Ser. Epp. 351; dazu den Catalogus Cleri Leopol. rit. lat.)

2. Diöcese Przemyśl (Premisliensis rit. lat.). Die Stadt Przemyśl, am San, westlich und 13 Meilen von Lemberg, Sitz eines römisch- und eines griechisch-katholischen Bischofs, hat 22000 Einwohner, 14 Kirchen, darunter die römisch-katholische Cathedrale B. M. V. et S. Joan. Bapt. mit sehenswerthen Malereien und alterthümlichen

Kriegstrophäen, zwei theologische Diöcesanlehranstalten, Gymnasium, Realschule, Hauptschule, 4 Klöster, Militärknaben-Erziehungshaus, Spital. Sie gehört zu den ältesten Städten Galiziens. Auf einem nahen Hügel erheben sich die großartigen Trümmer eines alten Felsenschlosses, der einstigen Residenz der Fürsten von Przemysl, die schon um das 10. Jahrhundert das gleichnamige umfangreiche russische Fürstenthum beherrschten. Schon um das Jahr 1353 erscheint hier ein (Missions-)Bischof, Nicolaus O. P. Der Bischofssitz wurde aber erst am 13. Februar 1375 durch Gregor XI. canonisch errichtet, und der Franciscaner Heinrich oder Ericus von Winsen (1377 bis 1391) war der erste eigentliche Bischof von Przemysl; ihm folgte abermals ein Franciscaner, Matthäus Jamna oder Janina (1392—1420). Der sechste Bischof, Nicolaus von Blazejowice (1452—1474), errichtete das Hospital und baute eine neue Cathedrale. Paul Piasecki (1644 bis 1649) ist als Geschichtschreiber bekannt, und Andr. Trzebicki (1654—1658) als kirchlicher Schriftsteller. Stanislaus Sarnowski (1658—1677) gründete das Seminar. Die letzten Bischöfe waren: Anton Golaszewski (1786—1824); Johann Anton Potocki (1825—1832); Michael Thomas Korczynski (1834—1839); Franz Xaver Zachariasiewicz (1840—1845); Franz Xaver Wierzschlejski (1846—1860), nachmals Metropolit; Adam Jasinski (1860—1862); Anton Manastyrski (1863—1869) und Matthias Hirschler (1870—1881). Der gegenwärtige 63. Bischof ist Lucas Ritter v. Ostoja-Solecki, geb. 1827, consecrirt 14. Mai 1882. Seine Mensa beträgt 14 000 Gulden, Kammertaxe 150 flor. aur. Das Capitel hat drei Dignitäten (infulirten Propst, Dechanten und Scholasticus), 3 Gremial- und 8 Ehrencanoniker. Das Bisthum, 410 (al. 351) Quadratmeilen groß, erstreckt sich über die fünf Kreise Przemysl, Sambor, Sanok, Rzeszow und Jasielsk, und zählt 895 600 Katholiken, neben 5900 Andersgläubigen (1856 noch 6192) und 160 000 Juden (1856 erst 71 430), in 26 Decanaten und 284 Seelsorgsstationen. Weltpriester sind 450, Ordenspriester 128. Erstere werden im Diöcesanseminar (mit Rector, Vicerector, Spiritual, 2 Präfecten, 60—70 Alumnen) und in der theologischen Lehranstalt erzogen. An Orden und Congregationen gibt es Jesuiten in Starawies, Lancut, Dobromil und Bonkowice-Chyrow; Dominicaner in Jaroslaw, Wielkie-Oczy, Borek Stary und Dzikow; Franciscaner in Przemysl, Lezajsk, Rzeszow, Przeworsk, Dukla, Sambor, Jaroslaw, Sadowa-Wisznia und Biecz; Kapuziner in Sedziszow, Rozwadow und Krosno; Minoriten in Przemysl, Sanok, Krosno und Calvaria; Carmeliten (beschuhte) in Sasiadowice; Redemtoristen in Mosciska; Benedictinerinnen in Przemysl; Servitinnen in Starawies und zwölf Filialen; Dominicanerinnen dritten Ordens (Felicianerinnen) in Przemysl, Resko und Iwonicz; Schwestern der unbefleckten Empfängniß in Jaroslaw; Schwestern von der göttlichen Vorsehung in Laka; barmherzige Schwestern vom hl. Vincenz v. Paul in Moszczany und Przeworsk, vom hl. Karl Borromäus in Lancut. (Vgl. Moroni LV, 155 sqq.; G. Petri II, 143 sq.; Gams 356 sq.; Vitae Epp. Premisliensium rit. lat., Viennae 1844; Fr. Pawlowski, Premislia sacra sive Series et gesta Epp. rit. lat. Premisl., Cracoviae 1870; Schematismus Cleri Premisl.)

3. Diöcese Tarnow (Tarnoviensis rit. lat.). Die westgalizische Stadt Tarnow, unweit der Mündung der Biala in den Dunajec, östlich und 10 Meilen von Krakau, hat 25 000 Einwohner, darunter sehr viele Juden, eine schöne alte Domkirche mit sehenswerthen Grabmälern polnischer Feldherren, Diöcesanseminar und theologische Lehranstalt, Obergymnasium, Unterreal- und Kreishauptschule, Mädchenerziehungsanstalt, Franciscanerkloster, Synagoge und jüdisches Krankenhaus, Spital (seit 1849), Waiseninstitutsverein und Armeninstituts-Commission. In der Nähe der Stadt steht die St. Martinskirche, ganz von Lärchenholz erbaut. Ueberhaupt sind die Kirchen, mit Ausnahme der in den Städten befindlichen, durchgängig von Holz, wie auch die Privathäuser, da das Volk meist sehr arm ist. Im Umfange des Bisthums liegt auch der Geburtsort des hl. Johannes Cantius (1389—1473), nämlich Kenty, ein Städtchen am Fuße der Karpathen, an den Ufern der Sola. Bischof Pukalski hielt hier 1867 das 100jährige Canonisationsjubiläum des Heiligen (vgl. Salzburger Kirchenbl. 1867, 246 f. und 295 f.). Tarnow wurde 1330 von Spicimir, Castellan von Krakau, gegründet und war bis 1570 Eigenthum der Familie Tarnowski; jetzt gehört es der Fürstenfamilie Sanguszko. Das hier gegründete Suffraganbisthum ist eine Schöpfung Kaiser Josephs II., welche Papst Pius VI. durch die Bulle In suprema B. Petri Cathedra vom 13. März 1785 bestätigte. Das Capitel sollte aus 8 Canonikern bestehen und der vom Kaiser zu präsentirende Bischof ein Einkommen von 10 000 Gulden erhalten. Der Kaiser setzte schon 1783 Johannes v. Duval als Bischof ein. Dieser starb aber schon 1785, worauf Pius VI. am 3. April 1786 Florian Amandus Janowski als Bischof präconisirte. Nachdem dieser 1801 gestorben war, ging der Bischofssitz infolge der Kriegsereignisse und des Regierungswechsels wieder ein. Auf Anstehen des Kaisers Franz I. unterdrückte dann Pius VII. mittels der Bulle Indefessum personarum vom 9. Juli 1805 das Bisthum Tarnow ganz, errichtete dafür einen Bischofssitz in Kielce (Dioecesis Kielcensis), transferirte das Capitel von Tarnow dahin und stellte den am 26. Juni 1805 präconisirten ersten Bischof von Kielce, Adalbert Gorski, gleichfalls unter den Metropoliten von Lemberg. Durch die Bulle Ex iniposita Nobis vom Jahre 1818 wurde auch die

Sitz aufgehoben und von Kielce nach Sandomir verlegt, wo er heute noch besteht. Da jedoch Sandomir unter russischer Oberhoheit stand, errichtete Pius VII., nach der Rückkehr eines Theils von Westgalizien an Oesterreich, durch die Bulle Studium paterni affectus vom 20. September 1821 das Bisthum Tyniec oder Tynice (Dioecesis Tynicensis), in der zwei Stunden von Krakau gelegenen Stadt dieses Namens. Alle Pfarreien, die in den Kreisen Tarnow, Bochnia, Sandec und Wadowice liegen, sollten dieß neue Bisthum bilden und bilden auch heute noch dessen Umfang. Als ersten Bischof von Tyniec präconisirte Papst Pius VII. am 19. April 1822 den bekannten schwäbischen Benedictiner Gregor Thomas Ziegler (s. d. Art.). Leo XII. transferirte dann durch die Bulle Sedium Episc. translationes vom 23. April 1826 den Sitz von Tyniec wieder nach Tarnow. Nachdem Bischof Ziegler, der nach Lorinsers Selbstbiographie (Regensburg 1864, 204) kurz vor seiner Versetzung seine Residenz in der kleinen Stadt Bochnia genommen, am 25. Juni 1827 zum Bischof von Linz befördert worden, wurde nach dreijähriger Sedisvacanz am 30. December 1830 Ferdinand Maria Graf von Chotek zum Bischof von Tarnow ernannt und am 30. September 1831 inthronisirt. Als dieser schon im Februar 1832 Erzbischof von Olmütz geworden, folgte ihm Franz v. Paula Pischtek, der 1836 den Metropolitanstuhl von Lemberg bestieg, dann Franz Xaver Zacharyasiewicz, der 1840 nach Przemysl transferirt wurde, und Joseph Gregor Woytarowicz, der 1850 resignirte. Schon seit dem Aufstandsjahr 1846 lebte Bischof Woytarowicz im Kloster Mogila bei Krakau in stiller Zurückgezogenheit und starb am 31. Januar 1875 im Alter von 85 Jahren (vgl. Salzburger Kirchenbl. 1875, 191). Erst im März 1852 bestieg den Stuhl von Tarnow wieder Joseph Ludwig Pukalski; derselbe ward 1865 zum Ritter der eisernen Krone zweiter Klasse und damit in den k. k. Freiherrnstand erhoben (gest. 1885). Der gegenwärtige neunte Bischof, Ignaz Lobos, geb. 1827, der seit 1882 Titularbischof von Leuca und Weihbischof von Przemysl gewesen, wurde vom Kaiser am 15. December 1885 ernannt und fast gleichzeitig vom Papst als apostolischer Vicar der Diöcese Tarnow aufgestellt; seine Präconisation erfolgte am 15. Januar und seine Inthronisation am 23. Mai 1886. Die Mensa beträgt 12 000 Gulden; Kammertaxe 373 flor. aur. Das Domcapitel besteht aus drei Dignitäten (infulirtem Propst, Decan und Scholasticus), 4 Gremial- und 6 Ehrencanonikern. Die ganze Diöcese hat auf etwa 200 Quadratmeilen 680 000 römische Katholiken, 7400 griechische Katholiken, 4000 Akatholiken und 68 500 Juden. Vor 1885 hatte diese Diöcese über eine Million Katholiken; infolge von Verhandlungen zwischen dem römischen Stuhle und der österreichischen Regierung, welche im genannten Jahre zu Ende geführt wurden, sind von der Diöcese Tarnow etwa 300 000 Seelen der Krakauer Diöcese zugewiesen worden. In 16 Decanaten liegen 179 Pfarreien, 16 Localkaplaneien, 10 Exposituren, 21 Excurrendo-Filialen, 11 Klosterkirchen und 124 Privatkapellen. Weltgeistliche sind 387, Ordensgeistliche 36 (1849 waren es noch 564 und 39). Erstere werden im Diöcesanseminar, das fundationsmäßig 60 Alumnen haben soll, aber in den letzten Jahren kaum 40—50 hatte, gebildet; mit dem Seminar ist eine theologische Lehranstalt verbunden. Von Ordensleuten sind Jesuiten in Neusandec; Cistercienser in Szczyrzyc; Franciscaner in Tarnow und Zalliczyn; Carmeliten in Pilzno; Ursulinen in Tarnow; Servitinnen an sechs Orten; Benedictinerinnen in Stanialki; Clarissinnen in Altsandec; barmherzige Schwestern vom hl. Felix in Tarnow. (Vgl. Moroni LXXII, 267 sqq.; G. Petri II, 144; Gams 358; Diöcesanschematismus.)

II. Griechisch-katholische Kirchenprovinz. 1. Erzbisthum Lemberg (Archidioecesis Leopoliensis, Haliciensis, Kioviensis et Camenecensis rit. graec. cath.). Nachdem die Ruthenen (s. d. Art.) dieser Gegend zum Christenthum bekehrt waren, wurde für sie von Jaroslaw Wladimirowicz (1152—1180) in Halicz ein vom Metropoliten von Kiew abhängiges Bisthum gegründet. Dieser Sitz scheint bald zur Würde einer Metropole erhoben worden zu sein, denn schon 1293 wird in einem Diplom von Leo Danilowicz der Bischof Joseph und 1301 in einem andern Diplom desselben Leo Bischof Gregor als Metropolit von Halicz gleichzeitig mit dem Kiewer Metropoliten und als von demselben unabhängig aufgeführt. Auf Einspruch des Großfürsten Simeon von Moskau stellte der Patriarch Isidor von Constantinopel 1347 Halicz sammt seinen fünf Suffraganbisthümern wieder unter die Metropole Kiew; erst nachdem das ganze Gebiet von den Polen besetzt worden war, wurde auf Verwendung des Königs Casimir d. Gr. Halicz im Mai 1371 neuerdings zur Metropole erhoben. Durch die fortwährenden Einfälle der Tataren ging das Erzbisthum aber allmälig ein und hatte von 1414—1539 gar keine Oberhirten mehr. Im J. 1539 trat Halicz wieder, jedoch nur als einfaches Bisthum, in's Leben. König Sigismund I. von Polen ernannte den bisherigen Metropolitanvicar Macarius Tuczapski am 28. October 1539 zum Bischof. Dieser verlegte seinen Sitz von Halicz nach Lemberg, und er wie seine Nachfolger führten nun neben dem Titel eines Bischofs von Lemberg auch den von Halicz, ebenso den weitern von Kamieniec und Podolien, weil sich bis dorthin ihre Jurisdiction erstreckte. Um diese Zeit gelang es den Jesuiten, die unter polnischer Herrschaft stehenden Ruthenen, welche dem griechischen Schisma anhingen und einen sehr unwissenden Clerus hatten, nach und nach für die Union mit Rom vorzubereiten. Sie wirkten hauptsächlich durch ihre 1570 in Wilna eröffnete Schule, mit der sie seit 1578 eine auch von den Griechen gerne besuchte Akademie ver-

banden. Im J. 1597 kam dann unter Bischof Gedeon Balaban (1566—1607) eine Vereinigung der Ruthenen im Bisthum Lemberg mit Rom zu Stande. Balaban fiel jedoch wieder von der Union ab, und erst Bischof Joseph Szumlanski (1676—1708) schloß sich wieder an Rom an, und zwar zum ersten Mal 1681 und zum zweiten Mal 1700. Ihm folgte als unirter Bischof Barlaam Szeptycki (1710—1715) und dann Athanasius Szeptycki (1715—1746), der, 1729 auf den Metropolitanstuhl Kiew promovirt, das Bisthum Lemberg beibehielt. Dasselbe war der Fall bei Leo Ludwig Szeptycki (1749—1779), der 1762 Metropolit geworden. Unter Petrus Bielanski (1779—1798) kam infolge der Theilung Polens dieses Bisthum, mit welchem Theile von Halicz und Kamieniec vereinigt wurden, an Oesterreich. Damals war die ruthenische Geistlichkeit sehr herabgekommen, verarmt, unwissend, kaum des eigenen Ritus kundig. Deßhalb verordnete die Kaiserin Maria Teresia, daß ruthenische Zöglinge nach Wien in das schon früher für die Unirten Ungarns gegründete Seminar geschickt werden sollten. Kaiser Joseph II., der den Pfarrern zu ihrer Congrua Zuschüsse und den Emeriten Pensionen aus dem Religionsfond anwies, errichtete für Heranbildung derselben ein eigenes Generalseminar in Lemberg (1783) und räumte dazu das große Dominicanerkloster mit Kirche und Garten ein. An diesem Seminar wurde Alles ruthenisch vorgetragen; bald wurde auch an der theologischen Facultät zu Lemberg eine besondere Abtheilung für die Ruthenen errichtet. Auf Bischof Bielanski folgte Nicolaus Skorodynski (1799 bis 1805) und Anton Angellowicz (1806—1814). Bis auf ihn blieb das Bisthum Suffraganat von Kiew. Nach der Zutheilung Galiziens an Oesterreich konnte die Verbindung der Ruthenen Lembergs mit der unter russischer Herrschaft stehenden Metropole Kiew nicht weiter unterhalten werden, und es stellte sich die Nothwendigkeit heraus, für die Ruthenen Galiziens eine besondere Metropole zu errichten. Kaiser Franz I. wandte sich diesfalls an Pius VII. mit dem Wunsche, die Metropole Lemberg möge wieder hergestellt werden. Trotz aller Widersprüche der polnischen Bischöfe geschah dieß auch durch die Bulle In universalis ecclesiae regimine vom 22. Februar 1807 (Bullar. rom. Contin. XIII, 97—101). Als Suffraganate wurden der neuen Metropole die gleichfalls mit Lemberg an Oesterreich gefallenen unirten Bisthümer Chelm und Przemyśl unterstellt. Ersteres ging bald wieder verloren, weil es an Rußland kam; dagegen wurde neuestens ein zweites Suffraganat in Stanislawow errichtet. Der Kaiser erhielt das Recht, den Metropoliten und die Suffragane zu ernennen, der Metropolit selbst aber noch das Vorrecht, seine Suffragane zu bestätigen und sie im Namen des heiligen Stuhles einzusetzen, ein Vorrecht, welches seinerzeit Clemens VIII. auch dem Metropoliten von Kiew ertheilt hatte. Der Kaiser ließ sich auch sonst das Gedeihen der unirten Kirche in Galizien angelegen sein. Er befahl, die Anzahl der Candidaten des geistlichen Standes zu vermehren, und wies vielen derselben Freiplätze, theils im kais. königl. Convicte, theils in dem Institute für höhere Bildung der Weltgeistlichen in Wien an. Er ordnete die Verhältnisse des Capitels und des Cathedralclerus, wie in Lemberg, so auch in Przemyśl, verlieh, um die Rechtsgleichheit beider Riten festzuhalten, den Bischöfen und Capitelsdeputirten der Ruthenen, wie denen des lateinischen Ritus, Sitz- und Stimmrecht beim Landtage des Königreichs Galizien und ließ auch Deputirte des ruthenischen Clerus zu den landständischen Sitzungen zu. Weiter schrieb er den Gebrauch der ruthenischen Sprache in den Volksschulen vor und gebot die Heilighaltung der griechischen Festtage gerade so wie der lateinischen. Diese und ähnliche Begünstigungen hebt der am 18. März 1816 ernannte zweite Erzbischof, Michael Lewicki, in seinem berühmten Hirtenbrief vom 10. März 1841 (vgl. Gams, Gesch. der Kirche I, 544 f.) ausführlich hervor. Lewicki selbst erwarb sich, wie schon als Bischof von Przemyśl, so noch mehr als Metropolit, die größten Verdienste um die Ruthenen Galiziens, und ebenso Michael Kusiemski, Canonicus seiner Metropole. Da die Polen die Ruthenen vielfach bedrückt hatten, so blieben diese lange ohne eigene Volksschulen und gaben deßhalb der russischen Propaganda leicht Gehör. Kusiemski ruhte nicht, bis er den Ruthenen einen Schulunterricht in ihrer Sprache verschafft hatte. Er ließ auch ein ruthenisches Lesebuch drucken (1845) und bewirkte die engere Vereinigung seiner Stammesgenossen. Diese hielten auf seinen Antrieb 1848 sogar eine Gelehrtenversammlung und strebten die Errichtung einer eigenen Universität an. Erzbischof Lewicki erhielt für sein treues Wirken eine besondere Auszeichnung dadurch, daß er, was bei einem griechisch-unirten Prälaten seit den Tagen Bessarions und Isidors von Rußland nicht mehr vorgekommen zu sein scheint, am 16. Juni 1856 mit dem Purpur geschmückt wurde. Als Cardinal-Erzbischof wurde er auch mit dem Titel Primas der Königreiche Galizien und Lodomerien beehrt. Er starb schon am 14. Januar 1858. Sein Nachfolger Gregor Jachimowicz, gleichfalls vorher Bischof von Przemyśl und zum Metropoliten 23. März 1860 ernannt, starb bereits nach drei Jahren (29. April 1863). Unter ihm verbesserte der heilige Stuhl die Constitutionen des Basilianerordens in einzelnen Punkten und gewährte den Mönchen einige Erleichterungen bezüglich der Armut (Decr. Congreg. Regul. 7. Dec. 1860, vgl. Archiv für katholisches Kirchenrecht VII, 458 ff.). Auch Jachimowicz that viel für Hebung seines Volkes; leider hemmten bisweilen die Statthalter polnischer Abstammung die Entwicklung. Nachtheilig wirkten Streitigkeiten mit dem lateinischen Clerus; beide Theile klagten einander der Proselytenmacherei an. Pius IX. gab hierüber 1862 eingehende Vorschriften und Weisungen (vgl. Archiv für kathol.

K.-R. IX, 200 ff.). Der vierte Erzbischof, Spiridion Litwinowicz, ernannt den 28. September 1863, starb nach kaum sechsjähriger Regierung am 4. Juni 1869, und es folgte ihm Dr. Joseph Sembratowicz, ernannt 27. Juni 1870, der namentlich seinem Clerus gegenüber manchmal ernst auftreten mußte. Schon vor ihm begann der jüngere Clerus, im griechisch-unirten Ritus besser unterrichtet, aber in schlecht verstandenem Eifer, statt sich genau an die in Galizien stets in Gebrauch gestandene Agende zu halten, den in anderen Diöcesen wie auch in Rom gebräuchlichen Ritus einzuführen, angeblich um ihn wieder rein herzustellen. Allmälig kam man aber wieder davon ab, und unter Erzbischof Sembratowicz fand dieß nur mehr ausnahmsweise statt. Diese willkürliche Abweichung von dem althergebrachten Ritus scheint nebst Anderem bewirkt zu haben, daß sich manche Geistliche in gewisser Weise mehr dem Schisma zuneigten, und zwar unter dem Vorwande, die ruthenische Nationalität zu fördern. Das Organ dieser nach der Domkirche benannten und selbst von einigen Domherren geleiteten St.-Georgs-Partei war das ruthenische Journal Slowo, dessen Redacteur sich in der Folge viele Mißgriffe zu Schulden kommen ließ. Der Erzbischof mußte, da seine vorhergehenden Warnungen wenig gefruchtet hatten, 1875 das Lesen dieses Journals allen seinen Geistlichen streng verbieten. Dieses Verbot war mehr als gerechtfertigt. Das oben genannte Breve des heiligen Vaters an den Metropoliten vom J. 1862 war trotz ausdrücklichen Befehls in vielen Cerkwien (unirten Kirchen) nicht verlesen worden. In der Provinz legten die Priester vielfach die weißen Alben bei Seite und führten farbige (schismatische) ein. Von den in die Chelmer Diöcese, wo Mangel an unirten Geistlichen war, übergetretenen Priestern wurden manche später schismatisch (vgl. Przegląd Lwowski 1875, Mai II., und Salzb. K.-Bl. 1874, 419 f. 1875, 258 f.). Daß übrigens der Erzbischof bei aller Strenge doch die Liebe seines Clerus nie verloren, zeigt folgender Umstand. Bei der confessionellen Abstimmung im Abgeordnetenhause glaubten die geistlichen Deputirten seines Erzsprengels, aus mißverstandener Treue und Anhänglichkeit an die Regierung, der Vorlage derselben zustimmen zu sollen. Infolge davon entzog der Erzbischof einem Residential- und zwei Ehrendomherren ihre Consistorialreferate und entsetzte die übrigen geistlichen Deputirten des Reichsraths ihrer Decanatswürde. Diese strenge Bestrafung nahmen die Betheiligten, wohl einsehend, daß sie nicht unverdient, ganz willig hin, und wie mit den übrigen, so lebte der Erzbischof auch mit den gemaßregelten Domherren immer in freundschaftlich harmonischem Zusammenwirken zum Wohle der Erzdiöcese. Als besondere Gründe ihn zum Rücktritte bewogen (September 1882), da konnte er sich, nach seinem eigenen Geständnisse, „nur mit schwer verwundetem Herzen von seinen liebgewonnenen Domherren, dem Clerus und überhaupt allen Erzdiöcesanen“ trennen. Seine Resignation wurde am 22. December 1882 vom Papste genehmigt. Er ward zugleich zum Titularerzbischof von Theodosiopolis ernannt, erhielt aber die Auflage, vorläufig die Administration des Erzbisthums fortzuführen. An seiner Stelle wurde bald Administrator und dann Metropolit Silvester Sembratowicz, geb. 1836, Titularbischof von Juliopolis 1879, promovirt 27. März 1885. Seine Mensa beträgt 15 000 Gulden. Das Metropolitancapitel zählt 10 wirkliche Mitglieder, darunter 5 Dignitäten (Propst, Archidiacon, Dechant, Custos und Scholasticus). Unter der polnischen Regierung waren die ruthenischen Domcapitel eingegangen, und die Bischöfe mußten sich mit Basilianermönchen umgeben. Erst in ihrer letzten Zeit fand es die polnische Regierung angezeigt, die ruthenischen Domcapitel wieder herzustellen; die in Galizien dagegen wurden nach vielen Verhandlungen erst unter der Regierung Kaiser Franz' I. hergestellt und organisirt, das in Lemberg 1813 und das in Przemyśl 1817. Im J. 1864 erlangten beide Domcapitel die Bestätigung des heiligen Stuhles. Vor ihrer Wiederherstellung hatte Kaiser Joseph II. im J. 1786 an ihrer Stelle Consistorien eingeführt und die Consistorialräthe und Referenten mit Gehältern bedacht. Diese Consistorien wurden mit den neuen Domcapiteln vereinigt; die Domcapitulare haben nun zugleich als Consistorialräthe und Referenten zu fungiren und erhielten auch die für letztere ausgesetzten Gehälter. Durch allerhöchste Entschließung vom 22. Juli 1856 wurden ihre Gehälter so aufgebessert: 5 Gremialcapitularen je 900 fl. C.-M., 3 Prälaten je 1000, Archidiacon 1200 und Propst oder Archipresbyter 1500 fl. C.-M. jährlich (Salzb. K.-Bl. 1874, 233). Außerdem gibt es 12 Ehrencanoniker, die gewöhnlich als Pfarrer fungiren. Der Metropolitansprengel umfaßt die Kreise Lemberg, Stryj, Brzezany, Zloczow und Tarnopol und zählt 1 650 000, bezw. seit Errichtung des Bisthums Stanislawow nur mehr 963 000 Unirte. In 29 Decanaten sind 667 Pfarreien, 74 Kaplaneien und 120 systemisirte Cooperaturen mit 171 Pfarr- (Haupt-) und 775 Filialkirchen. Weltpriester sind 835, die meisten uxorati, ziemlich viele und zwar junge vidui, wenige coelibes. Sie werden theils im Generalseminar zu Lemberg (mit einem Rector, 2 Vicerectoren, einem Spiritual und 250 Zöglingen), theils in Wien (griechisch-kathol. Centralseminar) oder Rom (Colleg. Ruthenor.) gebildet. In sprachlicher Beziehung werden große Ansprüche an dieselben gemacht. Nach einer Circularverfügung des Bischofs von Przemyśl vom Jahre 1873 hat ein griechisch-katholischer Pfarrer mit dem Consistorium, dem Decanat und anderen ruthenischen Pfarrern in „kleinrussischer“, d. i. ruthenischer Sprache zu correspondiren; die Eingaben an die römische Curie und die Nuntiatur in Wien, sowie die gesetzlich vorgeschriebenen Matrikelauszüge sind „lateinisch“, die directen, sowie

die durch die Statthalterei einzusendenden Berichte an die Ministerien und die Correspondenzen mit den Militärbeamten sind „deutsch", alle Correspondenzen endlich mit den Parochial-, Decanal- und den landesfürstlichen Aemtern in Westgalizien sind „polnisch" und nur im Nothfalle „deutsch" zu führen. Für alle diese pflichtgemäße und gesetzlich geforderte Befähigung erhält ein Pfarrer 200 bis 240 fl. C.-M. (Salzb. K.-Bl. 1873, 215). In den acht Mannsklöstern sind 34 Basilianer-Väter, 7 Cleriker und 3 Laienbrüder; die 10 Basilianer-Nonnen haben je ein Kloster in Lemberg und Slowita. An Schulen bestehen außer einigen Gymnasien (zu dem in Buczaz muß das dortige Basilianerkloster die Lehrer stellen): eine Musterhauptschule, eine Haupt- und Unterrealschule, 9 Hauptschulen, eine Mädcheninduſtrie- und eine Mädchenhauptschule, 275 bestätigte Pfarr- und 390 Trivialschulen. (Vgl. noch: Le Quien, Oriens christ. I, 1283—1284; Moroni XXXVI, 102 sqq.; G. Petri II, 149; Gams 363; Mejer, Propaganda I, 452 ff.; Darstellung der griechisch-unirten Kirche in Oesterreich [in „Kath. Bl. aus Tyrol" 1856 und Würzburger „Kath. Wochenschrift" 1856, Nr. 52]; Harasiewicz, Annales eccles. Ruthenae, Leopoli 1862; Julian Pelesz, Gesch. der Union der ruthenischen Kirche mit Rom, 2 Bde., Wien 1878—1880; Schematismus Cleri Leopol. Ruthen.)

2. Diöcese Przemyśl (Premisliensis, Sanochiensis et Samboriensis rit. graec. cath.). Dieselbe wurde 1218 als griechisch-schismatisches Bisthum gegründet. Bischof Michael Kopystynski (1595—1610) vereinigte sich unter Papst Clemens VIII. mit Rom, fiel aber bald wieder ab. Auch sein Nachfolger, Athanasius Krupecki (1610 bis 1652), trat in Gemeinschaft mit Rom. Nach dessen Tode kam das Bisthum wieder an Schismatiker, und die Unirten mußten sich mit einem katholischen Coadjutor begnügen, der neben den schismatischen Bischöfen sich dahier aufhielt. Nachdem aber sich der schismatische Bischof Innocenz (Johannes) Winnicki (1680—1700) wieder mit Rom vereinigt hatte (27. März 1681), folgten ihm lauter unirte Bischöfe auf diesem Stuhl. Winnicki hielt 1692 eine Synode, auf welcher die Union für die ganze Diöcese vollzogen wurde. Da infolge der Theilung Polens zu diesem Sprengel auch Theile der Diöcesen Sanok und Sambor gekommen waren, erhielt der Bischof das Recht, die Titel dieser Diöcesen neben dem von Przemyśl fortzuführen. Nachdem Michael Lewicki (1813—1816) den Metropolitanstuhl bestiegen, blieb Przemyśl zwei Jahre erledigt, während welcher Zeit das Bisthum neu organisirt wurde. Am 30. August 1818 wurde Johannes Snigurski Bischof und leitete fast 30 Jahre diesen Sprengel (gest. 24. Sept. 1847). Seine Nachfolger waren: Gregor Jachimowicz (1848—1860), nachmals Metropolit, und Thomas Polanski (1860—1869). Nach diesem wurde Przemyśl von dem Titularerzbischof von Nazianz, Joseph Sembratowicz, administrirt, bis Johannes Ritter v. Stupnicki, geb. 1816, im J. 1872 diesen Stuhl bestieg, den er heute noch als der 19. Bischof inne hat. Seine Mensa beträgt 12 000 Gulden. Das Domcapitel zählt neben 10 Ehrendomherren 8 wirkliche Mitglieder, darunter 4 Dignitäten; gemäß allerhöchster Entschließung vom 12. Juli 1856 erhalten die 4 Gremial-Domherren und der Prälat Scholasticus je 840, der Domcustos 1000, der Archidiacon und Archipresbyter je 1200 fl. C.-M. jährlich. Das Capitel hat eine eigene Buchdruckerei und Bibliothek, größtentheils Stiftungen des Bischofs Snigurski; an der Domkirche sind auch eigene Cantoren für den Figuralgesang. Das Bisthum erstreckt sich über neun politische Kreise, nämlich Przemyśl, Sambor, Sanok, Rzeszow, Zoltkiew, Jasielsk, Tarnow, Sandoc, Wadowice und die Stadt Krakau, und hat 981 000 Gläubige in 39 Decanaten, je mit Decanatsbibliothek, 715 Pfarreien, 76 Localien, 22 Exposituren, 48 Cooperaturen und 22 Privat-Coadjutorien, mit 104 Haupt- und 560 Filialkirchen. Weltpriester sind 823, die ihre Bildung theils im Generalseminar zu Lemberg, theils in Wien und Rom, wie auch im Diöcesanseminar zu Przemyśl (Rector, Spiritual, Präfect) erhalten haben. Letzteres hat einen Lehrcursus für Pastoral, Katechetik und Methodik. Ueberdieß besteht ein Priesterhaus für neu ordinirte oder erst zu ordinirende Priester; 38 Candidaten des geistlichen Standes genießen bereits in der 7. und 8. Klasse des Obergymnasiums theologische Stipendien. Für Wittwen und Waisen der verstorbenen Pfarrer und Kapläne besteht ein eigenes Pensionsinstitut. In den sieben Basilianerklöstern sind 37 Religiosen, welche sich mit Unterricht und Seelsorge befassen und unter einem Archimandriten und Protohegumenos stehen. Die 6 Basilianernonnen des einzigen Frauenklosters leiten eine Mädchenschule. (Vgl. Le Quien, I, 1283—1284; Moroni LV, 155 sqq.; G. Petri II, 149; Gams 364; dann besonders den Diöcesanschematismus.)

3. Diöcese Stanisławow (Stanislaviensis). Schon im Schematismus der griechisch-katholischen Erzdiöcese Lemberg vom Jahre 1867 heißt es auf S. 138, daß gemäß allerhöchster Entschließung vom 8. Mai 1850 aus Theilen der Erzdiöcese eine griechisch-katholische Diöcese Stanisławow neu errichtet werde, welche die Kreise Stanisławow, Colomna und Czartkow nebst der Bukowina umfassen solle. Die darüber geführten Verhandlungen zwischen dem römischen Stuhle und der österreichischen Regierung kamen aber erst 1882 zum Abschlusse. Kraft der Erectionsbulle umfaßt diese neue Diöcese die ganze Bukowina (etwa 20 000 Uniten mit 18 Priestern) und den größten Theil Ostgaliziens bis auf Halicz, welche Stadt zum Tischtitel des Metropoliten gehört, im Ganzen 20 Decanate und über 800,000 Seelen. Der Bischof erhält derzeit ein Gehalt von 7000 fl., welche Summe für die Zukunft erhöht werden soll. Das

Capitel besteht aus 6 Domherren, von denen der Archidiacon 1260, der Dechant 1150, der Custos 1050 und die drei Gremial-Domherren je 840 fl. jährlich nebst freier Wohnung beziehen. Die Regierung trägt Sorge für ein Seminargebäude, in welchem 1886 zuerst 20 Cleriker des vierten Jahrgangs aus dem Lemberger Generalseminar untergebracht wurden. Erster Bischof wurde der vormalige Rector des griechisch-katholischen Seminars in Wien und spätere Archipresbyter der Metropolitankirche Lemberg, Verfasser einer Geschichte der Union der ruthenischen Kirche mit Rom (2 Bde., Wien 1878 u. 1880), Dr. Julian Pelesz, präconisirt 27. März 1885, consecrirt 1. November 1885 und inthronisirt 10. Januar 1886. In seinem ersten Hirtenschreiben weist er historisch nach, wie das Schisma dem ruthenischen Volke aufgedrungen worden und Anlaß zu harten Verfolgungen und Martyrien geworden sei. Sodann wünscht er den Gläubigen Friede und Eintracht mit den polnischen Bekennern des römisch-katholischen Ritus und fordert sie zur äußersten Vorsicht und Behutsamkeit auf hinsichtlich der schismatischen Irrthümer, die namentlich seit dem Abfalle des ruthenischen Pfarrers Iwan Neumowicz vom wahren Glauben, bei dem erlahmenden religiösen Eifer des ruthenischen Clerus starken Anklang fänden (vgl. Salzb. K.-Bl. 1886, 93). Für die 781000 griechisch-ruthenischen Katholiken dieses Sprengels bestehen in 20 Decanaten 356 Pfarreien, 79 Kaplaneien und 89 Cooperaturen. Neben 520 Weltpriestern gibt es nur 3 Ordenspriester.

III. Armenisches Erzbisthum Lemberg (Archidioecesis Leopoliensis Armenorum). Die Gründung desselben reicht beinahe bis an die der Stadt selbst, indem die Armenier, wie die Ruthenen, zu den ersten Einwohnern der Stadt gehörten. Casimir der Große (1333—1370), der ihnen vollkommen freie Uebung des Gottesdienstes nach ihrem Ritus gestattete, gab ihrem Bischof Johann, aus königlichem Geschlechte, auch die Erlaubniß (1367), in Lemberg eine Cathedrale zu erbauen. Er und seine unmittelbaren Nachfolger, wahrscheinlich bald orthodox bald heterodox, standen unter der Jurisdiction des Patriarchen von Großarmenien. Sicher ist, daß Bischof Gregor (1535—1551) mit Rom in Verbindung stand, während seine Nachfolger, sei es aus Mangel gehöriger Wachsamkeit und Aufsicht, sei es infolge schismatischer Emissäre, das Einvernehmen der Lemberger Armenier mit dem römischen Stuhle unterbrachen und in diesem Zustand der Abtrünnigkeit fast hundert Jahre verblieben. Erst 1624 wurde die Union wiederhergestellt durch Melchisedek, den Patriarchen von Großarmenien, der wegen Erpressungen des persischen Königs nach Rom floh und daselbst nach Leistung der Obedienz das eben erledigte armenische Erzbisthum Lemberg erhielt. Im J. 1626 ordinirte er unter feierlichem Eid der Treue und Einheit mit der römischen Kirche Nicolaus Toroszewicz zum armenischen Erzbischof. Kaum hatte dadurch die Union einen festen Pfeiler gewonnen, als plötzlich ein Abgesandter des großarmenischen Patriarchen, ein gewisser Christoph, Bischof von Aspahan, in Lemberg erschien und, unter Benutzung einer zufälligen Zwistigkeit der dortigen Armenier mit ihrem Oberhirten, die Union aus allen Kräften zu trüben begann. Toroszewicz jedoch, von P. Elias, Prior der unbeschuhten Carmeliten, vom lateinischen Erzbischof und vom Lemberger Starosten nebst anderen Magnaten und Räthen der Stadt unterstützt, gab feierlich sammt zwei armenischen Priestern am 24. October 1630 in der Kirche der Carmeliten das Versprechen der katholischen Treue. Als Christoph dessenungeachtet nichts unterließ, verbrecherischer Weise im Geheimen den Samen der Abtrünnigkeit und Uneinigkeit auszustreuen, wurde er endlich von der weltlichen Behörde als Unruhestifter auf immer des Landes verwiesen. Die Anhänger Christophs, dadurch aufgereizt, gingen in ihrer Leidenschaft so weit, dem Erzbischof die Thüren der Cathedrale zu versperren. Toroszewicz wendete sich in dieser Angelegenheit an die Stadträthe; diese, von Eifer für die Union erfüllt und weder auf Drohungen noch Versprechungen der Abtrünnigen achtend, ließen die Kirchenthüren ohne Weiteres gewaltsam öffnen und stellten dem Erzbischof die Cathedrale zurück. Um jedoch das Werk der Union auf immer zu befestigen, ging Toroszewicz nach Rom und ward hier von Urban VIII. in seiner Würde als Metropolit der unirten Armenier bestätigt (1635). Der Papst unterstellte dieser Metropole die damals gleich ihr im Königreiche Polen gelegenen armenischen Bisthümer Kamieniec-Podolski und Mohilew als Suffraganate; nachdem aber diese bei der Theilung Polens an Rußland gefallen sind, hat Lemberg kein Suffraganat mehr. Toroszewicz hatte bei seiner Rückkehr von Rom auch 2 Theatiner mitgebracht; diesen vertraute er die Erziehung der dem geistlichen Stande sich widmenden Candidaten an, wodurch das angestrebte Werk der Vereinigung seiner ganzen Diöcese mit dem römischen Stuhle glücklich vollendet wurde und bis auf den heutigen Tag fortdauert. Während die Erzbischöfe Anfangs in Großarmenien consecrirt und als solche auf den erledigten Stuhl geschickt wurden, wo sie noch die Bestätigung durch die polnischen Könige einzuholen hatten, steht es seit der Union dem Papst allein zu, sie in ihrer Würde zu bestätigen. Als Toroszewicz 1681 starb, folgte ihm sein Coadjutor Vartanus Hueanian, der seit 1677 Bischof von Epiphania war (gest. 1715); dann Johann Tobias Augustinowicz (1715—1751), Jacob Stephan Augustinowicz (1752—1783), Jacob Tumanowicz (1783—1798) und Johann Jacob Szymonowicz (1800—1816). Inzwischen war Lemberg an Oesterreich gekommen; daher verlieh Pius VII. durch Breve vom 20. September 1819 dem Kaiser das Recht, den Erzbischof aus drei Candidaten, welche der armenische Clerus zu Lem-

berg vorzuschlagen hat, zu ernennen, jedoch unbeschadet der Rechte der Propaganda (Bullar. rom. Contin. XV, 249 sq.). Auf diese Weise wurden ernannt: Cajetan Wateresiewicz (1820 bis 1831); Samuel Cyrillus Stefanowicz (1832 bis 1858) — dieser Senior des katholischen Episcopats erreichte ein Alter von 107 Jahren und bekleidete 84 Jahre lang die priesterliche und 26 die erzbischöfliche Würde —; Gregor Michael Szymonowicz (1858—1875); Gregor Joseph Romaszckan (1876—1882) und der gegenwärtige Isaak Isakowicz, geb. 1824, consecrirt 1882. Die Jurisdiction des Erzbischofs erstreckte sich früher über Roth- und Weißrußland, Polen, Litauen, Podolien und Volhynien. Seit dem Jahre 1808 konnte der Erzbischof von Lemberg über die nunmehr zum russischen Reiche gehörigen Armenier sowohl der weiten Entfernung als der damaligen Zeitläufte wegen keine Jurisdiction mehr ausüben. Daher wurde für sämmtliche Armenier des russischen Reiches ein eigenes apostolisches Vicariat gebildet (Bullar. Propag. IV, 348). Der einzige apostolische Vicar war Joseph Kryštofowicz, Titularbischof von Arce (Archis), der am 28. März 1809 bestätigt und vom Erzbischof Szymonowicz consecrirt wurde. Pius IX. errichtete dann 1847 für die in Rußland, bezw. in der Krim, in Kasan und der Ukraine lebenden katholischen Armenier zwei eigene Bischofssitze zu Kamieniec und zu Cherson (Moroni LI, 323 sq.). Heute unterstehen dem Erzbischof von Lemberg nur die in Galizien (etwa 4000) und in der Bukowina (1500 mit 1 Priester, neben 700 Schismatikern) zerstreut lebenden katholischen Armenier. Die nicht ganz 10 000 Armenier in Siebenbürgen, die seit 1671 in dieses Land kamen, ursprünglich schismatisch und erst gegen Ende des 17. Jahrhunderts unirt, sind staatsrechtlich und kirchlich mit den Katholiken vereinigt. Sie stellten zwar 1741 das Ansuchen, einen Bischof des armenischen Ritus zu haben, die Propaganda glaubte jedoch aus Furcht vor einem etwaigen neuen Abfall ihnen dieß verweigern zu sollen (Moroni l. c. 322). Auch in Ungarn, besonders zu Neusatz, sind viele katholische Armenier, die nach der Eroberung Belgrads durch die Türken dorthin (1521) flohen. Sie werden in geistlicher Beziehung von den Mechitaristen administrirt (Moroni XLIV, 63). Der Erzbischof von Lemberg erhält von der Propaganda 200 Scudi und von der österreichischen Regierung 3000 fl. jährlich. Sein Capitel an der Cathedrale zu Mariä Himmelfahrt besteht aus 4 Prälaten: Dompropst, Domdechant, Archidiacon und Pönitentiar; dazu kommen einige Ehrendomherren, welche entweder bei der Cathedrale wohnen oder als Pfarrer auf dem Lande fungiren. Zur Seelsorge sind 4 Vicare an der Cathedrale und ein Katechet an der Mädchenschule angestellt. Pfarrkirchen sind zu Stanislawow, Brzezany, Tyrmienica, Kutty, Lysiec, Horodynka und Sniatyn. Weltpriester gibt es 17, die an der erzbischöflichen Lehranstalt gebildet werden; Ordenspriester 3 (Mechitaristen). Die 15 armenischen Benedictinerinnen leiten in Lemberg ein Pensionat für armenische Mädchen. (Vgl. Moroni XXXVIII, 99—102; G. Petri II, 154; Gams 351 sq.; Mejer, Propaganda I, 450 f.; Silbernagl, Verfassung der Kirchen des Orients 297; S. Baracz, De viris illustribus Armenorum in Polonia, Lemb. 1856; Chr. Lukacsi, Historia Armenor., Vienn. 1859.) [Neher.]

Lemcke, Heinrich, O. S. B., Convertit, geb. den 27. Juli 1796 zu Rehna in Mecklenburg von protestantischen Eltern, studirte in Schwerin und Rostock, wurde durch Vermittlung eines katholischen Studenten aus dem Eichsfeld mit Bischof Sailer bekannt und schloß nach seiner Uebersiedlung nach Regensburg innige Freundschaft mit Diepenbrock. Er legte am 21. April 1824 das katholische Glaubensbekenntniß ab, empfing am 11. April 1826 die heilige Priesterweihe und kam 1831 zu Rath Schlosser nach Stift Neuburg. Hier entschloß er sich 1834, infolge einer derben Anrede Clemens Brentano's („Luxuspriester"), als Missionar nach den Vereinigten Staaten zu gehen. Von Philadelphia aus begab er sich bald in die Einsamkeit des Urwaldes nach Loretto zu Fürst Demetrius Gallitzin und wurde dessen Schüler, Mitarbeiter und Nachfolger. Diesen beiden Priestern ist es zu verdanken, daß im Herzen von Pennsylvanien sich eine rein katholische Gegend findet, indem sie katholische Einwanderer an sich zogen und unterstützten. Hier mußte Lemcke unter unsäglichen Anstrengungen, 50 engl. Meilen von seinem nächsten Mitbruder entfernt, 3000 Seelen pastoriren, die über ein weites Terrain zerstreut lebten. Doch stets guten Humors, legte er selbst Hand an beim Lichten des Urwaldes und war seiner Gemeinde auch Arzt, Advokat, Mechaniker u. s. w. Günstige Gelegenheiten benutzend, erwarb er sich ausgedehnten Grundbesitz und gründete 1838 auf einem Theile desselben die Stadt Carrolltown. Gleich Anfangs hatte er in Briefen (Mainzer Katholik 1834) eine Ordensniederlassung der Benedictiner empfohlen, doch erst 1845 traf er auf einer Reise nach Europa in München mit P. Bonifaz Wimmer zusammen, bestärkte dessen Pläne zur Ausbildung von Priestern für Nordamerika und brachte sie zur Reife. Auf seine Einladung hin nahm derselbe 1846 zuerst bei ihm in Carrolltown Aufenthalt, ging aber hernach infolge höherer Weisung nach St. Vincent, von wo aus erst später auch ersterer Ort sein Benedictinerkloster erhielt. Im J. 1852 trat Lemcke selbst als Novize in den Orden, dem er alle seine Besitzungen vermacht hatte; 1855 veranlaßte er die Ansiedlung des Ordens in Kansas (Atchison), lebte sodann nach einer zweiten Reise nach Europa 16 Jahre als exponirter Seelsorgspriester in Elizabeth N. J., gründete hier ein Kloster der Benedictinerinnen und feierte 1876 sein 50jähriges Priesterjubiläum. Im folgenden Jahre kehrte er nach Carrolltown zurück und starb daselbst hochverehrt am 29. [illegible] vember 1882. Ein schönes Monument ziert

Grab des Founder of Carrolltown. Er schrieb: Leben des Prinzen Gallitzin, Münster 1861; Flugschriften und Artikel in Zeitschriften u. s. w. (Vgl. Moosmüller, St. Vincenz in Pennsylvanien, Regensburg 1873; Schematismus der deutschen Priester in Nordamerika, Herder, Freiburg; Selbstbiographie, Manuscript im Besitz des Verfassers dieses Art.) [Forner.]

Le Mercier, s. Mercier.

Lemnius Emporicus, Simon, Humanist, stammte aus dem Münsterthale in Graubünden. Da er sich den Beinamen Glintecensis gibt, scheint sein Geburtsort Ilanz (romanisch Glion) gewesen zu sein. Den Namen Lemnius, unter welchem er am meisten bekannt ist, führte er nach seiner Mutter, einer Engadinerin aus der jetzt noch blühenden Familie Lemm; der Name seines Vaters war Margadant und ward nach Humanistenweise in Emporicus, auch in Mercator umgesetzt. Der Knabe, welcher frühe seiner Eltern beraubt wurde, empfing seinen Unterricht wahrscheinlich an der Schule des Hochstiftes Chur, wandte sich aber dann nach Deutschland. Als er 1532 in München weilte, hatte er sich schon den Namen eines Dichters erworben; 1533 wurde er in Ingolstadt immatriculirt; der Einzeichnung ist von späterer Hand der Zusatz beigefügt: Poeta tersissimus, graece et latine doctus et acerrimus Lutheromastyx. Schon im nächsten Frühjahre vertauschte er aber diese Universität mit Wittenberg und wurde hier am 19. April 1534 inscribirt. Es waren nicht religiöse Beweggründe, welche ihn nach Wittenberg führten, sondern der Ruhm, den Melanchthon als Humanist erworben hatte. Lemnius bewegte sich ausschließlich in dessen Kreis und gewann die Gunst und Freundschaft seines Lehrers in solcher Weise, daß er auch auf dessen Empfehlung unentgeltlich die Magisterwürde erhielt. Während er sich selbst noch in den classischen Studien vervollkommnete, trat er zugleich schon als Lehrer des Griechischen auf; man betrachtete ihn nach Melanchthons Ausdruck veluti publicum graecae linguae in Academia Vitembergensi professorem. Um sich für eine Professur zu empfehlen, verfaßte er jetzt eine Sammlung von Epigrammen, in welchen er nach dem Muster classischer Satiriker die Fehler und Thorheiten der Zeit verspottete. Durch Melanchthons Eidam Sabinus wurde der Druck in Wittenberg ermöglicht und das Büchlein zu Pfingsten 1538 unter dem Titel Simonis Lemnii Epigrammaton Libri duo ausgegeben. Der Inhalt der witzig und elegant geschriebenen Epigramme ist harmlos; so urtheilten schon die Zeitgenossen (Camerarius, Vita Melanchth., Lips. 1566, 180). Da aber Lemnius das Werkchen dem Kurfürsten Albrecht von Mainz, „dem trefflichen Fürsten, dem Beschützer der Gelehrten und dem Eiferer für den alten Glauben", gewidmet hatte, entbrannte Luthers Zorn gegen Lemnius, den „ehrlosen Buben und Schandpoetaster", welcher wegen seiner Verse „billig den Kopf verlieren müßte". Luther nöthigte Melanchthon, den damaligen Rector der Universität, über Lemnius Arrest zu verhängen, ließ gleichzeitig den Buchdrucker Schirlenz in hartes Gefängniß setzen und verkündete am nächsten Sonntag von der Kanzel und durch Anschlag an der Kirchenthüre mit unfläthigen Schimpfworten auf die bischöfliche Würde des Kurfürsten, daß niemand es jemals wagen dürfe, in Wittenberg einen solchen „verdammten, heillosen Pfaffen [wie Bischof Albrecht] zu loben" (Walch XIV, 1334). Lemnius gerieth in Sorge und flüchtete auf dringendes Zureden seiner Freunde aus Wittenberg. Jetzt verhängte der Senat nach zweimaliger vergeblicher Citation (11. und 13. Juni) über ihn, als einen durch seine Flucht an den Universitätsstatuten eidbrüchig Gewordenen, die Relegation (4. Juli) und confiscirte seine ganze Habe. Lemnius wandte sich in die Mark Brandenburg und weilte längere Zeit im Kloster Lehnin; dann ging er an den Rhein und arbeitete unter dem Schutze des Kurfürsten Albrecht eine vermehrte und mit großer Bitterkeit erfüllte Ausgabe seiner Epigramme aus (M. Sim. Lemnii Epigrammaton Libri III. Adjecta est quoque ejusdem Querela ad Principem. 1538 datum ex itinere). Bald darauf erschien auch als seine einzige Schrift in Prosa die Apologia S. Lemnii, poetae Vitebergensis, contra decretum, quod imperio et tyrannide M. Lutheri et Justi Jonae Viteb. Universitas coacta iniquissime et mendacissime evulgavit, Colon. s. a. (theilweiser Abdruck bei Hausen, Gesch. der Protestanten in Deutschland, Halle 1767, Urk. 1—72). In dieser Apologie rühmt er sich der Freundschaft der Wittenberger Professoren und seines Ansehens bei den Schülern, beklagt seine nur durch Luther und Jonas von der Universität erpreßte Relegation, gießt seinen Spott über den vom Kaiser gebannten und seinen Gelübden untreu gewordenen Papa Albiacus aus und droht, wenn ihm keine Genugthuung gegeben werde, den Helikon in Bewegung zu setzen, um der ganzen Welt den Pfuhl der Unsittlichkeit aufzudecken, in welchem seine Wittenberger Gegner liegen. Den Vorwurf der Eidbrüchigkeit schleudert er auf Luther und Jonas zurück; denn während er bloß der ungerechten Behandlung eines unfreien Gerichtshofes sich entzogen habe, hätten diese Beiden öffentlich ihre feierlichen Gelübde um böser Lust willen gebrochen. In dieser hocherzürnten Stimmung dichtete nun Lemnius zwei Satiren im Geiste Juvenals, wohl das Schärfste, was je gegen die sacrilegischen Verbindungen der abgefallenen Mönche mit Nonnen geschrieben wurde. Die lateinische Satire (Lutii Pisaei Juvenalis Monachopornomachia. Datum ex Achaia, Olympiade nona, s. l. et a.) schildert in lose aneinander gereihten Gesprächen, wie Luther mitten unter den Greueln des Bauernkrieges zur Hochzeit mit Katharina von Bora gezwungen wird, da er, weniger klug als ihre anderen Liebhaber, ihre Gunsterweise sich durch Eheversprechen und Morgengabe erkauft habe; der zweite Theil beschreibt

dann, wie Luther sowohl als Jonas und Spalatin, die Luthers Beispiele gefolgt sind, von ihren ausschweifenden und unersättlichen Weibern betrogen werden. Die obscönen Reden Luthers und der übrigen Personen finden ihr Echo in frechen Chorgesängen cyprischer und babylonischer Tempeldirnen. Aehnlichen Inhalts ist auch das deutsche Büchlein (Ein heimlich gsprech Vonn der Tragedia Johannis Hussen, zwischen D. Mart. Luther vnd seinen guten freunden, Auff die weiß einer Comedien. Durch Jo. Vogelgesang. Anno 1538. Neudruck 1539). Als neues Moment wird hier die Hinneigung Luthers zu den Hussiten herangezogen; der Dichter schildert die Verlegenheit, in welche Luther durch Agricola versetzt wurde, als derselbe 1537 zu Wittenberg eine Tragödie über Hus veröffentlichte und ihn darin als heiligen Martyrer verherrlichte. Wie in den Epigrammen, so ist auch in den Satiren Melanchthon und dessen Kreis im Gegensatze zum Kreise Luthers gefeiert; Melanchthons Gattin stehe hoch über den Wittenberger „Mönch- und Pfaffenmetzen"; sie sei die einzige, welche sich daselbst „mit Gott und in Ehren verheiratet habe und ihrem Manne auch die Treue bewahre". (Vgl. über beide Satiren Holstein, Die Reformation im Spiegelbilde der dramatischen Literatur des 16. Jahrhunderts, in den Schriften des Ver. f. Reform.-Gesch., Heft 14 u. 15, Halle 1886, 216 ff.) Es hat den Anschein, als ob die Wittenberger diese von Lemnius gemachten heftigen Angriffe durch eine Satire gegen die Katholiken, besonders gegen Eck, Cochläus und Bischof Faber von Wien, zurückschlagen wollten. Im November 1538 kam nämlich ein Schriftchen auf den Büchermarkt, das den Titel führt: Threni Magistri nostri Joannis Eckii, in obitu Margaretae Concubinae suae, omnium quae fuerunt, quaeque post futurae sunt, fidelissimae. Quae obiit mens. Augus. anno 1538, 8 Blätter s. l. et a. (abgedr. auch in Hier. Balbi Opera poetica, ed. Retzer, Vindob. 1791, I, 263 sq. II, 605 sq.; Neudruck zugleich mit der Monachopornomachia unter dem Titel Simonis Lemnii latratus poetici, Cosmopoli [Brüssel] 1866). Das Pamphlet, welches an Unfläthigkeit seines Gleichen sucht, ist offenbar von Mehreren abgefaßt, da der anfängliche Gedankengang durch fremde Einschiebungen, sogar durch ein unmotivirtes Lob auf Luthers Kampf gegen die Ablässe unterbrochen wird. Den Typen nach ist es in Wittenberg gedruckt worden; da aber die Verfasser sich selber ihrer Sache schämten, übergaben sie es dem Nürnberger Boten, damit dieser das Büchlein, gerade als wäre es von auswärts gekommen, in Wittenberg verkaufe (vgl. den Brief Christoph Walduſs an Stephan Roth X. Kal. Dec. 1538 in den Unschuld. Nachrichten auf das J. 1729, 1225). Wenn Wiedemann (Joh. Eck, Regensb. 1865, 377 ff.) und Holstein (Zeitschr. f. deutsche Philologie XX, Halle 1888, 485 ff.) in Lemnius den Verfasser der Threni vermuthen, so ist diese durch nichts gestützte Annahme schon deßhalb zurückzuweisen, weil Lemnius gerade in der fraglichen Zeit (August bis November 1538) auf Luther höchst erbittert war und Wittenberg längst verlassen hatte. Müde der Fremde, kehrte Lemnius noch in dem nämlichen Herbste in die Schweiz zurück und erlangte eine Stelle an der Nicolaischule zu Chur. Hier verfaßte er lyrische Gedichte, welche 1542 zu Basel als Bucolicorum Eclogae quinque und Amorum libri quatuor gedruckt wurden. Es ist eine zum Theil lascive Erotik, aber in eleganter Sprache und vollendeter Form, so daß Bologna ihm dafür den Dichterlorbeer schickte. Ferner lieferte er eine lateinische Uebersetzung der dionysianischen Periegesis (Venedig 1543), der homerischen Batrachomyomachie und der Odyssee (Basel 1549). Sein Hauptwerk wurde eine große vaterländische Epopöe Libri IX de bello Suevico ab Helvetiis et Rhaetiis adversus Maximilianum Caesarem 1499 gesto. In einer Elegie an Jacob von Travers schildert er, wie er den Becher der Circe, aus welchem er längern Sinnentaumel getrunken, jetzt weggeworfen habe, um seinem Vaterlande zu dienen und die Heldengestalten der Vergangenheit dem kommenden Geschlechte vorzuführen. Das Werk wurde vielfach abgeschrieben und gelesen, auch übersetzt (S. Lemnius, Der Schwabenkrieg, ein helvetisch-rhätisches Nationalgedicht in neun Gesängen. Poetisch übersetzt von J. G. Ph. Thiele, 2 Thle., Zizers 1792—1797); doch kam der Originaltext erst in neuerer Zeit zur Drucklegung (Die Räteis von Simon Lemnius, Epos in neun Gesängen, herausgeg. von Pl. Plattner, Chur 1874); der Herausgeber gab auch eine neue Uebersetzung (deutsch im Versmaß der Urschrift von Pl. Plattner, Chur 1882). Bald nach Abschluß des Werkes wurde Lemnius 1550 von der Pest hinweggerafft. (Vgl. G. E. Lessing, Rettung des Lemnius, in den Vermischten Schriften III, Berlin 1784, 23 ff.; G. Th. Strobel, Leben und Schriften Simonis Lemnii, in seinen Neuen Beyträgen zur Litteratur III, Nürnberg und Altdorf 1792, 3 ff.; Derſ., Recension satyrischer Schriften auf Dr. Eck, ebd. II, 393 ff.; Plattner in der Einleitung zur Räteis; Vetter in der Allg. deutschen Biogr. XVIII, 236 ff.; Holstein, Simon Lemnius, in der Ztschr. f. deutsche Philologie XX, 1888, 481 ff. und in der genannten Schrift über die dramat. Literatur des 16. Jahrhunderts.) [Streber.]

Lemos, Thomas de, O. Pr. (nicht zu verwechseln mit dem gleichzeitigen Benedictiner Franz de Lemos, Verfasser eines Commentars zu den Klageliedern des Jeremias, Madrid 1649, Fol.), von dem Jesuiten Genèr mit dem Prädicate Theologiae magister sapientissimus ausgezeichnet (Theol. dogm.-schol. I, prodr. 1, c. 4, p. 170), war einer der scharfsinnigsten Theologen aus der engern Thomistenschule. Er war um die Mitte des 16. Jahrhunderts (die Angaben schwanken zwischen 1545 und 1560) aus einer altadeligen Familie in dem Städtchen Rivadavia der spani

schen Provinz Galicien geboren und trat noch sehr jung in den Orden des hl. Dominicus. Seine philosophischen und theologischen Studien machte er mit so glänzendem Erfolge, daß er sofort nach Beendigung derselben von seinen Obern zum Lehramte verwendet wurde. Im J. 1590 nämlich ward er Lector der Theologie und Studienpräfect im Dominicanerconvent St. Paul zu Valladolid. Mit Energie widmete er sich dem Studium der Schriften des hl. Augustin über Gnade und Freiheit und machte sich mit ihrem Lehrinhalte und Wortlaute so vollständig vertraut, daß er jede Abweichung von demselben sofort bemerkte und jeden zu berichtigen vermochte, der sich auch nur die geringste Aenderung erlaubte. Als daher im J. 1594 gerade in Valladolid Molina's neue Ansicht über die Vereinbarung von Gnade und Freiheit zuerst in öffentlichen Disputationen zwischen Jesuiten und Dominicanern heftig verhandelt wurde, nahm Lemos an diesen Controversen lebhaften Antheil (s. d. Art. Congreg. de auxiliis). Hierdurch lenkte er die Aufmerksamkeit seiner Ordensoberen noch mehr auf sich, so daß er im J. 1600 zu dem nach Neapel einberufenen Generalcapitel als Vertreter der spanischen Ordensprovinz abgeordnet wurde. In einer öffentlichen Versammlung vertheidigte er die augustinisch-thomistische Gnadenlehre mit solcher Klarheit und Schärfe, daß der Ordensgeneral beschloß, ihn dem P. Alvarez bei der eben nach Rom berufenen sogen. Congregatio de auxiliis als Kämpen für die thomistische gegen die molinistische Gnadenlehre an die Seite zu geben (Serry, Hist. Congr. de aux. l. 2, c. 13). In der That besaß Lemos die für öffentliche wissenschaftliche Disputationen wünschenswerthen Eigenschaften in hervorragender Weise, außer bedeutender Gelehrsamkeit und durchdringendem Scharfsinn ein getreues Gedächtniß, eine große Redegewandtheit, eine ausgiebige, klangvolle Stimme und eine kräftige Brust (Serry l. c. l. 3, c. 1; Livinus Meyer, Hist. Controv. l. 5, c. 1). Vier volle Jahre stand Lemos in 47 unter dem Vorsitze der Päpste Clemens VIII. und Paul V. abgehaltenen Disputationen nacheinander fünf vorzüglichen Vertretern des Molinismus, der Elite der großen Jesuitentheologen jener Zeit, Gregor von Valentia, Arrubal, Bastida, Salas und Perez, wenn nicht als überlegener (bekanntlich schrieben beide Parteien sich den Sieg zu), so doch als ebenbürtiger Gegner und Anwalt der augustinisch-thomistischen Lehre gegenüber (vgl. die Referate über diese Verhandlungen bei Serry l. c. und Meyer l. c.; gedrängte Auszüge hiervon bei Werner, Thomas v. Aquino III, 413 ff., und Schneemann, Controversiar. de div. grat. liberique arb. conc. initia et progr., Frib. 1881, 268 sqq.). Lemos selbst schreibt hierüber: Fuit ista congregatio celebris pro gratia, de qua multi mirati sunt, quod tot ac tantis, ubi fecerunt summum proelium Patres Societatis, sic ex tempore fuisset responsum. Sed gratia Dei sum id quod sum (Acta congreg. etc., Lov. 1702, 1231). Nach Auflösung der Congregationen (26. Febr. 1606) boten der Papst und der König von Spanien dem verdienten Theologen je einen bischöflichen Stuhl an; allein Lemos schlug die Würde aus und zog es vor, zu Rom im Convente sopra Minerva zu bleiben und dort als Consultor der römischen Inquisition (seit dem 15. Nov. 1607), sowie als theologischer Schriftsteller zu wirken. Seine literarische Thätigkeit war schon während der Verhandlungen der Congregatio de auxiliis eine sehr rührige, beschränkte sich jedoch auf das Gebiet der Gnadenlehre und speciell wiederum auf die in jener Congregation erörterten Materien. Der größte Theil dieser kleineren Gelegenheitsschriften blieb ungedruckt. Serry und Quétif geben hiervon ein langes Verzeichniß. Im Drucke erschien fast ein halbes Jahrhundert nach seinem Tode in 4 Foliobänden: Panoplia gratiae seu de rationalis creaturae in finem supernaturalem gratuita divina suavipotente ordinatione, ductu, mediis liberoque progressu dissertationes theologicae, Leodii 1676, wohl das großartigste Werk der Thomistenschule über die auxilia gratiae, welches seinem Verfasser für immer einen geachteten Namen in der Geschichte der Theologie gesichert hat. Der erste (Einleitungs-) Band ist zum Theile geschichtlichen Inhalts; er handelt vom Pelagianismus, dessen Ausklängen im Semipelagianismus und deren directem Gegensatze in der reformatorischen Freiheits- und Gnadenlehre; sodann von der Unfehlbarkeit der göttlichen Vorbestimmungen und von ihrem Einklange mit der geschöpflichen Freiheit. Der zweite Band handelt von der göttlichen Providenz und der wirksamen Vorbestimmung der Heiligen; der dritte von dem Einflusse Gottes auf die secundären Ursachen und die sittlich guten Handlungen in der natürlichen Ordnung; der vierte von der Wirksamkeit der Gnade als zuvorkommender und unterstützender. Ein zweites 1702 zu Löwen gedrucktes Foliowerk enthält Lemos' Tagebuch über die oft genannten römischen Congregationen: Acta omnia congregationum ac disputationum de auxiliis divinae gratiae; über die Geschichte dieses Buches vgl. Quétif; über dessen Werth den Art. Congregatio de auxiliis (IV. Literatur). Diese literarische Thätigkeit, sowie sein vieljähriges Wirken in der Congregatio de auxiliis, rechtfertigen das Lob, welches der Jesuit Melchior Inkofer in seiner Conjectatio pro epist. Deip. Virg. ad Messanenses (Viterbii 1633, bei Nicol. Antonius, Bibl. Hisp. nova II, 307) dem Dominicaner Lemos spendet: Insigne ordinis Praedicatorum lumen, ... qui praecellentis ingenii famam eximio docendi usu diu Romae exercitatam ita pietate vitae anteivit, ut cum doctissimus esset, non videri tamen religiosissimus quoque, etsi refugeret, haud quaquam posset. Drei Jahre vor seinem Tode erblindete Lemos fast gänzlich; er starb zu Rom am 23. August 1629 (nicht 1624, wie es in dem

seinen Acta beigegebenen Lebensabrisse heißt) im Alter von 70 (nach Anderen 84) Jahren. (Vgl. Quétif-Échard, Scriptt. Ord. Pr. II, 461 sqq. (ein Auszug b. Hurter, Nomencl. lit. I, 526 sq.); Serry et Liv. Meyer, Historia Congregationis de auxiliis passim; Moréri, Dictionnaire historique s. v.; Biographie univ. par Michaud XXIV, 103.) [Morgott.]

Le Nain, s. Tillemont.

Lenfant, Jacob, reformirter Theologe und Kirchenhistoriker, am 13. April 1661 zu Bazoches in der Beauce in Frankreich geboren, war der Sohn eines reformirten Predigers, welcher 1685 beim Widerrufe des Edicts von Nantes nach Marburg in Hessen auswanderte und daselbst schon im J. 1686 starb. Der Sohn hatte Anfangs zu Saumur in Frankreich unter dem hugenottischen Theologen Jacob Capellus, später zu Genf und Heidelberg studirt, und war in letzterer Stadt im J. 1684 Kaplan der verwittweten Kurfürstin von der Pfalz und Pastor an der französischen Kirche geworden. Als im J. 1688 die Franzosen unter Melac in die Pfalz einfielen und dieselbe (auch Heidelberg) verheerten, floh Lenfant nach Berlin und erhielt hier 1689 eine Predigerstelle an der französisch-reformirten Kirche. Diese verwaltete er bis an seinen Tod, 39 Jahre lang. Daneben ward er später auch zum Hofprediger der Königin Charlotte Sophie und zum Oberconsistorialrath erhoben, überdieß Mitglied mehrerer gelehrten Gesellschaften. Im J. 1707 bereiste er Holland und England, predigte hier vor der Königin Anna und erhielt von ihr das ehrenvolle Anerbieten, ihr Hofkaplan zu werden. Er wollte jedoch seine seitherige Stellung nicht verlassen, machte aber noch mehrere andere Reisen, um Materialien für seine gelehrten Arbeiten zu sammeln, bis er am 7. August 1728 an einem Schlagflusse starb. Er war ein tüchtiger, meist gründlicher und sehr fruchtbarer Gelehrter, namentlich in kirchenhistorischen Specialwerken ausgezeichnet. Seine vorzüglichsten Arbeiten sind die Histoire du Concile de Pise in 2 Quartbänden, Amsterd. 1724 (zugleich eine Geschichte des großen vorangegangenen Schismas), und die Histoire du Concile de Constance, 1727, ebenfalls in 2 Quartbänden (auch in's Deutsche übersetzt, Wien 1785). Das dritte große Hauptwerk sollte die Geschichte des Basler Concils und der Hussitenkriege werden, aber das sichtliche Herannahen seines Todes veranlaßte Lenfant, mit Beendigung dieser Arbeit zu eilen, und so ist denn die Histoire de la guerre des Hussites et du Concile de Bâle (die nach seinem Tode ebenfalls in 2 Quartbänden 1731 erschien) weniger gründlich, namentlich weniger reichlich auf Quellenstudium basirt, als die beiden erstgenannten Werke. Außerdem schrieb Lenfant: Histoire de la Papesse Jeanne, Cologne (Amsterd.) 1694; L'éloquence chrétienne dans l'Idée et dans la Pratique par le P. B. Gisbert de la comp. de Jésus, nouv. édit., où l'on a joint les remarques de Mr. Lenfant, 1728; Le nouveau Testament avec des remarques, Amst. 1718; Poggiana ou la vie de Pogge Florentin, ib. 1728; Préservatif contre la Réunion avec le Siège de Rome, ib. 1723; Lettres entre Mr. d'Artis et Mr. Lenfant sur les matières du Socinianisme und noch ziemlich viele andere, jetzt meist vergessene Werke. [v. Hefele.]

Lenglet-Dufresnoy, Abbé Nicolas, französischer Schriftsteller des 18. Jahrhunderts, geb. 5. October 1674 zu Beauvais, gest. 16. Januar 1755 zu Paris, studirte zu Paris erst Theologie, wandte sich dann der diplomatischen Laufbahn zu und verschmähte später jede öffentliche Stellung, um als Typus eines französischen Literaten ganz nach seinem Geschmack und nur für seine schriftstellerische Thätigkeit leben zu können. Im J. 1705 erhielt er vom französischen Ministerium eine Mission an den kölnischen Kurfürsten Joseph Clemens von Bayern, der damals zu Lille residirte, und erwies diesem große Dienste nicht bloß durch Entdeckung eines gegen ihn unternommenen Complots, sondern auch durch Schutz seines Eigenthums bei der Eroberung der Stadt im spanischen Erbfolgekrieg. Die hier bewiesene Geschicklichkeit suchte man 1718, als während der Minderjährigkeit Ludwigs XV. die von dem spanischen Minister von Cellamare eingeleitete Verschwörung gegen das Leben des Regenten Philipp von Orleans vereitelt worden war, zur Entdeckung der Schuldigen zu benutzen. Lenglet ließ sich demgemäß freiwillig in die Bastille einsperren, um durch das Vertrauen der Compromittirten die gewünschten Namen zu erfahren, nachdem er freilich sich vorher das Versprechen hatte geben lassen, kein von ihm ausfindig Gemachter solle am Leben gestraft werden. Bald aber gab er sich ganz seinem Hange nach Ungebundenheit und literarischer Muße hin und scheute sich nicht, ohne Rücksicht auf die Machthaber zu sprechen, zu schreiben und zu reisen. Dafür mußte er noch viermal einen unfreiwilligen Aufenthalt in der Bastille nehmen und ward außerdem zweimal mehrere Monate zu Straßburg und zu Vincennes gefangen gehalten, ohne daß dieß seine Lebenslust und Schaffensfreudigkeit im Geringsten beeinträchtigt hätte. Er fand, 82 Jahre alt, einen tragischen Tod, indem er Abends neben dem Kamin über dem Lesen eines neuen Buches einschlief, vom Stuhl seitwärts in die Flammen fiel und erst aufgehoben werden konnte, als es zu spät war. Von seinen überaus zahlreichen Schriften sind hier zu nennen: Lettre à MM. les doyen, syndics et docteurs en théologie de la faculté de Paris, 1696, das Leben der seligsten Jungfrau von Maria von Agreda betreffend und von der Sorbonne verurtheilt; Lettre d'un chanoine de Lille à un docteur de Sorbonne sur une prière hérétique, 1707; Traité historique et dogmatique du secret inviolable de la confession, zuerst 1708, dann 1713 und 1733; Mémoires sur la collation des canonicats à l'église de T

nay, 1711. 1712. 1713; Traité historique et dogmatique sur les apparitions, les visions et les révélations particulières, 1751, 2 vols.; Recueil de Dissertations anciennes et nouvelles sur les apparitions, les visions et les songes, 1752, 4 vols.; Histoire de Jeanne d'Arc, vierge, héroïne et martyre d'Etat, 1753. (Vgl. Michault, Mém. pour servir à l'histoire de la vie et des ouvrages de l'abbé Lenglet-Dufresnoy, Paris 1761; Nouv. Biogr. génér. XXX, 661.) [Kaulen.]

Lennig, Adam Franz, Generalvicar und Domdecan in Mainz, der Sohn frommer und vornehmer Eltern, wurde am 3. December 1803 zu Mainz geboren. Seine Gymnasialstudien begann er unter der Leitung seines Erziehers, des vortrefflichen Exjesuiten Lorenz Doller, am Gymnasium zu Bruchsal, und vollendete dieselben im bischöflichen Gymnasium zu Mainz, nachdem Doller dorthin mit seinem Zögling übergesiedelt war. Hierauf betrieb er mit großem Fleiße das Studium der Philosophie und der Theologie im bischöflichen Seminar zu Mainz. Noch zu jung, um die heiligen Weihen zu empfangen, begab er sich nach vollendetem Seminarcursus nach Paris und studirte daselbst unter Sylvester de Sacy zwei Jahre lang orientalische Sprachen. Nach seiner Rückkehr empfing er, da der bischöfliche Stuhl seit Colmars Tode 1818 verwaist war, in Coblenz am 23. und 24. December 1826 von Weihbischof Milz von Trier das Subdiaconat und Diaconat. Im Anfang des folgenden Jahres trat er eine Reise nach Rom an und widmete sich hier noch zwei Jahre den theologischen Studien. Hier wurde er auch am 22. September 1827 zum Priester geweiht. Nach seiner Rückkehr in seine Vaterstadt übertrug ihm Bisthumsverweser Joh. Jac. Humann die Stelle eines Professors der Geschichte am bischöflichen Gymnasium. Leider wurde er nur zu frühe dieser bald liebgewonnenen und segensreichen Wirksamkeit entrissen. Im Herbste 1829 verfügte die hessische Regierung die Schließung der Anstalt. Vergebens hatte Lennig sich an den neu ernannten Bischof von Mainz, Jos. Vitus Burg, damals Domdecan in Freiburg, gewandt und ihn unter Darlegung der Wichtigkeit der Anstalt aufgefordert, für deren Erhaltung einzutreten. Die Unterdrückung des bischöflichen Gymnasiums war indeß nur ein Anfang; andere Bedrückungen der Kirche sollten nachfolgen. Kurze Zeit nach der Installation Burgs erschienen die sogen. 39 Artikel, oder die landesherrliche Verordnung vom 30. Januar 1830, durch welche die Regierungen der oberrheinischen Kirchenprovinz im Widerspruche mit ihrer feierlichen Erklärung die von Rom entschieden verworfenen Grundsätze der sogen. Kirchenpragmatik in einer neuen Redaction den Bischöfen ihrer Territorien als Norm für ihr Verhalten vorschrieben. Lennig übersetzte dieselbe in's Lateinische und schickte sie nach Rom. Der apostolische Stuhl protestirte, aber die Bischöfe schwiegen; Burg warf sich sogar zum Vertheidiger genannter Verordnung auf. Mißmuthig verließ Lennig, welcher den unzuverlässigen Bischof bald durchschaut hatte, Mainz und begab sich nach Bonn, um unter Windischmann, Walter und Klee seine Studien fortzusetzen. Erst im Juni 1832 nahm er von seinem Bischof die Pfarrei Gaulsheim an. Hier fühlte er sich im Kreise gleichgesinnter Freunde sehr glücklich. Einen Ruf zur Uebernahme der Professur der Moral in Gießen lehnte er ab. Auch die persönlichen Bemühungen des Bischofs Petrus Leopold Kaiser, Lennig zur Uebernahme der Stelle eines Professors der Exegese zu bewegen, schlugen fehl. Doch übernahm er auf Wunsch dieses Bischofs 1839 die große Pfarrei Seligenstadt am Main und stand derselben bis zu seiner Berufung in's Domcapitel 1845 vor. Von nun an übte Lennig bis zu seinem Tode einen Haupteinfluß auf die Regierung der Mainzer Diöcese aus. Bischof Kaiser übertrug ihm die wichtigsten Referate, besonders die Correspondenz mit der Regierung, ernannte ihn am 16. August 1847 zum Official und gab ihm bei jeder Gelegenheit Beweise seines Vertrauens. Ein neues Feld der Wirksamkeit eröffnete Lennig das Jahr 1848. Er stand in der ersten Reihe der Kämpfer für die Autonomie der Kirche, rief den Piusverein für religiöse Freiheit in's Leben, der sich in kurzer Zeit über ganz Deutschland verbreitete, ermöglichte durch nicht geringe Geldopfer die Gründung einer katholischen Zeitung, des „Mainzer Journals", und hat ein Hauptverdienst an der Berufung der Bischofsversammlung in Würzburg (21. October bis 14. November 1848), an welcher er selbst als Abgeordneter des Bischofs Kaiser von Mainz thätigen Antheil nahm. Großen Kummer verursachten Lennig die nach dem Tode des genannten Bischofs (27. December 1848) ausgebrochenen Wahlagitationen. Ohne die Bedürfnisse der Diöcese zu berücksichtigen und ohne ihrer eigenen Ehre Rechnung zu tragen, gaben vier Domherren, einem höhern Impulse und kleinlichen Eifersüchteleien folgend, ihre Stimmen dem Professor Leopold Schmid in Gießen, einem Manne, dem alle Erfordernisse zur Führung des bischöflichen Amtes abgingen. Papst Pius IX. verwarf die Wahl, gestattete aber dem Domcapitel eine Neuwahl, wobei er die Wähler mit den Worten, „daß sie aus ihrem eigenen Gremium eine Wahl treffen könnten", in nicht zu verkennender Weise auf Lennig hinwies. Die Majorität des Domcapitels erwies sich jedoch hartnäckig, und es begann nun ein von den Partisanen Schmids in Scene gesetztes wüstes Parteigetriebe. Oeffentliche Versammlungen, Adressen an das Domcapitel, an den Papst und den Landesherrn u. s. w. wurden veranstaltet, um die Anerkennung Schmids durchzusetzen. Vorzüglich war Lennig die Zielscheibe der gehässigsten Angriffe. Die Agitationen nahmen zuletzt einen solchen Charakter an, daß die Regierung die Wiederherstellung geordneter Verhältnisse dringend wünschte. Die Majorität gab nun insoweit nach, als das Domcapitel sich der Neuwahl enthielt und dem Papste drei nicht der

Mainzer Diöceſe angehörigen Geiſtlichen mit der Bitte vorſchlug, einen derſelben zum Biſchof von Mainz zu ernennen. Die Wahl des Papſtes fiel auf den Propſt von St. Hedwig in Berlin, W. E. Freiherrn v. Ketteler, der am 25. Juli 1850 conſecrirt wurde. Der neue Biſchof gab Lennig alsbald Beweiſe ſeines höchſten Vertrauens. Er ernannte ihn 1853 zu ſeinem Generalvicar und übertrug ihm 1857 die durch Höfers Tod erledigte Stelle des Domdecans. Was er in dieſer Stellung geleiſtet, erhellt am beſten aus der feierlichen Erklärung des Biſchofs v. Ketteler, daß „alles Große und Gute, das ſeit Jahren in Mainz geſchehen, mit ſeiner Perſon und ſeiner Thätigkeit auf das Allerinnigſte zuſammenhange“. Nur kurz erwähnt ſei, daß er einen Hauptantheil am Abſchluß der Mainz-Darmſtädter Convention (1854) hatte, durch welche der Friede zwiſchen Staat und Kirche im Großherzogthum Heſſen erhalten blieb. Durch Schenkung eines Hauſes gründete er den Kapuzinern ein Heim in Mainz (1854), wo dieſelben nun ſo lange und ſegensreich wirken. Auch ſeine ſeelſorglichen Pflichten vernachläſſigte er nicht. Obſchon als Generalvicar ſehr in Anſpruch genommen, beſtieg er etwa dreißigmal im Jahre die Domkanzel, um die Gläubigen durch ſeine gehaltvollen Predigten zu erbauen, oder trat als Feſtredner an verſchiedenen Orten der Diöceſe auf und verwaltete ebenſo pünktlich und gewiſſenhaft das Amt eines Beichtvaters. Seine Thätigkeit erſtreckte ſich über die Grenzen des Mainzer Bisthums hinaus. Im November 1854 beſuchte Lennig als Begleiter des Biſchofs v. Ketteler zum zweiten Male Rom, um der Feier der dogmatiſchen Definition der unbefleckten Empfängniß Mariä beizuwohnen und verſchiedene kirchliche Geſchäfte zu erledigen. Sein Aufenthalt daſelbſt währte bis zum Frühjahr 1855. Schon im Sommer des folgenden Jahres trat er, mit ſeinem Neffen Regens Moufang und Profeſſor Dr. Riffel, ſeine dritte Romreiſe an, und im J. 1859 kam er in Begleitung des Profeſſors Dr. Hirſchel zum vierten Male in die ewige Stadt. Papſt Pius IX. behandelte ihn ſtets mit hoher Auszeichnung und ernannte ihn zu ſeinem geheimen Kammerherrn. Gegen die Beraubungen des heiligen Stuhles nach dem öſterreichiſch-franzöſiſchen Krieg 1859 erhob Lennig in einer von ihm verfaßten und mit 20000 Unterſchriften bedeckten Adreſſe an den Papſt feierlich Proteſt. Neue Unannehmlichkeiten bereiteten ihm Vorgänge in der Diöceſe, Oppoſition gegen die Pfarrſchulen in Mainz, Agitationen gegen die Mainz-Darmſtädter Convention in der Ständekammer u. ſ. w. Ueberall trat er in Wort und Schrift mannhaft für die Rechte der Kirche ein. Um ſeine geſchwächte Geſundheit herzuſtellen, beſuchte Lennig 1864 die Heilquellen von Karlsbad. Im folgenden Jahre bedrohte ein Schlaganfall ſein Leben. Die Kur im Marienbad, wohin er ſich 1866 begab, übte gute Wirkungen auf ſein körperliches Befinden aus. Leider waren dieſelben nicht nachhaltig. Nach Hauſe zurückgekehrt, verfiel er in eine neue Krankheit, welche am 22. November 1866 ſeinem Leben ein Ende machte. Lennig gehörte zu den hervorragendſten Männern ſeiner Zeit. Ausgezeichnet durch eine gründliche wiſſenſchaftliche Bildung, in den orientaliſchen und claſſiſchen wie in den neueren Sprachen wohl bewandert, durch die Nobleſſe ſeines Charakters und ſein wohlwollendes Weſen Hohe und Niedere anziehend und mit berühmteſten geiſtlichen und weltlichen Celebritäten ſeines Vaterlandes ſowie des Auslandes befreundet, erfreute er ſich der Liebe und Verehrung ſeiner Zeitgenoſſen, welche ſich auch nach ſeinem Tode in verſchiedenſter Weiſe ausſprach. (Vgl. Brück, Adam Franz Lennig, Generalvicar und Domdecan von Mainz, in ſeinem Leben und Wirken, Mainz 1870.) [Brück.]

Le Nourry, Dom Nicolaus, ein franzöſiſcher Benedictiner, ebenſo ausgezeichnet durch zarte Frömmigkeit und Güte des Charakters wie durch Gelehrſamkeit, war geboren 1647 zu Dieppe in der Normandie, trat 1665 zu Jumièges in die Congregation von St. Maurus und verlegte ſich vorzüglich auf das Studium des kirchlichen Alterthums. Bald verlangte ihn ſein gelehrter Ordensbruder Dom Garet (ſ. d. Art.), der die Werke Caſſiodors herausgeben wollte, als Mitarbeiter. Zu Bonnenouvelle ſchrieb Le Nourry im J. 1679 die Vorrede zu einer Ausgabe von Caſſiodors Werken, welche als eine Frucht der gemeinſamen Arbeit Garets und Le Nourry's zu betrachten iſt. Später kam Le Nourry in die Abtei St. Ouen zu Rouen und arbeitete daſelbſt mit Dom Johannes du Cheſne und Dom Jul. Bellaiſe an der Ausgabe der Werke des hl. Ambroſius. Als man hierauf dieſe Arbeit an P. Jacob du Friche übertragen hatte, ging er mit demſelben nach Paris, wo die Schriften des erwähnten heiligen Lehrers von 1686—1690 von beiden an's Licht gefördert wurden. Le Nourry ſchrieb auch ein geſchätztes Werk unter dem Titel Apparatus ad Bibliothecam Patrum, 2 voll. in 8°, Par. 1694—1697, 2 voll. in fol. 1703 et 1715, wovon der erſte Band ſelten geworden iſt. Man ſieht dieſes Werk auch in Verbindung mit der Bibliotheca Patrum von Phil. Desponts, Lyon 1677, 27 Bände in Fol., und mit dem Index von Simeon de sancta Cruce, ſo daß dann das Ganze 30 Bände füllt. Die Le Nourry'ſche Sammlung enthält verſchiedene Abhandlungen, deren Gegenſtand eine Menge gelehrter Forſchungen über das Leben, die Schriften und Lehrmeinungen der Väter iſt, über welche ſeine Arbeit vielfach ein neues Licht verbreitet. Ebenſo bedeutend iſt ſeine Ausgabe von Lucii Caecilii Liber ad Donatum de mortibus persecutorum, hactenus Lactantio adscriptus, Par. 1710, mit Diſſertationen und Commentaren (bei Migne, PP. lat. V). Er ſtarb zu St. Germain am 24. März 1724. (Vgl. Nicéron, Mém. I, 275 ss.; Tassin, Hist. littér. de la Congr. de St. Maur 436 ss.) [Düx.]

Leo I.—XIII., Päpſte. Leo I., der hl. oder der Große (440—461), Kirchenlehrer, war,

wie der Liber pontificalis angibt, aus Tuscien gebürtig, und sein Vater hieß Quintianus. Es ist ungewiß, wann er in den Dienst der römischen Kirche eintrat, und ob er der Acolyth Leo ist, welcher den Spruch des Papstes Zosimus gegen die Pelagianer nach Afrika überbrachte (Aug. Ep. 191 ad Sixtum, Migne, PP. lat. XXXIII, 867). Unter Papst Cölestin I. war er Diacon des apostolischen Stuhles, und an ihn sandte Johannes Cassianus seine Bücher De incarnatione contra Nestorium zugleich mit einem ehrenvollen Widmungsschreiben (Migne, PP. lat. LIV, 115). Cassian hatte das Werk auf Leo's Veranlassung verfaßt. Auch der hl. Cyrillus von Alexandrien richtete an den einflußreichen Diacon ein Schreiben, um gegen Bischof Juvenal von Jerusalem dessen Verwendung beim Papste zu erhalten. Nach Prosper wäre es namentlich Leo's Verdiensten zuzuschreiben, daß Papst Xystus III., Cölestins Nachfolger, sich nicht durch Julian von Eclanum, das Haupt des Pelagianismus in Italien, täuschen ließ. Jedenfalls galt der hochbegabte Mann auch bei den weltlichen Lenkern des Reiches viel. Unter Placidia's vormundschaftlicher Regierung für ihren Sohn Valentinian III. wurde Leo im J. 440 nach Gallien geschickt; er sollte der Feindschaft zwischen dem römischen Feldherrn Aëtius und dem Provinzverwalter Albinus ein Ende machen, da diese dem Reiche große Gefahren bereitete. Es war während seiner Abwesenheit auf dieser wichtigen Mission, als er nach dem Tode Xystus' III. zum Papste gewählt wurde. Er kehrte zurück und wurde am 29. September 440, einem Sonntage, consecrirt (Jaffé, Reg. Rom. Pontt., 2. ed., 59), um ein glänzendes Pontificat von mehr als 21 Jahren anzutreten.

Rom feierte der Sitte gemäß alljährlich den Tag der Thronbesteigung des Papstes als dessen dies natalis; Leo hielt bei solcher Gelegenheit mehrere seiner Homilien. Sehr kräftig bringt er darin das in der Kirche lebende Bewußtsein der Gewalt des römischen Primates zum Ausdruck. Ueberhaupt spricht sich in seinen Handlungen und in seinen Schriften die Idee der von Petrus ererbten obersten Würde der Bischöfe Roms auf das Glänzendste aus; keiner seiner Vorgänger hat so klar und so vielgestaltig, theoretisch wie praktisch, den im Primat von Ursprung an niedergelegten Beruf und Umfang der päpstlichen Gewalt an's Licht gestellt. Die politischen und die kirchlichen Ereignisse seiner Zeit waren es, die ihn in besonderem Maße veranlaßten, in dieser Weise die Einheit der Kirche und die Stärke, welche sie im Gehorsam gegen das Haupt besitzt, zu betonen. Das römische Reich sank zu seiner Zeit zusammen, und damit schien das stärkste äußere Bollwerk der Kircheneinheit brechen zu sollen; im Orient aber machten sich die häretischen Tendenzen, im Bunde mit der Eifersucht der Byzantiner gegen das alte Rom, so bedrohlich wie jemals geltend. Das Heil bei diesen Erschütterungen bot nur der enge Anschluß an die Auctorität der Päpste dar. Deßhalb darf man aber auch die ausgezeichnete Stellung dieses Kirchenlehrers in der Reihe der Träger des Primates mit Recht als eine providentielle bezeichnen. Es ist übrigens bemerkenswerth, daß Leo L., je mehr sein Amt in den Vordergrund tritt, desto bescheidener seinen eigenen Namen, seine Person zurückzieht; in ihm handelt Petrus, es ist, nach seinen Worten, der Apostelfürst, welcher für Rechte, die ihm gebühren, und für die Rechte der Kirche kämpft; der Papst selbst hat nur Pflichten und muß von Gewissens wegen der officii nostri servitus, wie Leo die Kirchenregierung nennt, genügen. Leo drängt nicht die Befugnisse des Primates vor; er wird vielmehr, wie sich fast in jedem Falle nachweisen läßt, durch die Umstände genöthigt oder auch durch Appellationen formell aufgefordert, in den Gang der kirchlichen Entwicklungen einzugreifen.

Um einige seiner wichtigeren Sentenzen über den Primat anzuführen, so rühmt er in der zweiten Rede auf den Tag seiner Erhebung die ordinatissima totius ecclesiae charitas, quae in Petri sede Petrum suscipit. — Manet ergo dispositio veritatis, sagt er in der dritten Rede, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans suscepta ecclesiae gubernacula non reliquit. Sein Trost beim Gefühle der eigenen Ohnmacht ist: In persona humilitatis meae ille intelligatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat, et cujus dignitas etiam in indigno haerede non deficit (ib.). Das Verhältniß der Ueberordnung des Primates über alle Bischöfe, welches hier angedeutet ist (omnium pastorum sollicitudo), drückt er anderswo so aus: De toto mundo unus Petrus eligitur, qui et universarum gentium vocationi et omnibus apostolis cunctisque ecclesiae patribus praeponatur; ut quamvis in populo Dei multi sacerdotes sint multique pastores, omnes tamen proprie regat Petrus, quos principaliter regit et Christus (Serm. 4). Diese Ueberordnung Petri soll in allen Nachfolgern fortdauern und sich auch auf die Entscheidungen in Betreff des Glaubens beziehen. Super hanc, inquit (Christus), fortitudinem (i. e. petram) aeternum exstruam templum, et ecclesiae meae coelo inferenda sublimitas in hujus fidei firmitate consurget (ib.), denn für Petri Glauben ist namentlich von Christus gebetet worden; Petrus bestärkt noch immer seine Brüder (ib.); von allen Orten her wird in zweifelhaften Fragen die Entscheidung des apostolischen Stuhles eingeholt (Serm. 5: Ad b. apostoli Petri sedem ex toto orbe concurritur). Die Anerkennung dieser umfassenden geistlichen Gewalt seitens der Kirche erscheint in der Geschichte Leo's als etwas Selbstverständliches, ebenso wie er seinerseits sich bewußt ist, daß ihm bei seinem ganzen Auftreten und Vorgehen die Vergangenheit der Kirche als

Norm gilt. Er vertritt die vetustatis norma (Ep. 129, c. 3) und die sanctorum patrum canones (Ep. 14, c. 2); er schließt die novitas aus (Ep. 119, c. 3) und nimmt sich stets das Beispiel der Väter zum Muster (Ep. 5, c. 2).

Aus der Thätigkeit dieses großen Mannes ist zuerst sein Einschreiten gegen die Manichäer hervorzuheben. Als man in Rom Conventikel dieser Secte entdeckte, veranstaltete Leo einen förmlichen Prozeß, welcher die Irrlehren und zugleich die unzüchtigen Gebräuche dieser Kreise bloßstellte. Er ließ die Bücher der Manichäer sammeln und verbrennen, warnte in öffentlichen Reden das Volk vor dieser Gemeinschaft (cujus lex est mendacium, diabolus religio, sacrificium turpitudo; Serm. 16) und wollte die Verführten angezeigt, zugleich aber den Irrthum und die Gefahr durch gute Werke, Fasten und Gebet bekämpft sehen. Er schickte die Acten des römischen Prozesses mit ähnlichen Ermahnungen an die Bischöfe Italiens. Es gelang ihm denn auch, eine Anzahl von Manichäern zu bekehren; die hartnäckigen unter den eingezogenen wurden durch den Spruch der staatlichen Gerichte in's Exil geschickt. Prosper (ad a. 447) berichtet von dem Erfolge dieser Maßregeln; auch orientalische Bischöfe hätten im Anschlusse daran den Manichäismus zurückgedrängt. Gegen die Häresie überhaupt hielt Leo weltliche Strafen des Staates nicht bloß für zulässig, sondern für pflichtmäßig. Er veranlaßte bei Valentinian III. die Erneuerung der älteren Kaisergesetze gegen die Manichäer durch ein Decret vom 19. Juni 445 (Migne LIV, 622). Die Strafe war die nämliche wie gegen die Sacrilegien, und mit Leo's Grundsatz: Contra communes hostes pro salute communi una omnium debet esse vigilantia (Serm. cit.), stimmte derjenige der angeführten kaiserlichen Verordnung überein: Nobis tutum non est negligere tam detestandam divinitatis injuriam.

Im Umkreise von Italien war Leo zur Verbesserung der kirchlichen Zustände zuvörderst in der Kirchenprovinz Aquileja thätig. Es fehlte dort an der nöthigen Wachsamkeit gegen die Anhänger der Partei des Pelagius und Cölestius, was Bischof Septimus von Altinum dem Papste dargelegt hatte. Leo ordnete die Abhaltung einer Provinzialsynode an; auf dieser sollten jene Cleriker aus der genannten Partei, welche ohne Abschwörung des Irrthums in den katholischen Kirchendienst aufgenommen worden waren, zur förmlichen Verwerfung des Pelagianismus angehalten werden. Zugleich schärfte der Papst das kirchliche Verbot des willkürlichen Ueberganges von Geistlichen aus einer Diöcese in die andere dem Metropoliten von Aquileja auf's Neue ein (Leonis Ep. 1 et 2, wahrscheinlich vom Jahre 442). Nach Aquileja ergehen ebenso spätere Verordnungen in Betreff der Kirchendisciplin, welche durch eine Anfrage des dortigen Erzbischofs Nicetas veranlaßt wurden; sie reflectiren die traurigen politischen Zustände Oberitaliens und die Leiden der Bevölkerung unter den Einfällen der Barbaren: Hat sich die Frau eines in die Gefangenschaft fortgeführten Mannes mit einem andern vermählt, so muß sie zum ersten Manne zurückkehren, wenn derselbe wieder erscheint, und die Voraussetzung vom Tode des Gefangenen entschuldigt sie nicht; Gefangene, welche unter den Barbaren aus Noth vom Opferfleische genossen haben, sind nach geschehener kirchlicher Buße loszusprechen u. s. f. (Ep. 159; Jaffé n. 536). Ueberall in Italien, am meisten aber beim Clerus selbst, suchte Leo, trotz der Calamität der Zeit, den Geist der kirchlichen Ordnung aufrecht zu halten. Seine Wachsamkeit erstreckte sich auch auf die particulärsten Fälle in den Diöcesen des Landes. Dem Bischof Dorus von Benevent machte er starke Vorwürfe, als er erfuhr, daß derselbe die Rangordnung seines Clerus durch ungesetzliche Promotion eines Bevorzugten verletzt habe; er erinnerte ihn, mit dem Hinweis auf die auctoritates apostolicae sedis, an die gegentheiligen Vorschriften (Ep. 19). An die Bischöfe Siciliens richtete er denselben Hinweis auf die Uebungen und Vorschriften des römischen Stuhles, als er ihre Sitte rügte, auch am Epiphaniefeste die feierliche Taufe zu spenden; Ostern und Pfingsten allein müßten als die von apostolischer Ueberlieferung überkommenen feierlichen Taufzeiten festgehalten werden (Ep. 16). In Betreff der Zeit des Osterfestes consultirte er um das Jahr 442 den Bischof Paschasinus von Lilybäum in Sicilien und den hl. Cyrill von Alexandrien wegen der bestehenden Differenzen; nur die Antwort des erstern liegt noch in der ursprünglichen Fassung vor (Ep. 3 und Fragm. Cyrilli bei Migne LIV, 606. 601; Jaffé n. 400). Damit die Bischöfe Siciliens sich an eifrige Befolgung der Canones und der Vorschriften Roms gewöhnten, verpflichtete er sie, unter Berufung auf die Vorschrift der Väter betreffend die Concilienabhaltung, jährlich drei aus ihrer Mitte zum Concil des 29. September (seines Consecrationstages) nach Rom abzuordnen (Ep. 16). Vermuthlich auf einem von diesen Concilien des 29. September wurde der Entscheid berathen, welchen Leo am 24. October 458 dem Erzbischof Neonas von Ravenna ertheilte. Bezüglich derjenigen, welche von Kindheit auf in der Gefangenschaft gelebt hätten und nicht wüßten, ob sie getauft seien oder nicht, bestimmt er, unter Hinweis auf in synodo gepflogene Verhandlungen, daß ihnen die Taufe zu ertheilen sei; die von Häretikern Getauften, fügt er bei, seien nicht wieder zu taufen, sondern durch die bischöfliche Handauflegung mit der „Kraft des heiligen Geistes" zu versehen (Ep. 166). Ebenso dürfte durch ein Septemberconcil der vom 10. October 443 datirte Erlaß hervorgerufen sein, welcher an „alle Bischöfe in Campanien, Picenum, Tuscien und in sämmtlichen Provinzen" (Italiens) erging: da er den Leib der Kirche von jeder Makel rein zu bewahren verpflichtet sei, so schärfe er ihnen die kirchlichen Vorschriften in Betreff des Ausschlusses gewisser Personen vom Priesterthum ein

(Sklaven, Hörige, wer eine Wittwe oder wer öfter geheiratet), verbiete den Geistlichen das Zinsnehmen und den Wucher und kündige den zuwiderhandelnden Bischöfen die Absetzung und die Trennung von seiner Gemeinschaft an; zugleich erneuert Leo alle disciplinären Vorschriften seines Vorgängers Innocenz I. wie überhaupt aller römischen Bischöfe (Ep. 4). — Was des Papstes Thätigkeit beständig direct in Anspruch nahm, war eben diese Beaufsichtigung der Bisthümer seiner engern, durch Italien sich erstreckenden Kirchenprovinz. Die obigen Beispiele, die leicht vermehrt werden könnten, lassen überhaupt den gewöhnlichen, nächstliegenden Wirkungskreis der Päpste erkennen; die Vorstellung von dem allgemeinen Walten der Häupter der Kirche darf nicht die Idee vom regelmäßigen mühevollen Wirken für die ihnen mehr unmittelbar anvertrauten Sprengel in den Hintergrund drängen.

Für Italien bethätigte sich Leo aber auch in politischer Hinsicht; er wurde ihm zweimal in großer Noth zum Helfer, gegenüber Attila und gegenüber Genserich. Sein Schritt zur Fernhaltung Attila's von Italien ist von so großer Bedeutung, daß man nicht der Zuthaten späterer Legende bedarf, um ihn zu würdigen. Nach der Niederlage des Hunnenkönigs auf den catalaunischen Feldern schien Italien, wie zur Entschädigung, eine Beute desselben werden zu sollen. Er warf die Städte Aquileja, Concordia, Padua, Verona, Brescia u. a. nieder, nahm Mailand und Pavia ein und plünderte sie. Der kaiserliche Feldherr Aëtius war mit seinem schwachen Heere rathlos und gab Italien preis, während Valentinian III. im festen Ravenna Schutz suchte. Die beklommenen Römer machten sich zu einer zweiten Heimsuchung, ähnlich derjenigen Alarichs, bereit. Da entschloß sich der Papst, auf den Wunsch des Kaisers, wie es heißt, und der römischen Regierung, eine Gesandtschaftsreise zu Attila zu unternehmen, um ihn um Schonung für Italien zu bewegen (452). Es begleiteten ihn der Consular Avienus und der Präfect Trigetius. Von den Segenswünschen der Bevölkerung geleitet, trafen sie den Barbarenfürsten am Mincio in der Gegend von Mantua. Der Hohepriester hatte mit ihm die begehrte Unterredung; seine Vorstellungen wurden willig angehört, ja Attila zeigte Freude, daß der Papst zu ihm gekommen sei. Der König hörte mit dem Kriege in Italien auf und zog sich zurück unter der Zusage, daß er mit dem Reiche Frieden schließen wolle. Ob nun sein Plan gegen Rom vorher schon festgestellt gewesen oder ob Attila wegen gewisser Umstände noch unentschlossen geblieben, immerhin knüpft sich an die Begegnung Leo's mit Attila für den großen Papst der Ruhm, zur Befreiung Italiens von der Verwüstung wirksam beigesteuert zu haben. Das Erzählte wird berichtet von Prosper, der seine Chronik zu Rom unter Leo's Pontificat schrieb. Victor von Tununum, der sich auf Prosper stützt (Chron. bei Migne LXVIII, 941), und Jordanis (Getica in Mon. Germ. Auctores antiq. V, 1, 115) überliefern im Wesentlichen dasselbe. In viel späterer Zeit wollte man wissen, während der Unterredung der Beiden sei der hl. Petrus mit gezücktem Schwerte über Leo's Haupt erschienen und habe den erschreckten König zum Entschluß der Schonung getrieben. So um das Jahr 1000 die Historia miscella bei Muratori, SS. rer. ital. I, 98, und aus ihr mit weiteren Zusätzen in der Folge die Historia lombardica oder Goldene Legende des Jacobus de Voragine (ed. Grässe, 1846, 368). Glaubwürdiger dagegen ist es, daß der Vater Cassiodors und der Sohn des Aëtius, Carpilio, gleichfalls Verdienste an der weitern Beilegung der Feindschaft Attila's mit dem Römerreich hatten (Cassiodor. Variae 1, 4), wie auch, daß Geschenke und Versprechungen des Hofes das Ihrige dazu beitrugen, den guten Willen des Hunnenführers zu stärken (Jordanis l. c.). — Abermals leistete der Papst seine Hilfe der Stadt Rom, als die Vandalen aus Afrika, durch die Kaiserin Eudoxia gerufen, unter Genserich 455 vor ihren Mauern erschienen. Zwar den Einzug derselben und eine 14tägige Plünderung konnte er nicht verhindern, aber er wehrte wenigstens der Zerstörung der Stadt durch Brand und dem Wüthen des Schwertes gegen die Einwohner. Ein Echo dieser vandalischen Heimsuchung ist in der 84. Rede des Papstes enthalten; er fordert die Römer auf, zum Danke für ihre Rettung heidnische Unsitten abzustellen. Es konnte nicht anders geschehen, als daß durch eine solche Vermittlungsrolle des Papstes zu Gunsten Italiens und Roms das weltliche Ansehen des heiligen Stuhles immer mehr stieg; das Eintreten des Papstthums für Recht und Freiheit in Italien, selbst gegen die eigenen Machthaber, wie auch der große Güterbesitz der römischen Kirche und ihre Wohlthätigkeit trugen das Ihrige zu diesem Wachsthum der politischen Auctorität der Päpste bei. Leo gehört zu denjenigen Päpsten, welche die spätere Unabhängigkeitsstellung des geistlichen Rom indirect, aber wirksam vorbereitet haben.

Am größten erscheint Leo I. jedoch gegenüber dem Orient in den christologischen Kämpfen. Wider Eutyches und die monophysitische Partei, welche unter Läugnung der Zweiheit der Naturen in Christo das Dogma von der Incarnation in Frage stellten, vertheidigte er als Vorkämpfer der Kirche die überkommene Lehre vom Gottessohne mit ebenso vieler Klarheit in der Darlegung als Energie und Umsicht im Handeln; er drängte in der gewaltigen Bewegung, die in der griechischen Kirche durch die Frage aufgerührt ward, den für das ganze Christenthum bedrohlichen monophysitischen Irrthum zurück, trotzdem daß der Hof von Byzanz längere Zeit für denselben eintrat; er überwand die Gefahr der Kirchentrennung und brachte die Lehrauctorität des Einen Hauptes im fernen Osten zu glänzender Anerkennung; er hat in diesem Streite, um ein Wort Döllingers zu brauchen, die griechische Kirche sozusagen wider

ihren Willen gerettet. Beim Beginne des Conflictes in Constantinopel wendete sich der Archimandrit Eutyches selbst an Papst Leo, indem er sich als Vertheidiger des Concils von Ephesus gegen die Nestorianer darstellte. Sein Auftreten für dieses Concil fand bei Leo großes Lob (Ep. 20 [Jaffé n. 418] vom 1. Juni 448, erstes päpstliches Schreiben in der eutychianischen Angelegenheit); seine Beschwerden jedoch wegen angeblich ungerechter Excommunication durch Patriarch Flavian von Constantinopel bewirkten nur, daß der Papst von Flavian wie vom Kaiser Theodosius II. genauere Informationen begehrte. Auch der hl. Petrus Chrysologus, Erzbischof von Ravenna, an den sich Eutyches um seine Vermittlung wendete, wies denselben auf den Mangel an genauer Kunde über seine und seiner Gegner Lehre hin; er fügte die Ermahnung bei, auf die Stimme des Papstes von Rom zu hören, denn „der hl. Petrus, welcher auf seinem Stuhle lebt und den Vorsitz führt, verleiht den Suchenden die Wahrheit" (Ep. 25 unter Leo's Briefen; bei Migne LIV, 743).

Unterdessen trafen von Flavian nähere Nachrichten und die Acten seiner Synode gegen Eutyches in Rom ein. Leo zögerte nicht, in einer ausführlichen Schrift (die berühmte Epistola dogmatica ad Flavianum, Ep. 28 [bei Migne LIV, 755; Mansi V, 1365; Leon. Opp. ed. Ball. I, 801; Jaffé n. 423] vom 13. Juni 449) die neue Irrlehre von der einen Mischnatur in Christo entschieden zu verwerfen, weil sie sowohl die Menschheit als die Gottheit des Erlösers antaste. In weit angelegter Erörterung entfaltet der Papst auf dem Grunde der Tradition das Dogma von der Menschwerdung und Erlösung. Dieses Schreiben wurde wegen der Auctorität seines Urhebers und wegen der Präcision seiner Formeln zum Leitstern für die Katholiken in dem nachfolgenden Kampfe; es bezeichnet eine wichtige Phase in der Feststellung der Ausdrücke für das Incarnationsdogma, in der Dogmenentwicklung überhaupt. Gegen die neue Verzerrung des Lehrbegriffs durch Eutyches wenden sich u. a. die Sätze: Salva proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a majestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas ... Unus atque idem mediator Dei et hominum ... In integra veri hominis perfectaque natura verus natus est Deus (c. 3). Im Voraus findet sogar schon der Monotheletismus, die spätere Entwicklung aus dem Monophysitismus, seine Verurtheilung: Agit utraque forma [divinitas et humanitas in Christo] cum alterius communione, quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est (c. 4). Die Darlegung Leo's aber betont keineswegs so sehr den Unterschied und die Besonderheit der beiden vollkommenen Naturen, daß darunter die Lehre von ihrer Einigung in einer Person zurückträte. Zeigen das schon die obigen zufälligen Sätze (unus atque idem mediator), so lassen es ebenso viele andere Wendungen erkennen, z. B. die ausdrücklichen Worte: Unus idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei filius et vere hominis filius (ib.). Es ist genau diejenige Einheit, welche die Theologie seit dem folgenden Jahrhundert in der Weise fixirt hat, daß sie sagt: In der einen Hypostasis (Persönlichkeit) des göttlichen Wortes sind die beiden Naturen verbunden; jede Natur ist vollkommen, nur die Hypostasis der menschlichen Natur wird durch die Hypostasis der göttlichen ersetzt. Leo's dogmatischer Brief an Flavian wurde so hoch geschätzt, daß sich in der Folgezeit eine merkwürdige Legende an seinen Ursprung heftete. Die griechische Schrift Λειμών, Pratum spirituale, erzählt im 7. Jahrhundert, Petrus selbst habe dem von Leo auf das Apostelgrab zu Rom niedergelegten Brief seine letzte Gestalt gegeben und darüber den Papst in einer Erscheinung vergewissert. Es ist eine Variation des Wortes: Petrus hat durch Leo's Mund gesprochen, worüber unten. Das Schreiben bestimmte in Bezug auf Eutyches, daß ihm bei Widerruf seiner Lehre Verzeihung gewährt sein solle. Es meldete zugleich den Abgang einer Gesandtschaft Leo's in den Orient. Sie bestand aus dem Bischof Julius von Puteoli, dem Presbyter Renatus (von der römischen Clemensbasilika?), dem Diacon Hilarus und dem Notar Dulcitius. Sie sollte dem Concil beiwohnen, welches der Kaiser inzwischen nach Ephesus ausgeschrieben hatte, und dabei den Papst vertreten, da dieser der an ihn gerichteten Einladung zur Betheiligung nicht persönlich Folge leisten konnte. Leo gab übrigens zu erkennen, daß die Ausschreibung des Concils besser unterblieben wäre (licet tam evidens fidei causa sit, ut rationabilius ab indicenda synodo fuisset abstinendum, so Ep. 37 an den Kaiser vom 20. Juni 449; quamvis evidenter appareat, rem de qua agatur, nequaquam synodali indigere tractatu, so Ep. 36 an Flavian vom gleichen Datum), und selbstverständlich betrachtete er seine Entscheidung der doctrinellen Streitfrage als definitiv und unwiderruflich. Seine Bedenken gegen die Abhaltung des Concils bestätigten sich nur zu sehr; denn aus dieser ephesinischen Synode wurde die sogen. Räubersynode. Die päpstlichen Legaten wurden durch den Patriarchen Dioscur von Alexandrien, der sich zum alleinigen Vorsitzenden aufschwang, vergewaltigt, Hilarus konnte kaum durch die Flucht sein Leben retten; die eutychianische Lehre wurde bekräftigt und deren Gegner für excommunicirt und abgesetzt erklärt, unter ihnen Flavian von Constantinopel, Domnus von Antiochien, Eusebius von Doryläum, Theodoret von Cyrus, selbst der Papst Leo. Denkwürdig in der Geschichte des römischen Primates sind die Appellationen an den heiligen Stuhl, welche damals die Betroffenen an Leo abschickten. Die Appellation Flavians wurde erst 1882 dem Texte nach bekannt und ist durchaus an Leo's päpstliche Auctorität gerichtet, nicht

wie früher von Quesnel aufgestellt wurde, an ein allgemeines Concil (s. Ztschr. für kathol. Theol. 1883, 191 ff.); das Gleiche gilt von der neu entdeckten Berufungsschrift des Bischofs von Doryläum (ebd. 195) und der schon ehedem in ihrem Wortlaut vorliegenden Appellation des Theodoret von Cyrus (s. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 389 f.). Daß sie außer vom Papste auch von dessen „Synode", d. h. seinen Bischöfen, Hilfe erwarten, ändert den Charakter der Appellation an die Papstgewalt, als die oberste richterliche Auctorität, durchaus nicht. Es läßt sich nicht läugnen, daß das Ansehen des römischen Bischofs in den Sprengeln des Orients durch jene feindlichen Bewegungen nur gewann. Denn Leo I. trat jetzt, des Rechtes sich bewußt, mit den kräftigsten Maßregeln für die Unterdrückten und für die katholische Lehre auf; er mußte es um so mehr, als Kaiser Theodosius II. sich offen auf die Seite des latrocinium Ephesinum stellte (Hefele a. a. O.). Mit dem Namen latrocinium brandmarkte zuerst Leo jene Versammlung in seinem 95. Briefe (an die Kaiserin Pulcheria vom 20. Juli 451).

Zur Aufhebung der schlimmen Wirkungen dieser Versammlung betrieb der Papst bei Theodosius das Zustandekommen einer ökumenischen Synode in Italien. Aber umsonst. Erst nachdem Pulcheria auf den Kaiser gefolgt war (28. Juli 450), trat infolge der kirchlichen Gesinnung dieser Fürstin und ihres Gemahls Marcian ein Umschwung ein. Sie äußerten dem Papste sofort ihre Bereitheit zur Veranstaltung der Synode; sie wünschten dieselbe aber unter Beisein Leo's im Orient abzuhalten; die Synode hätte, sagten sie, was dem katholischen Glauben zu Nutz und Frommen sei, nach der vom Papste bestimmten Weise zu beschließen und unter seiner Auctorität (σοῦ αὐθεντοῦντος) ihre Sentenz festzustellen (Ep. 77. 76 unter den Briefen Leo's). Nun war aber gerade damals wegen der Wanderung der Hunnen sehr vielen abendländischen Bischöfen die Reise zu einer Synode im Orient unmöglich gemacht. Aus diesem Grunde und weil die gute Gesinnung der Herrscher allein schon so viel versprach, schrieb Leo am 9. Juni 451 dem Kaiser Marcian, es möge die Synode einstweilen nicht gehalten werden. Indessen der Monarch hatte sie, ohne daß Leo davon wußte, bereits am 17. Mai 451 ausgeschrieben, und zwar für den 1. September nach Nicäa. Nun wollte Leo nicht hinderlich sein und drückte sofort, am 24. Juni, dem Kaiser seine abermalige Zustimmung zu der Synode aus; er schicke, sagte er, seinen Mitbischof Paschasinus von Lilybäum in Sicilien, der bei derselben seine Stelle vertreten solle (Ep. 89); demselben ordne er den Bischof Lucentius und die beiden Priester Bonifatius und Basilius bei. In Bezug auf die Berufungsfrage ist also die Theilnahme des Papstes nicht etwa, wie man vorgegeben hat, ausgeschlossen; sie hat vielmehr den Act legitimirt, und Leo ist sich recht wohl bewußt, daß er durch ein Veto allenfalls auch dem Zustandekommen des Concils entgegentreten könne, wie seine Worte zeigen. (Vgl. Blötzer in der Zeitschr. für kathol. Theol. 1886, 78 f.) Die Bischöfe von Mösien schreiben darum vom nämlichen Concil an Papst Leo, dasselbe sei zusammengetreten per jussionem Leonis, romani pontificis, qui vere caput est episcoporum, et venerabilis sacerdotis et patriarchae Anatolii ... sub duobus imperatoribus (Mansi VI, 546); und Leo selbst sagte später: Generale concilium et ex praecepto christianorum principum et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari (Ep. 114).

Auf der Synode, welche indessen nicht zu Nicäa, sondern zu Chalcedon am 1. October 451 eröffnet wurde (s. d. Art.), führten die vier päpstlichen Legaten den Vorsitz. Als in der zweiten Sitzung das dogmatische Schreiben Leo's an Flavian zur Verlesung gekommen, wurde es von allen Vätern mit den Worten begrüßt: „Dieß ist der Glaube der Väter, dieß der Glaube der Apostel! Wir Alle glauben so! Anathem dem, der anders glaubt! Durch Leo hat Petrus gesprochen" (Hefele a. a. O. 441). Eine Auseinandersetzung über die Gründe des päpstlichen Schreibens wurde sodann vorgenommen, ut, qui dubitant, doceantur, nicht aber als ob an der Entscheidung gezweifelt worden sei; das Concil nahm sie vielmehr als Glaubensnorm (τύπος πίστεως) an. Es wurde endlich die Incarnationslehre in dem sogen. Symbolum Chalcedonense von den Vätern formulirt und die sämmtlichen Anhänger des Eutyches verurtheilt. Hatten bis dahin die Legaten Leo's vermöge ihrer Bevollmächtigung die Handlungen, welche das Concil im Anschluß an Leo's Entscheidung vollzog, bestätigt, so widersetzten sich dieselben, als die Väter in der 15. Sitzung durch den unrechtmäßigen 28. Canon den Stuhl von Constantinopel, welchen Anatolius, des Flavian Nachfolger, einnahm, auf Kosten der übrigen Patriarchenstühle des Orientes erhöhten. Die Väter des Concils wendeten sich direct an Leo; sie theilten ihm ihre doctrinellen Entscheidungen unter Bezeigung großer Ehrfurcht mit, ersuchten nicht mehr ausdrücklich um Bestätigung derselben, da diese schon im Bisherigen enthalten war, erbaten aber für den 28. Canon formell die päpstliche Einwilligung, und ihnen schloß sich der Kaiser in dieser Bitte an (Solum petunt confirmationem eorum, quae definierant praeter pontificis sententiam; Bellarm. De Conc. 2, 11; s. Blötzer a. a. O. 98). Leo konnte nicht dulden, daß durch den fraglichen Canon die Vorrechte der alten Sitze von Alexandrien, Antiochien, Cäsarea u. a. verletzt würden. So lebhafte Befriedigung er über das dogmatische Werk des Concils ausdrückte, so entschieden verweigerte er der willkürlichen Erhöhung des Bischofssitzes in der Kaiserstadt seine Anerkennung. Er erblickte in der Anmaßung dieses Stuhles die Vorboten des griechischen Schismas. Man war in Constantinopel gezwungen, den Canon einstweilen fallen zu lassen; man beugte

ſich vor der Auctorität des Papſtes, der mit ſtarker Sprache auch gegenüber dem Hofe und deſſen biſchöflichem Günſtling Anatolius das Recht ſchützte (Consensiones episcoporum, sanctorum canonum apud Nicaeam conditorum regulis repugnantes, unita nobiscum vestrae fidei pietate, in irritum mittimus et per auctoritatem b. Petri apostoli generali prorsus definitione cassamus; Ep. 105 an die Kaiſerin Pulcheria. Tene quod habes, ne alius accipiat coronam tuam. Nam si inconcessa quaesieris, ipse te tuo opere et judicio universalis ecclesiae pace privabis; ſo die Drohung der Abſetzung und Excommunication an den Patriarchen Anatolius von Conſtantinopel, Ep. 106). Weil aber die Monophyſiten vorgaben, der Papſt habe dem ganzen Concil ſeine Billigung vorenthalten, ſo veröffentlichte Leo, durch den Kaiſer darum erſucht, das herrliche Schreiben vom 21. März 453 (Ep. 114 an die Biſchöfe, welche das Concil gebildet hatten; Jaffé n. 490), in welchem er die Glaubensdecrete der Väter ſanctionirt und die Gegner aus der Kirche ausſchließt, freilich nicht, ohne auf's Neue den obengenannten Uebergriff zurückzuweiſen. Dieſe Beſtätigung hat die canoniſtiſche Bedeutung einer ſolennen Promulgation der Decrete.

Doch mit dem Siege der katholiſchen Lehre zu Chalcedon ſah Leo noch nicht die häretiſche Oppoſition überwunden. Es hielten ihn die Bemühungen um die Anerkennung des Chalcedonenſe bis zu ſeinem Lebensende in Thätigkeit. Hierbei war ſeine rechte Hand der Biſchof Julian von Cos, den er zu ſeinem bleibenden Legaten an dem Kaiſerhof zu Conſtantinopel ernannte. Er erſuchte den Kaiſer, denſelben in Allem zu unterſtützen und auf ihn zu hören wie auf ihn ſelbſt (Ep. 111 vom 10. März 453). Das ſpäter zu größerer Ausbildung gelangte Inſtitut der Legationen (Nuntiaturen) wurde ſchon in dieſem Falle verwirklicht. Die Aufſtellung eines derartigen Legaten in der griechiſchen Hauptſtadt war aber damals um ſo nöthiger, weil der Erzbiſchof Anatolius von Conſtantinopel gegenüber den Monophyſiten eine etwas zweideutige und jedenfalls unzuverläſſige Stellung einnahm. Durch Julian wurde Leo auch von den gefährlichen Bemühungen des Erzbiſchofes, die illyriſchen Biſchöfe für die Zuſtimmung zur eigenmächtigen Selbſterhebung des Stuhles von Conſtantinopel zu gewinnen, in Kenntniß geſetzt. Beunruhigend waren die Nachrichten, welche ihm Julian über das Treiben der monophyſitiſchen Mönche in Paläſtina und Aegypten ſandte. Verſchiedene Schreiben Leo's, namentlich auch an die kaiſerliche Familie, waren dem Entgegenwirken gegen dieſe Mönche gewidmet. Einer ſeiner Aufträge an Julian von Cos lautet charakteriſtiſch dahin, daß derſelbe eine richtige griechiſche Ueberſetzung ſeines Lehrſchreibens an Flavian anfertige und verbreite, da die Häretiker eine gefälſchte Ueberſetzung in Umlauf gebracht hätten. Die Patriarchen Proterius von Alexandrien und Maximus von Antiochien ſtanden mit Leo in gutem Einvernehmen; ſie erkannten die Noth der Kirche und hielten, um die Einheit zu retten, zum Felſen Petrus, welcher, wie Leo dem Patriarchen von Antiochien ſchreibt, Eutyches ebenſo wie Neſtorius zurückweiſt (Catholicae fidei petra, cujus cognomen beatus apostolus Petrus sumpsit a Domino, nullum recipit ab utraque impietate vestigium; Ep. 119 ad Maximum); beide Patriarchen ſtimmten außerdem mit Leo naturgemäß in der Zurückweiſung der Erhebung des Stuhles von Conſtantinopel über alle anderen orientaliſchen Sitze überein. — An den genannten Proterius von Alexandrien ſchrieb Leo u. a. in der Angelegenheit der Beſtimmung des Oſterfeſtes für das Jahr 455, das der Papſt, um die Zeitdifferenzen endlich zu heben, gemeinſchaftlich mit der römiſchen Kirche gefeiert wiſſen wollte. Er wandte ſich dieſerhalb auch an den Kaiſer. Allein da er Einwürfen begegnete, ſo bequemte er ſich, um wichtigere, religiöſe Intereſſen nicht zu opfern, für das genannte Jahr noch dem falſchen Datum der Griechen an und ließ Oſtern im Abendlande mit ihnen am 24. April feiern. In ſeinem Auftrag unternahm jedoch der Diacon Hilarus und mit dieſem Victorius von Aquitanien Arbeiten zu definitiver Beſſerung des Kalenders.

Als im J. 457 auf den katholiſch geſinnten Marcian Leo I. als Kaiſer folgte, mußte Papſt Leo angeſichts der großen Stürme, die ſich alsbald wider die Orthodoxie erhoben, eine Zeitlang faſt allen Gewinn des Chalcedonenſe in Frage geſtellt ſehen. In Alexandrien war die eutychianiſche Partei beſonders mächtig; dort wurde der Patriarch Proterius ermordet, andere rechtgläubige Biſchöfe Aegyptens wurden vertrieben, und der fanatiſche Monophyſit Timotheus Aelurus maßte ſich den Stuhl des hl. Marcus an. Der neue Kaiſer hatte ſich zwar für die kirchliche Lehre ausgeſprochen, aber er ſuchte dann das Heil des zerriſſenen Reiches in der Abhaltung von Provinzialſynoden, auf welchen man ſich über die Auctorität des Chalcedonenſe ausſprechen ſollte. Die Gegner des Concils erhielten alle Freiheit der Agitation. Dieſe Connivenz gegen die Häreſie veranlaßte den Papſt zu mehreren Schreiben an den Kaiſer, worunter jene zwei großartigen Documente, die zu den ſchönſten und kräftigſten ſeiner Regierungshandlungen gehören. In dem einen ſpricht der Papſt mit apoſtoliſchem Freimuth über die Pflichten eines chriſtlichen Herrſchers überhaupt (utor catholicae fidei libertate ... Debes incunctanter advertere, regiam potestatem tibi non ad solum mundi regimen sed maxime ad ecclesiae praesidium esse collatam); ein Antichriſt ſei der, welcher das, was Petrus verworfen, wieder aufrichten wolle; blutbefleckte Häretiker ſollten nicht über den Glauben das Wort führen dürfen zur Verführung der Frommen, noch weniger ſollten ſie ehrwürdige Biſchofsſitze, wie den von Alexandrien, ungeſtraft an ſich reißen (Ep. 15

wie früher von Quesnel aufgestellt wurde, an ein allgemeines Concil (s. Ztschr. für kathol. Theol. 1883, 191 ff.); das Gleiche gilt von der neu entdeckten Berufungsschrift des Bischofs von Doryläum (ebd. 195) und der schon ehedem in ihrem Wortlaut vorliegenden Appellation des Theodoret von Cyrus (s. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 389 f.). Daß sie außer vom Papste auch von dessen „Synode", d. h. seinen Bischöfen, Hilfe erwarten, ändert den Charakter der Appellation an die Papstgewalt, als die oberste richterliche Auctorität, durchaus nicht. Es läßt sich nicht läugnen, daß das Ansehen des römischen Bischofs in den Sprengeln des Orients durch jene feindlichen Bewegungen nur gewann. Denn Leo I. trat jetzt, des Rechtes sich bewußt, mit den kräftigsten Maßregeln für die Unterdrückten und für die katholische Lehre auf; er mußte es um so mehr, als Kaiser Theodosius II. sich offen auf die Seite des latrocinium Ephesinum stellte (Hefele a. a. O.). Mit dem Namen latrocinium brandmarkte zuerst Leo jene Versammlung in seinem 95. Briefe (an die Kaiserin Pulcheria vom 20. Juli 451).

Zur Aufhebung der schlimmen Wirkungen dieser Versammlung betrieb der Papst bei Theodosius das Zustandekommen einer ökumenischen Synode in Italien. Aber umsonst. Erst nachdem Pulcheria auf den Kaiser gefolgt war (28. Juli 450), trat infolge der kirchlichen Gesinnung dieser Fürstin und ihres Gemahls Marcian ein Umschwung ein. Sie äußerten dem Papste sofort ihre Bereitheit zur Veranstaltung der Synode; sie wünschten dieselbe aber unter Beisein Leo's im Orient abzuhalten; die Synode hätte, sagten sie, was dem katholischen Glauben zu Nutz und Frommen sei, nach der vom Papste bestimmten Weise zu beschließen und unter seiner Auctorität (σοῦ αὐθεντοῦντος) ihre Sentenz festzustellen (Ep. 77. 76 unter den Briefen Leo's). Nun war aber gerade damals wegen der Wanderung der Hunnen sehr viel abendländischen Bischöfen die Reise zu einer Synode im Orient unmöglich gemacht. Aus diesem Grunde und weil die gute Gesinnung der Kaiserin allein schon so viel versprach, schrieb Leo am 9. Juni 451 dem Kaiser Marcian, es möge die Synode einstweilen nicht gehalten werden. Dessen der Monarch hatte sie, ohne daß Leo davon wußte, bereits am 17. Mai 451 ausgeschrieben und zwar für den 1. September nach Nicäa. Leo wollte Leo nicht hinderlich sein und drückte am 24. Juni, dem Kaiser seine abermalige Stimmung zu der Synode aus; er schicke, seinen Mitbischof Paschasinus von Lilybäum Sicilien, der bei derselben seine Stelle vertreten solle (Ep. 89); demselben ordne er den Lucentius und die beiden Priester Bonifatius Basilius bei. In Bezug auf die Berufung ist also die Theilnahme des Papstes nicht, wie man vorgegeben hat, ausgeschlossen, vielmehr den Act legitimirt, und Leo ist wohl bewußt, daß er durch ein Veto allen

dem Bischof Lupicinus das [illegible] Gemeinschaft zurückgebe, da der [illegible] könne, [illegible] vorzugreifen und noch weniger der Zeit [illegible] statt seiner zu weihen gewesen [illegible] das endgültige Urtheil in seilichen [illegible] Bischöfen der Provinz Mauri- getreten [illegible] überlassen. Diesen Bischöfen ficis, [illegible] ernster Sprache die Mißachtung rabili [illegible] bei der Einsetzung neuer Mitglieder sub [illegible] Amtes vor; er könne nicht gestatten und [illegible] diejenigen Bischöfe verblieben, welche et ex [illegible] Male oder eine Wittwe geheiratet ex [illegible] gen aber, welche aus Laien plötzlich gre[illegible] geweiht worden seien, will er, wenn [illegible] gegen sie vorliege, eingedenk der [illegible] apostolischen Stuhles (Cogimur secun- [illegible] apostolicae pietatem nostram tem- [illegible] sententiam), in ihrer Stellung belassen. [illegible] zwei Bischöfe, von denen der eine früher [illegible] Bischof, der andere Donatist gewesen, [illegible] woferne sie ihm ein rechtgläubiges Bekenntniß nach Rom schickten (Ep. 19). Man sieht, wie [illegible] Primat die aus Noth der Zeit oder aus [illegible] Gelegenheit ermangelnde Thätigkeit der Bischöfe [illegible] ergänzt.

[illegible] solcher Nachhilfe und im Interesse regelmäßiger Leitung bestand im morgenländischen Illyricum das Amt eines päpstlichen Vicars, [illegible] nämlich dieser Reichstheil an die östliche [illegible] übergegangen war, hatten die Päpste ihr [illegible] Patriarchalrecht über Ost-Illyrien desto [illegible] sorgsamer gewahrt, daß sie den Metropoliten [illegible] Thessalonich mit dem genannten Amte betrauten. Der erste apostolische Vicar in jenen [illegible] Landen war Anysius, von Papst Siricius ernannt. Papst Leo übertrug das Amt dem Metropoliten Anastasius (Ep. 6 vom 12. Januar 444). [illegible] desselben hatte dieser allein die anderen Metropoliten zu weihen und war bei der Weihe von [illegible] Suffraganen zu consultiren; er führte die Oberaufsicht und die Jurisdiction über den gesammten Episcopat Ost-Illyriens, konnte jedes Mitglied desselben zu seiner Synode berufen, mußte regelmäßige Berichte über den Zustand der Kirchen nach Rom schicken, aber wichtigere Fragen, sowie Appellationen dem Tribunal des Papstes direct vorlegen (vgl. Ep. 5 und 13 an die Metropoliten Ost-Illyriens). Anastasius von Thessalonich bereitete indessen durch sein Verhalten dem Papste mancherlei unangenehme Enttäuschungen. Er griff in die Rechte der ihm untergeordneten Metropoliten mit Willkür ein; er achtete nicht auf die seiner Gewalt durch Leo gezogenen Grenzen. Als gegen ihn in Rom Klagen geführt wurden, welche seine eigenen Diaconen bezeugen mußten, wurde er strenge zur Pflicht gewiesen. Er mußte von Leo hören (Ep. 14, vom Jahre 446?), daß er als Vicar bloß zur Theilnahme an der Gewalt des Papstes, nicht zur Fülle der Gewalt berufen sei (in partem vocatus sollicitudinis, non in plenitudinem potestatis, Worte, die später oft in einem andern Sinne von

formatae des Arelatischen Metropoliten nach Rom oder sonstwohin reisen dürfe (Migne, PP. lat. XX, 642). Wegen der politischen und kirchlichen Zerklüftung Galliens im 5. Jahrhundert war es von höchster Wichtigkeit, daß die Bisthümer ein Centrum gewannen, durch welches sie mit dem Sitze der Einheit zu Rom enger verbunden waren, sollte nicht das Kirchenthum unter dem Arianismus und unter der Willkür der neu entstehenden Reiche vernichtet werden. Papst Leo hat das Verdienst, diese Entwicklung abgeschlossen zu haben; es geschah jedoch nicht, ohne daß er einen denkwürdigen Conflict mit einem heiligen Manne zu überwinden hatte. Hilarius, der hochverdiente Erzbischof von Arles, hatte in voreiliger Weise den Bischof Celidonius von Besançon abgesetzt, nicht nur ohne daß die gegen denselben erhobenen Beschwerden begründet waren, sondern auch ohne über Celidonius die zur Absetzung erforderliche Jurisdiction zu besitzen. Ebenso hatte er an die Stelle eines ihm nicht untergeordneten Bischofs Projectus wegen der Krankheit desselben einfach einen andern Bischof geweiht. Beide in ihrem Rechte Verletzten klagten bei Papst Leo. Hilarius erschien mit Celidonius auf einer römischen Synode 445, konnte sich aber nicht rechtfertigen; eine Verlegenheit, welche seine panegyrische Biographie, die von einem Zeitgenossen herrührt, vergebens mit schönen Worten zuzudecken sucht. Durch Leo's öffentliche Documente wird gewiß, daß er sich auch zu aufgebrachten, eines Priesters, ja eines Laien unwürdigen Aeußerungen hinreißen ließ (Ep. 10 an die Bischöfe der Provinz Vienne). Er begab sich heimlich von Rom nach Arles zurück. Von Leo aber erfolgte die vorauszusehende Entscheidung: die abgesetzten Bischöfe wurden wieder zu ihren Aemtern erhoben; Hilarius aber mußte wegen seiner Uebertretung der Canones und zugleich wegen seines Verhaltens in Rom die Strafe über sich ergehen lassen, daß ihm nicht nur die päpstlicherseits dem Arelatischen Stuhle verliehenen Primat- oder Vicariatsrechte entzogen wurden, so daß er keine Synode der gallischen Bischöfe mehr versammeln konnte, sondern daß er auch seine Metropolitanbefugnisse einbüßte und einfacher Bischof wurde. Diese Maßnahmen waren insofern vorübergehend, als sie nicht den Sitz von Arles, sondern nur die Person des Erzbischofs trafen (Ep. 10). Hilarius beugte sich dem Geschehenen; er suchte wiederum Annäherung an den römischen Stuhl, jedoch starb er bald (449), und von Leo wird er nach seinem Tode als **beatae memoriae** bezeichnet. Von einem principiellen Gegensatz des Heiligen gegen den römischen Primat war keine Rede; die Quellen gestatten kein anderes Urtheil, als daß er sein vermeintliches Recht in einem besondern Falle mit ungebührlicher Leidenschaft ausgesprochen hat. Eine besondere Berühmtheit erlangte der momentane Fehler durch das Gesetz des Kaisers Valentinian vom 8. Juli 445, welches Leo bei dieser G heit hervorrief (Text in Ep. 11 unter Leo's

sen; s. d. Art. Hilarius von Arles V, 2044). Dieses Gesetz sollte der Verwirrung in den Diöcesen Galliens vorbeugen. Es sanctionirt die vom apostolischen Stuhl getroffene Eintheilung der kirchlichen Sprengel unter starker Hervorhebung der Auctorität des Papstes und unter Hinweis auf den Fall mit Hilarius. Als Ravennius auf Hilarius gefolgt war, schien die Zeit gekommen, die gallischen Kirchen auf's Neue und fester um den Vertreter der päpstlichen Auctorität in Arles, der damaligen Hauptstadt der noch römischen Theile, zu vereinigen. Auf ein Gesuch der Bischöfe des Arelatischen Metropolitansprengels an Leo I. (Ep. 65 unter den Briefen Leo's), worin sie hervorheben, daß früher der Erzbischof von Arles „nicht bloß seine Provinzen mit eigener Gewalt regiert, sondern auch vermöge der ihm verliehenen Stellvertretung des apostolischen Stuhles ganz Gallien in der kirchlichen Regel gehalten habe", ordnete der Papst dem Erzbischofe wiederum den alten Sprengel der Provincia Viennensis unter mit dem Rechte der Consecration der Bischöfe und beließ dem Erzbischof von Vienne außer diesem Metropolitansitze nur die Städte Valence, Tarentaise, Genf und Grenoble als Metropolitanbezirk (Ep. 66 vom 5. Mai 450), eine Eintheilung, die nach vorübergehender Aenderung unter Anastasius II. durch Papst Symmachus neu bestätigt wurde (s. Grisar, Rom und die fränkische Kirche vornehmlich im 6. Jahrhundert, in der Zeitschr. f. kathol. Theol. 1890, 456, und Gundlachs Abhandlungen über Arles und Vienne im Neuen Archiv der Gesellsch. für ältere deutsche Gesch. XIV, 1889, 251 ff. XV, 1890, 9 ff. 233 ff.). Leo I. stellte zugleich auch das Vicariat von Arles über Gallien in des Ravennius Person neu wieder her. Vermöge dieser päpstlichen Stellvertretung berief Ravennius 451 eine Synode von 44 Bischöfen nach Arles, welche das dogmatische Schreiben Leo's an Flavian ita ut symbolum fidei anzunehmen erklärte (das Concil an den Papst Ep. 99 unter Leo's Briefen). Das Vicariat gestaltete sich zu einer bleibenden und heilsamen Einrichtung; Papst Hilarus bekleidete im J. 462 Leontius von Arles mit dieser Würde; später waren Vicare die Arelatischen Erzbischöfe Aeonius, Cäsarius, Auxanius, Aurelianus, Sapaudus und Virgilius (s. Grisar a. a. O. 452. 454. 472 ff.). Wenn übrigens Leo I. bei seinen Anordnungen zu Gunsten von Arles auf die angebliche Gründung dieser Kirche durch den Apostelschüler Trophimus sich beruft, so wiederholt er nur, was bereits Papst Zosimus gesagt hatte (Mansi IV, 359. 364); dieser aber gab, wie es scheint, nur eine Arelatische Localtradition wieder, von welcher ihm der Erzbischof Patroclus geschrieben hatte; die Angabe wiegt soviel wie die letztere Quelle.

Den Bisthümern in Spanien bereitete zu Leo's Zeit der Priscillianismus Gefahren. Ueber die Verbreitung dieser ältern Secte und ihren neuen Aufschwung in Spanien bekümmert, sendete der Bischof Turibius von Astorga Erhebungen, die er gemacht hatte, durch einen seiner Diaconen an den heiligen Stuhl (Leo, Ep. 15, nennt seine Epistola, sein Commonitorium und seinen Libellus). Turibius machte auch die spanischen Bischöfe aufmerksam (vgl. den Anhang der Ep. 15). Diese Informationen und seine eigene Kenntniß der Secte setzten Leo in die Lage, ein ausführliches Lehr- und Mahnschreiben über den Priscillianismus abzufassen. Er verglich diese Häresie mit dem von ihm zu Rom entdeckten Manichäismus, widerlegte ihre crassen Behauptungen und hob hervor, um so mehr sei Vorsicht und Strenge geboten, weil die Priscillianisten oft den Schein der Orthodoxie annähmen, um den kaiserlichen Strafgesetzen nicht zu verfallen. Diese Strafgesetze selbst billigte er ebenso wie die gegen die Manichäer; auch sein Vorgänger Siricius hatte die weltliche Bestrafung dieser Häresie im Princip nicht verworfen. Die fraglichen Worte Leo's lauten: Profuit diu ista districtio ecclesiasticae lenitati, quae etsi, sacerdotali contenta judicio, cruentas refugit ultiones, severis tamen christianorum principum constitutionibus adjuvatur, dum ad spiritale nonnumquam recurrunt remedium, qui timent corporale supplicium (Ep. 15). Inzwischen auf geistliche Gegenmittel bedacht, sendete er das genannte dogmatische Schreiben an Turibius ab (Ep. 15 vom 21. Juli 447) und befahl diesem, ein Generalconcil aller spanischen Bischöfe zu veranlassen; diesem Concil sollte sein Schreiben zur Richtschnur dienen, insbesondere bei der Untersuchung, ob in den Episcopat selber sich der Priscillianismus eingeschlichen hätte (secundum haec, quae ad tua consulta respondimus, plenissimo disquiratur examine, an sint aliqui inter episcopos etc.). Zu gleicher Zeit sagte der Papst direct allen Bischöfen das beabsichtigte Concil an und ließ ihnen Copien seines Schreibens zustellen. Bei wirklichen Schwierigkeiten aber gegen das Gesammtconcil seitens der öffentlichen Lage, so ordnete er an, sei unweigerlich wenigstens ein Provinzialconcil von Galicien zu halten, und für dessen Zustandekommen sollten die Bischöfe Turibius, Idatius und Ceponius thätig sein. Das Gesammtconcil war in der That wegen der politischen Verhältnisse unthunlich. Es wurden vielmehr zwei große Particularsynoden gehalten. Die eine war wahrscheinlich zu Toledo noch im J. 447, die andere kurz danach in der Provinz Galicien in municipio Celenensi. Von der erstern sind 18 den priscillianischen Irrthümern entgegengesetzte Anathematismen erhalten (Mansi III, 1002 sqq.; Hefele II, 306). In ihrem Glaubensbekenntniß sagt diese Synode vom heiligen Geist: a Patre Filioque procedens; es ist ein Echo der Worte qui de utroque processit, welche Leo im obigen Lehrschreiben an Turibius gebraucht (vgl. Leo, Serm. 76, n. 5: quod accipit Spiritus, Patre dante, dat Filius) und mit welchen er sich wieder an St. Augustinus anschließt.

Der Liber pontificalis erwähnt von der Bauthätigkeit Leo's, daß derselbe eine Basilika zu Ehren des Papstes Cornelius beim Cömeterium des Callistus errichtet, daß er das infolge eines Blitzes eingestürzte Dach der Paulskirche wiederhergestellt, und daß er in der Peterskirche Erneuerungsarbeiten vollzogen habe. Obige Grabbasilika, vielmehr ein Oratorium, das die Pilger im 7. Jahrhundert noch besuchten, hat keine Spuren hinterlassen; dagegen liest man noch auf zwei gleichzeitigen Inschriften der Paulskirche den Namen Leo's (s. Duchesne's Noten zum Lib. pont. 1, 240), welcher auch in der Inschrift des von ihm erneuerten Cantharus dieser Basilika vorkam (ebd. aus de Rossi, Inscr. christ. II, 80). Eine Kirche, welche laut des Papstbuches Demetria (d. h. die gottgeweihte Jungfrau Anicia Demetria aus der berühmten Familie der Anicii Probi) unter Leo's Pontificat an der Via Latina errichtete, hat man im J. 1857 und 1858 ausgegraben. Auch die Angaben des Papstbuches verdienen Glauben, wonach Leo die durch die vandalische Heimsuchung in Verlust gerathenen Silbergefäße der römischen Titel- oder Pfarrkirchen durch Einschmelzen constantinischen Geräthes der Peters- und der Paulskirche ersetzt, ein Kloster bei St. Peter errichtet (zu Ehren der hll. Johannes und Paulus?) und an den Gräbern der beiden Apostel sogen. cubicularii als geistliche Ehrenwächter eingeführt hätte.

Der Papst starb nach dem hieronymianischen Martyrologium am 10. November 461 und wurde zu St. Peter, aber nicht in der Basilika selbst, sondern im Porticus begraben, wo dann auch eine Reihe anderer Päpste bestattet wurde. Wegen der ihm gezollten Verehrung wurde sein Leib im J. 688 von Papst Sergius I. in die Peterskirche selbst unter einen ihm errichteten Altar übertragen, und bei dieser Gelegenheit feierte Sergius seine Verdienste in einer Inschrift, welche u. A. auf den Namen Leo's anspielt:

... Commonet e tumulo, quod gesserat ipse superstes,
Insidians ne lupus vastet ovile Dei
... Rugiit, et pavida stupuerunt corda ferarum,
Pastorisque sui iussa sequuntur oves

(de Rossi, Inscr. christ. II, 56; Duchesne l. c. I, 379). Gegenwärtig ruht der Heilige am Ende des linken Seitenschiffes der Peterskirche unter dem von Algardi mit der Attila-Scene in Marmorrelief geschmückten Altar. Ueber den Befund des Leichnams und seiner Gewänder bei den zwei Translationen von 1607 und 1714 s. Bianchini in seiner Ausgabe des Liber pont. III, 159 (mit Abbildung; abgedr. von Migne, PP. lat. CXXVIII, 322). Das Fest des heiligen Papstes feiert die Kirche am 11. April, und seit Benedict XIV. (1754) wird Leo in der Liturgie als Doctor ecclesiae ausgezeichnet.

Wir besitzen von ihm 143 Briefe, während sich seine Correspondenz zusammen mit den eingefügten fremden Schriftstücken auf 173 Nummern beläuft. Die Briefe sind für die Geschichte der kirchlichen Lehre und Disciplin von um so größerem Werth, weil die Quellen jener Zeit nicht zahlreich sind und Leo der erste Papst ist, von dem eine ansehnlichere Zahl von Documenten erhalten blieb, der erste, dessen Thätigkeit dadurch bis in viele Einzelzüge hinein bekannt wird. Die Sammlung der Sermone Leo's zählt in der classischen Ausgabe seiner Werke von den Gebrüdern Ballerini 96; 20 unächte oder unverbürgte, welche seinen Namen tragen, haben schon ebendieselben veröffentlicht; fernere dieser Gattung wurden von anderer Seite publicirt. Die ihm beigelegten Schriften De vocatione omnium gentium, Epistola ad Demetriadem de humilitate und Breviarium adversus Arianos haben nicht ihn zum Verfasser. Ebenso geht das sogen. Sacramentarium Leonianum nicht auf ihn zurück und ist noch weniger eine officielle Arbeit; es ist eine private Zusammenstellung römischer liturgischer Documente aus dem 5. Jahrhundert mit älteren Bestandtheilen (Probst in der Ztschr. f. kath. Theol. 1891, 194 ff.). Der Stil und die Gedankenentwicklung in den ächten Schriften Leo's d. Gr. zeigen eine feine Bildung; der Inhalt ist der größten Geister der Kirche würdig. Die Sermone, die oft die kirchlichen Feste zum Gegenstand haben, bewegen sich in einem feierlichen großen Tone und zeichnen sich durch Fülle und Eleganz aus. Leo ist der letzte Kirchenvater, der das Latein mit dieser originellen Kraft und Schönheit handhabt. Am Beginne des Sinkens der alten Cultur stehend, ist er allerdings auch nicht ganz frei von einzelnen formellen Unvollkommenheiten, wie denn bisweilen in seinen Reden Einfachheit und Natürlichkeit etwas vermißt wird. Die beste Ausgabe seiner Werke, besorgt von den genannten Ballerini, umfaßt 3 Bände (Venedig 1753—1757) und ist bei Migne, PP. lat. LIV—LVI abgedruckt. Für die Datirung der Briefe sei auf Jaffé, Regesta Romanorum Pontificum, 2. ed., I, 58 sq. verwiesen. Von den übrigen Ausgaben der Werke sind zu nennen die Editio princeps, Rom. 1470, die vom seligen Canisius und die von Surius, besonders aber Quesnels Ausgabe (Paris 1675, 2 Bde., später öfter abgedruckt), welche freilich in ihren ausführlichen kritischen Beigaben stark durch die jansenistischen und antipäpstlichen Doctrinen des Verfassers beeinflußt ist, wie Thomas Cacciari in seinen Exercitationes in s. Leonis opera, Romae 1751, und noch gründlicher die Ballerini gezeigt haben. Für das Wiener Corpus Scriptorum ecclesiasticorum latinorum ist eine neue Ausgabe der Sermones von Haberda in Vorbereitung. Schönemanns Notitia hist. litt. in s. Leonem M. (abgedruckt bei Migne LIV, 50 bis 114) orientirt eingehend über die bis 1794 vorhandenen Drucke und über die bis dahin bekannten Handschriften. Biographien: L. Maimbourg, Hist. du pontificat etc., Paris 1687 etc., vom gallicanischen Standpunkt, veraltet; W. A.

Arendt, Leo d. Gr. und seine Zeit, Mainz 1835, mit kirchl. Auffassung; E. Perthel, Papst Leo's I. Leben und Lehren, Jena 1843, protestant.; Alex. Saint-Chéron, Histoire etc., 2 vols., Paris 1845, mehr darstellend als kritisch; andere monographische Literatur bei Chevalier, Répertoire des sources hist. 1372. Von Werken über allgemeinere Kirchen- oder Literaturgeschichte ist namentlich Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, und Ceillier, Histoire des auteurs, 2e éd., wichtig. Bowers Unparteiische Gesch. der Päpste ist gegen Leo nichts weniger als unparteiisch. J. Langen, Gesch. der röm. Kirche von Leo I. bis Nicolaus I., Bonn 1885, hat „altkatholische" Tendenz. A. Ebert, Gesch. der Liter. des Mittelalters im Abendlande, 2. Aufl. 1889, 470—472, bespricht Leo als Redner und Schriftsteller. [H. Grisar S. J.]

Leo II., der hl. (682—683), aus dem damals griechischen Sicilien stammend, gehört in die Reihe derjenigen Päpste des 7. Jahrhunderts, welche den Einfluß der byzantinischen Herrschaft in Italien und Rom repräsentiren. Es wird ihm Wissenschaft, Bildung und Redegewandtheit nachgerühmt; im Lateinischen und im Griechischen zugleich, was damals selten war, sei er bewandert gewesen und habe sich durch Kunde der Psalmen und des kirchlichen Gesanges hervorgethan. Während sein Vorgänger Agatho bereits am 10. Januar 681 gestorben war, fand die Ordination Leo's II. erst am 17. August 682 statt; die Sedisvacanz war länger als sein Pontificat, welches nur 10 Monate und 17 Tage dauerte (Duchesne, Lib. pont. I, p. CCLVII. CCLXII). Ueber die Gründe der langen Sedisvacanz sind wir nicht hinreichend aufgeklärt. Dieselben scheinen jedoch in den verwickelten kirchlichen Ereignissen des Orientes, welche Rom enge berührten, gesucht werden zu müssen; kaiserliche Einflüsse oder Parteiungen in der Stadt selbst werden der Neubesetzung des römischen Stuhles hinderlich gewesen sein. Beim Tode Agatho's war nämlich in Constantinopel noch das sechste ökumenische Concil zur Verurtheilung der Monotheleten versammelt. Es dauerte vom 7. November 680 bis zum 16. September 681. Während der römischen Sedisvacanz wurden in der 13. Sitzung am 28. März 681 die griechischen Häupter der Irrlehre anathematisirt; dieß geschah im Einklang mit dem von Papst Agatho an den Kaiser Constantin Pogonatus und das Concil gerichteten Schreiben. Aber in der nämlichen Sitzung anathematisirten die Theilnehmer des Concils auch den Papst Honorius als monotheletischen Häretiker (s. d. Art. Honorius) im Gegensatze zu dem Schreiben Agatho's, zur römischen Tradition und zum offenbaren Thatbestande, wie er aus den fraglichen Briefen des Honorius erhellt (s. den cit. Art., besonders Sp. 240 ff.). Erst im Juli 682 gelangten die päpstlichen Abgesandten, welche dem Concil präsidirt hatten, nach Rom zurück. Sie brachten die Acten des Concils und ein Schreiben des Kaisers an Leo mit. Der Kaiser behandelte den Adressaten schon als Papst, legte ihm das Geschehene vor und kündigte ihm an, daß die unten zu nennenden hartnäckigen Monotheleten, die nur vom Papste gerichtet sein wollten, nach Rom geschickt würden (Mansi XI, 713). Leo, der erst im folgenden Monat geweiht wurde, befand sich in der denkbar schwierigsten Lage. Einerseits versprach die Haltung des Kaisers und des Concils einen endlichen Frieden der Kirche für die Zukunft, und Leo durfte sich auch über wichtige materielle Vergünstigungen freuen, welche eben damals durch den Kaiser der bedrängten Kirche in Rom und Italien zu Theil wurden, insbesondere bezüglich der Patrimonien in Sicilien und Calabrien (Lib. pont., Johannes V, n. 154). Durch schroffe Haltung gegen die Griechen wäre diese günstige Gesinnung, von der das geistige Heil der orientalischen Kirchenhälfte abhing, wieder in Frage gestellt worden. Andererseits konnte und durfte der neue Papst das Anathem gegen Honorius nicht in dem Sinne, in welchem es gesprochen war, annehmen. Rührt die dogmatische Erklärung in der Formel n. 85 des Liber diurnus Rom. Pontificum (ed. Sickel 1889, p. 109; Garnier, Form. II, n. 9; Roziere n. 85) von Leo II. her, was recht wohl möglich ist, so erklärte derselbe schon am Tage seiner Consecration, das sechste Concil anzunehmen und diejenigen mit dem Anathem zu belegen, welche es anathematisirt. Er sprach dann umständlicher die Anatheme, zugleich mit dem Anathem über Honorius, aus, als er dem Kaiser seine Bestätigung des Concils kundthat in dem mit den Worten Τῷ βασιλεῖ τῶν βασιλευόντων beginnenden Schreiben, welches (ob mit Recht?) in die Zeit vom September bis zum December 682 verlegt wird (Jaffé, 2. ed., n. 2118; Mansi XI, 725; Migne, PP. lat. XCVI, 399). Bezüglich des Papstes Honorius jedoch ist hier das Anathem von folgender Angabe des Grundes begleitet: er habe die römische Kirche durch Preisgeben derselben in der Noth beflecken lassen, nämlich durch monotheletische Irrlehrer. Der Papst schrieb nicht: fidem subvertere conatus est, wie eine alte lateinische Uebersetzung seine Worte wiedergibt; das griechisch abgefaßte Original des Schreibens an den griechischen Kaiser enthielt vielmehr die Stelle in einer entschieden andern Form: er anathematisire auch Ὀνώριον, ὅστις ταύτην τὴν ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν οὐκ ἐπεχείρησε διδασκαλίᾳ ἀποστολικῆς παραδόσεως ἀγνίσαι, ἀλλὰ τῇ βεβήλῳ προδοσίᾳ μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε. Daß der griechische Text in unserm Falle der Urtext ist, wie auch Döllinger in den „Papstfabeln" (1890, 2. Aufl., S. 162) voraussetzt, darauf weisen die damaligen Gewohnheiten der päpstlichen Kanzlei, besonders unter vorherrschend griechischer Umgebung der Päpste, hin. Der obige Irrthum in der lateinischen Uebersetzung ist um so erklärlicher, weil gute Uebersetzer aus dem Griechischen in's Lateinische im 7. Jahrhundert zu Rom eine Seltenheit waren, wie schon Gregor

der Große klagt. Von den Acten des sechsten Concils sind zwei alte lateinische Uebersetzungen vorhanden, welche an Genauigkeit sich nicht gleich stehen. Die bessere Uebersetzung besitzt nicht den fraglichen Brief Leo's an den Kaiser; er ist lateinisch auch nur in der andern ungetreuen vorhanden. Die nämliche Einschränkung in Bezug auf das Motiv des Anathems gegen Honorius findet sich in zwei anderen Schreiben Leo's II., in dem an alle Bischöfe Spaniens und dem an König Erwig von Spanien (Jaffé n. 1631. 1632; s. die Texte im Art. Honorius VI, 249). Das erstere Schreiben, worin der Papst das Concil im Uebrigen bestätigt, ging wahrscheinlich gleichlautend an alle Bischöfe des Abendlandes. Es ist für den Sinn des Anathems von keinem Belang, daß der unbekannte Verfasser der Lebensnotiz Leo's II. im Liber pontificalis, ohne obige Einschränkung hervortreten zu lassen, in seinem Berichte über die Bestätigung des sechsten Concils einfach alle Anathematisirten auf Eine Stufe stellt; es beruht auf irriger Ueberschätzung dieser unbeholfenen Privatarbeit, wenn man sogar die Auffassung Leo's II. und der Römer, statt aus den öffentlichen und feierlichen Actenstücken des Papstthums, nach diesem Texte interpretiren will (wie es in den Anmerkungen zur zweiten Auflage der Döllinger'schen Papstfabeln S. 179 geschieht). Der Text des Liber pontificalis wurde, wie in so vielen anderen Fällen, auch in Bezug auf Leo II. den älteren Lectionen des römischen Breviers zu Grunde gelegt, was kein glücklicher Griff war; erst durch Clemens VIII. wurde die Stelle verbessert. Zur Beurtheilung des Verhaltens Leo's II. gegenüber dem Andenken des Papstes Honorius ist hinzuzufügen, daß Honorius allerdings wegen seiner Uebereilung und Kurzsichtigkeit, die den Monotheletismus förderten, Tadel verdiente (s. den cit. Art. 243. 245. 256); jedoch würde Leo sich kaum zu der schärfsten Weise des Tadels, mit dem Anathem nämlich (wenn auch unter obiger Einschränkung), verstanden haben, wenn er sich nicht unter dem zwingenden Einfluß der öffentlichen kirchlichen Lage befunden hätte.

Der Papst unternahm alsbald selbst die Uebersetzung der Acten des Concils in's Lateinische. Als er die genannten Schreiben nach Spanien sendete, konnte er schon den lateinischen Text des Glaubensbekenntnisses der Synode, ihrer Schlußrede an den Kaiser und des kaiserlichen Bestätigungsedictes beilegen. Seine Uebersetzungsarbeit ist wohl der genauere der beiden lateinischen Texte der Acten bei Mansi XI, 739 sqq. Die vom Kaiser nach Rom gesendeten und dort in verschiedenen Klöstern in Haft gehaltenen Monotheleten waren Macarius, ehemaliger Patriarch von Antiochien, sein Schüler Stephan, Abt von Antiochien, ferner der Presbyter und Mönch Polychronius, der Presbyter Anastasius und der Diacon Leontius von der Kirche zu Constantinopel. Nur die beiden letzteren konnte Leo, weil sie reuige Gesinnung zeigten, wieder in die Kirche aufnehmen, am 6. Januar 683.

Ein anderer versöhnlicher Schritt während seiner Regierung bezog sich auf den erzbischöflichen Sitz von Ravenna. Der dortige Erzbischof Theodor hatte die unter seinem zweiten Vorgänger Maurus begonnene schismatische Haltung gegen Rom fortgesetzt und im J. 677 seine Ordination, statt der Sitte gemäß in Rom, zu Ravenna durch seine Suffraganen empfangen. Leo II. gegenüber willigte Theodor nun doch in die Anerkennung der alten Gewohnheit ein und bekannte sich damit wieder als gewissermaßen den römischen Suburbicarbischöfen gleichgestellt; nur um dieses engere Verhältniß hatte sich der Streit gedreht, nicht um den römischen Primat überhaupt. Theodor verzichtete also auf den sog. typus autocephaliae, welchen im J. 666 Constans II. zu Gunsten des Erzbischofs Maurus und seiner Exarchenstadt erlassen hatte (Mon. Germ. hist., SS. rer. Langob. 350, und Duchesne, Lib. pont., Donus, not. 5, 349). Dagegen wurde durch Leo das Verbot erneuert, von den Erzbischöfen von Ravenna bei deren Weihe in Rom für das Pallium und für kirchliche Dienste Zahlungen zu fordern; die Erzbischöfe sollten nicht länger als acht Tage bei dieser Gelegenheit in Rom hingehalten werden, auch nicht verpflichtet sein, am Petersfeste jährlich in Rom zu erscheinen, sondern nur einen Abgeordneten zu schicken. Zugleich verbot der Papst dem ravennatischen Clerus, fürderhin das Jahresgedächtniß des Schismatikers Maurus zu begehen (s. Lib. pont., Leo II., n. 149, und Mon. Germ., SS. rer. Lang. 360).

Am 22. Februar 683 feierte Leo II. die zweite überhaupt bekannte Uebertragung von Martyrerleibern aus der weitern Umgebung Roms in die Stadt selbst, indem er die Martyrer Simplicius, Faustina, Viatrix (Beatrix) u. A. vom Cömeterium beim arvalischen Heiligthum am fünften Meilenstein der Via Portuensis in ein von ihm erbautes Oratorium bei der Kirche der hl. Bibiana überbrachte. Er erbaute gleichfalls zu Rom die noch bestehende Basilika des hl. Sebastian und des hl. Georg in Velabro in der Nähe der schola graeca, des Hauptsitzes der Griechen. Gegen Ende seines Pontificates weihte er zahlreiche Bischöfe, und vermuthlich verfaßte er für diesen Anlaß die Formel 73 des Liber diurnus (ed. Sickel p. 69; Garnier III, n. 6; Rozière n. 73) mit dem von den neuen Bischöfen abzulegenden Glaubensbekenntnisse, in welchem die Annahme des sechsten ökumenischen Concils ausgesprochen ist (Sickel, Prolegomena zum Liber diurnus II, 19). Sonst ist von Leo II. wenig bekannt. Er starb am 3. Juli 683. Die Kirche verehrt ihn am 28. Juni als Heiligen, und er ruht in der Peterskirche zu Rom, wo seine heiligen Namensgenossen Leo III. und Leo IV. mit ihm unter dem nämlichen Altare beigesetzt sind. — Quellen: Liber pontificalis; Liber diurnus; Agnellus, Liber pontif. Ravenn.; die fünf Briefe Leo's II. bei Jaffé, 2. ed., n. 2118 sqq. Die Fragen des Cultes und d-

Reliquien siehe bei den Bollandisten zum 28. Juni, dem gegenwärtigen Tag seines Festes im römischen Kalender. [H. Grisar S. J.]

Leo III., der hl. (795—816), folgte mit seinem mehr als zwanzigjährigen Pontificat auf Hadrian I., welcher am 25. December 795 nach einer Regierung von über 23 Jahren gestorben war. Leo war vordem Cardinalpriester der römischen Titelkirche S. Susanna und Vestiarius des Lateranpalastes, d. h. einer der höchsten Würdenträger der Curie, dem das Vestiarium (Schatz der Gewänder, überhaupt Schatz) unterstand. Er wurde gewählt (a cunctis sacerdotibus seu proceribus et omni clero necnon et obtimatibus vel cuncto populo Romano; Lib. pont. Leo III., n. 359, ed. Duchesne II, 1) schon am ersten Tage nach Hadrians Tod, was eine seltene Einmüthigkeit und hohe Achtung gegen seine priesterlichen Eigenschaften bekundet, und bereits am 27. December fand seine Consecration und Inthronisation statt. Er knüpfte ohne Verzug mit Karl dem Großen, welchen das Papstthum als Schutzherrn Roms anerkannte, persönliche Verbindung an. Der patricius Romanus und advocatus ecclesiae Romanae war mit Papst Hadrian in engem Freundschaftsverhältniß gestanden; dieses sollte zum Besten der Kirche und des neuen gewaltigen Reiches, das der Herrscher mit dem Schwert gegründet, fortdauern. Leo zeigte also dem König Karl seine Wahl unter Uebersendung des schriftlichen Actes an. Er schickte ihm zugleich geweihte Schlüssel vom Grabe St. Peters, eine Fahne der Stadt Rom und verschiedene Geschenke, und ließ ihm seine Ergebenheit und Treue bezeugen; er soll zugleich um Absendung eines königlichen Stellvertreters, welcher von den Römern den dem Schutzherrn zu leistenden Eid entgegennehmen sollte, gebeten haben. Karl freute sich laut seiner Antwort über die Eintracht bei der Wahl, über die dabei gezeigte „demüthige Unterwerfung" des Gewählten und nicht minder über das „treue Festhalten" desselben an der vom Papstthum ihm gemachten promissio, d. h. dem Schutz- und Freundschaftsverhältniß. Er will von Leo, wie er sagt, paterna pietate in filium angenommen sein, sendet auch seinerseits Geschenke ab und bezeichnet den von ihm nach Rom geschickten Angilbert (Abt vom Kloster des hl. Richarius zu Centulä) als denjenigen, mit welchem der Papst die Angelegenheiten der Schutzherrschaft ordnen solle (ex conlatione mutua conferatis, quicquid ad exaltationem sanctae Dei ecclesiae vel ad stabilitatem honoris vestri vel patriciatus nostri firmitatem necessarium intelligeretis; bei Jaffé, Mon. Carol. 356).

Wenn der König hier und sonst den Papst um treue Erfüllung seines geistlichen Amtes ersucht, wenn er ihm sagt, seine Sache sei es, für das Reich und das christliche Volk einem Moses gleich zu beten, während er selbst kämpfe, so ist es ebenso verfehlt, hieran staatsrechtliche Folgerungen über das Verhältniß zwischen Rom und dem Reiche zu knüpfen, wie wenn man aus Leo's freundlichen Schritten gegenüber dem Herrscher ableiten wollte, er habe sich als Unterthan desselben bekannt oder dem König unbedingt das Recht der Bestätigung der Papstwahl anheimgegeben. Die Päpste waren trotz der fränkischen Schutzgewalt selbständige Herren in Rom und in dem seit Pipin und Karl dem hl. Petrus geschenkten Gebiete (s. die Artikel Karl der Große, Kaiserthum, Kirchenstaat). Die Auffassung der Kirche aber von der Einigkeit zwischen der Kirche und dem Reiche Karls, sowie von dem gemeinsamen Zurückgehen der Auctorität in Staat und Kirche auf eine göttliche Quelle, fand eben damals, in den Regierungsanfängen Leo's III., einen feierlichen Ausdruck in dem Mosaikbilde eines vom Papste mit reichen Mitteln errichteten Triclinium des Lateranpalastes (fecit in patriarchio Lateranense triclinium majorem super omnes triclineos; Lib. pont. n. 367, p. 3). Die symbolische und historische Darstellung ist theils aus dem auf Grund des alten erneuerten und noch bestehenden Bilde, theils aus alten Beschreibungen bekannt (s. Müntz in Revue archéol. 1884, Janv., und Duchesne im Lib. pont. II, 35, not. 14. Die Angaben bei Gregorovius II, 4. Aufl., 458 sind uncorrect). Im Hintergrunde der Apsis erscheint Christus, in der Mitte von elf Aposteln, die er mit der Predigt des Evangeliums beauftragt durch die unter dieser Gruppe am Rande umlaufenden Worte Euntes docete omnes gentes etc. Das Monogramm Leo papa und der Text Gloria in excelsis bis bone boluntatis schließen die Scene ein. Zur Rechten sieht der Beschauer Petrus auf dem Throne, wie er dem Papst Leo III. das Pallium und dem König Karl die Fahne verleiht; unter den beiden Personen steht je SCSSIMVS D. N. LEO PP und + D. N. CARVLVS REX, und die von Petrus vorgenommene Handlung ist durch die Worte gekennzeichnet BEATE PETRE DONA S(edem?) LEONI PAPAE ET BICTORIA CARVLO REGI DONA. Zur Linken des Beschauers erweitert eine andere entsprechende Scene den Gedanken der Darstellung: man sieht Christus auf dem Thron, welcher die Schlüssel dem Papste Sylvester und die Fahne dem Kaiser Constantin überreicht.

Da Karl der Große auf dem Mosaik noch als König bezeichnet wird, so hatte beim Abschluß des Werkes die Krönung vom J. 800 offenbar noch nicht stattgefunden. Die Kaiserkrönung war aber durch den Gang der Geschichte vorbereitet. Während das Kaiserthum von Byzanz alle Auctorität im Westen eingebüßt hatte und gerade damals durch die Hand einer Frau ein schwaches Regiment im Osten führte, hatte der siegreiche Karl, dessen Gestalt den Zeitgenossen das Bild Davids vorzuführen schien, alle ehemals dem Römerreiche im Occident gehörigen Länder und weite Gebiete darüber hinaus unterworfen; er hatte sie der christlichen Cultur wirksamer dienstbar gemacht oder sie

ihr zuerst erschlossen. Es lag also sowohl für die kirchlichen Kreise als für den Herrscher der Wunsch nahe, durch die Wiederherstellung des Kaiserthums den Schlußstein in das Gebäude einzufügen. Von dem Advocatus und Protector der Kirche Roms zu dem berufenen Schützer der Christenheit und der Interessen des Gottesreiches (das ist die wesentliche Seite der Kaiserwürde nach kirchlicher Auffassung) war nur noch ein Schritt; und ebenso konnte das neue, locker zusammengefügte Reich durch die Verleihung der geheiligten kaiserlichen Würde mit ihrem idealen Vorrange über allen irdischen Fürsten (das christliche imperium mundi) sicher nur an Einheit und Kräftigung gewinnen. Schon Hadrian I. scheint diesen Aussichten Worte verliehen zu haben, als er nicht lange vorher dem König Karl die Zeiten des Papstes Sylvester vorhielt, in welchen ein mächtiger Kaiser erschienen sei, die römische Kirche zu erhöhen; „auch in unseren Tagen", sagt er, „ist ein neuer allerchristlichster Kaiser Constantin aufgetreten, durch dessen Hand Gott sich gewürdigt hat, der heiligen Kirche des Apostelfürsten Petrus Alles zu verleihen" (an Karl den Großen 778, Apr. 19; Mon. Carol. 199).

Ein für Leo sehr trauriger äußerer Anlaß beförderte die Verwirklichung des Planes, das Kaiserthum wiederherzustellen. Es gab seit dem Beginne seines Pontificates eine kleine ihm widerstrebende Partei. Diese wuchs an und hatte im Verfolge hohe Curialbeamte weltlichen Standes aus dem Adel der Stadt zu ihren Vertretern, insbesondere zwei Neffen des verstorbenen Papstes Hadrian, den Primicerius Paschalis und den Saccellarius Campulus. Beide überfielen den Papst mit einer meuterischen Menge, als derselbe am 25. April des Jahres 799 zur Abhaltung der Marcusprocession vom Lateran nach der Basilika St. Laurentius in Lucina zog und sich, unweit dieser Basilika, vor dem Kloster St. Stephan und Sylvester (jetzt S. Silvestro in Capite) befand. Man versuchte zweimal, in unmenschlicher Weise dem Papste die Zunge auszuschneiden und die Augen auszustechen. Dann hielt man nach vielen anderen Mißhandlungen den Halbtodten zunächst im genannten Kloster in Gewahrsam, brachte ihn aber noch in derselben Nacht größerer Sicherheit wegen zum Kloster des hl. Erasmus auf dem Cölius. Die Anhänger des Papstes betrachteten es als ein Wunder, daß demselben Augen und Zunge verblieben oder eigentlich wieder hergestellt seien (Lib. pont. n. 371, p. 5; s. dagegen Theoph. Chronogr. ed. Bonn. 732). Als bald nach der Schandthat Winichis, der Dux von Spoleto, nach Rom geeilt kam, wurde Leo unter Mitwirkung des Cubiculars Albinus aus der Klosterhaft befreit und kam, indem er sich an einem Strick die Mauer herabließ, nach der damals noch außer den Mauern befindlichen Peterskirche, wo ihn Winichis und der Gesandte Karls des Großen, Wirund, Abt von Stablo, erwarteten. Mit Winichis ging er nach Spoleto und brach sodann nach Deutschland auf, um mit Karl persönlich über seine Lage und die Lage der römischen Kirche zu verhandeln. (Die Quellen für diese Tragödie bei Abel-Simson, Jahrb. d. deutschen Gesch. unter Karl d. Gr. II, 583 ff.) An Karl hatte inzwischen sein Freund Alcuin im Mai 799 über den Fall geschrieben und ihn zur Hilfeleistung u. a. mit den Worten aufgefordert: „Siehe, auf Dir allein beruht jetzt das ganze Wohl des wankenden Zustandes der Kirchen Christi; Du bist der Bestrafer der Frevel, der Führer der Irrenden, der Tröster der Traurigen, das Heil der Guten" (Mon. Alcuiniana, ed. Jaffé, n. 114, p. 464). Der König schickte dem Papste den Erzbischof Hiltibald von Köln und den Grafen Ascharius, dann auch seinen Sohn Pipin entgegen. Im Lager zu Paderborn erwartete er die Ankunft des hohen hilfesuchenden Gastes; Karl und Leo umarmten sich bei der Begegnung, und unter geistlichen Gesängen ertheilte der Papst dem Heere und dem zahlreich anwesenden Volke den Segen. Außer der Wiederherstellung der Ordnung in Rom und dem durch den Patricius anzuberaumenden Gerichte wird die Erhebung Karls zur Kaiserwürde und seine dießfallsige Reise nach Rom den Gegenstand der Besprechung gebildet haben. (Die Quellen für die Geschichte der Reise bei Jaffé, Reg. 309, und Böhmer-Mühlbacher, Reg. 140.)

Nach einiger Zeit trat der Papst, wiederum von Hiltibald nebst anderen Bischöfen und Großen geleitet, den Rückweg nach Rom an, das er in voller Ruhe am 29. November 799 betreten konnte. Bei Gelegenheit seines feierlichen Empfanges werden die verschiedenen Klassen der geistlichen und weltlichen Vornehmen sowie der Bevölkerung des damaligen Rom überhaupt im Papstbuche ausführlich genannt. An dieser Stelle (n. 372, p. 6), welche Licht auf die inneren Verhältnisse der Stadt und des Kirchenstaates wirft, werden angeführt 1. die proceres clericorum (zu diesem hohen Clerus gehören die Vorsteher der Kanzlei und der verschiedenen im Lateran vorhandenen Verwaltungen, der Primicerius und der Secundicerius der Notare, der Arcarius [Schatzverwalter], der Saccellarius [Zahlmeister] u. A.); 2. omnes clerici, alle Uebrigen vom Clerus, die Mönche eingerechnet, die ausdrücklich sonst nicht vorkommen; 3. optimates et senatus, natürlich kein Senat im alten Sinne, sondern die Laienaristokratie, in deren Händen das Heerwesen sich befunden haben muß; 4. cuncta militia, der bewaffnete Theil der Bürgerschaft; 5. universus populus Romanus, die nicht bewaffneten Laien; 6. sanctimoniales et diaconissae, die Nonnen und die Frauen der Diaconen, wohl auch die der anderen höheren Cleriker, nämlich der Subdiaconen und der Priester, welche alle nach der Weihe nicht mehr mit den Frauen leben durften; 7. nobilissimae matronae, die Frauen der Laienaristokratie; 8. universae feminae aus dem Volke; 9. scholae peregrinorum, die Fremdencolonien von Rom, aus denen der Liber pontificalis diejenige der Franken, der Friesen, der Sachsen (Ange

sachsen) und der Langobarden namentlich anführt; die schola Graecorum und die schola Hebraeorum sind zu ergänzen. Ein Gericht über die Schuldigen, welches von Hiltibald und den anderen Abgeordneten des Königs im neuen Lateran-Triclinium Leo's III. abgehalten wurde, hatte zur Folge, daß die Ueberführten nach Francien gesendet wurden. Vergebens hatten sie schon vorher den fränkischen Hof durch eine eingereichte Schrift mit Anklagen gegen den Papst zu täuschen versucht. Karl selbst erschien im folgenden Jahre 800 vor Rom und wurde bei Nomentum (Mentana) durch Papst Leo mit großem Geleite begrüßt. Der letztere ging ihm dann nach Rom voraus, um ihn des andern Tages, am 24. November 800, auf den Stufen von St. Peter zu empfangen. Die Banner der Stadt wurden ihm an diesem Tage entgegengeschickt, und die Scholen der Fremden nebst Gruppen von Bürgern, an verschiedenen Orten aufgestellt, mußten dem Herannahenden die üblichen laudes zurufen. Nach Verlauf von sieben Tagen ließ er etwaige Ankläger des Papstes auffordern, zu erscheinen und Beweise zu bringen. Es kam niemand mit beweisbaren Klagen. Leo III. aber leistete in einer feierlichen Zusammenkunft der fränkischen Geistlichen und Edeln sowie der Römer in der Peterskirche den Reinigungseid, welcher in solchem Falle allein der Sitte der Vergangenheit entsprach (man vergleiche die Vorgänge unter Papst Symmachus bei Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., II, 639 ff.); ein förmliches Gericht nämlich über den Papst lehnten die anwesenden Bischöfe und Aebte mit Recht unter den Worten ab: Sedes apostolica a nemine judicatur, quemadmodum et antiquitus mos fuit etc. (so der Lib. pont. n. 374, p. 7, dessen Bericht hier vollen Glauben verdient). Der fragliche Eid Leo's III. vom 23. December 800 enthält neben der Betheuerung seiner Unschuld vor Gott und seinen Engeln die Erklärung, daß er diesen Act verrichte a nemine judicatus neque coactus, sed spontanea mea voluntate. Bemerkenswerth ist, daß er, wo er den Ueberfall erwähnt, nicht von völliger Blendung, Ausschneidung der Zunge und einem Wunder seiner Heilung redet, sondern nur sagt: Homines mali adversus me insurrexerunt et [me] debilitare voluerunt (Mon. Carolina 378; vgl. Duchesne 36. 37). Zwei Tage später, am Weihnachtsfeste, vollzog sich in der nämlichen Peterskirche die welthistorische Erhebung Karls zur Kaiserwürde und damit die Erneuerung des untergegangenen abendländischen Imperiums. Die Nachrichten über den Vorgang sind höchst nüchtern; nur Wenige der Zeitgenossen mochten die tiefgreifende Nachwirkung dieser Handlung in der Geschichte der folgenden Jahrhunderte ahnen. „Als der König sich bei der Weihnachtsmesse am Grabe Petri vom Gebete erhob, setzte ihm Papst Leo eine Krone auf" (Ann. Lauriss. maj.). „Der ehrwürdige Papst krönte ihn mit einer sehr kostbaren Krone. Darauf riefen alle getreuen Römer, welche die Liebe des Fürsten gegen die heilige römische Kirche und den dem Papste geleisteten Schutz kannten: Karl, dem gnädigsten Augustus, dem von Gott gekrönten, dem großen und friedebringenden Kaiser, Heil und Sieg!" (Lib. pont. n. 376, p. 7.) Nach dreimaliger Wiederholung dieses Zurufes unter einer Art Litanei (ein Muster bei Duchesne 37) salbte Leo Karl, den Sohn des neuerkorenen Kaisers, zum König. Von einer am Vater vollzogenen Salbung wird nichts Sicheres erwähnt (Abel-Simson II, 238; Duchesne l. c.). Auch der Ritus bei der Erhebung eines Kaisers zu Constantinopel, welcher von Leo offenbar nachgeahmt wurde, hatte die Salbung nicht. Dagegen war dieselbe bei der kirchlichen Inauguration von Königen bei den Westgoten und seit Kurzem auch bei den Franken und den Angelsachsen angewendet und wurde von daher für den Act an Karls Sohn in der Peterskirche herübergenommen.

Nicht das römische Volk oder die Großen der Stadt haben die Verleihung der Kaiserwürde an Karl vollzogen, sondern der Papst, der in seiner Stellung allein diese Forderung der Zeit, dieses Bedürfniß der christlichen Gesellschaft und speciell das Bedürfniß Roms und des Kirchenstaates zum Ausdruck bringen konnte. Das Kaiserthum in Constantinopel wurde nicht abgeschafft. Es gab aber seit jenem Tage auch nicht zwei Kaiserthümer, ein griechisches und ein lateinisches, wenigstens nicht in der officiellen kirchlichen Bezeichnung, sondern die große Tradition von dem einen weltumfassenden christlichen Imperium dauerte fort; nur dachte man sich dasselbe nunmehr in zwei Vertretern vorhanden, wie es vordem zu den Zeiten des getheilten Reiches, im 4. und 5. Jahrhundert, in zwei Vertretern bestanden hatte. Die Auffassung einer durch Leo III. geschehenen Translation des Kaiserthums von den Griechen an die Abendländer bildete sich erst später bei der fortschreitenden Entfremdung der Griechen gegen die Kirche und die Occidentalen aus und entspricht nicht dem Thatbestande. Im Uebrigen s. d. Art. Kaiserthum. Der amtliche Titel, den Karl fortan als Ausdruck seiner Würde führt, ist im Anschluß an griechisch-römische Sitte: „der gnädigste Augustus, der von Gott gekrönte, der große, friedebringende Kaiser, welcher das römische Reich regiert, welcher auch durch Gottes Barmherzigkeit König der Franken und der Langobarden ist". Man sieht, die obige Acclamation in der Peterskirche bewegte sich schon durchaus in officiellem Stile. Die Handlung der Krönung muß vorbereitet gewesen sein. Wenn trotzdem Eginhard Karl den Großen nach der Feier sagen läßt, er würde niemals in der Peterskirche erschienen sein, wenn er die Krönung vorausgewußt hätte, so kann dieser Ausspruch, wofern er keine politische Erfindung Karls oder seines klugen Secretärs Eginhard ist, sich nur auf die Umstände der Krönung oder ihre Ausführung an diesem Tage beziehen. Karl fand sich gut in die antiken und zum Theil griechischen Aeußerlichkeiten eines

Titels hinein, der ihm in den Augen der Völker kraft des Gewichtes der alten Ueberlieferungen ein neues, geweihtes Ansehen verlieh. Er ließ sich auch nach der Cerimonie die besondere Ehrenbezeigung der antiken Imperatoren vom Papste gefallen (post laudes ab apostolico more antiquorum principum adoratus est [Ann. Lauriss. maj.; die Quellen für die römischen Vorgänge bei Jaffé-Ewald 310 und bei Böhmer-Mühlbacher 146 ff.]). Der kaiserliche Missus, welcher jetzt ständig zu Rom residirt, übt das Gericht, wie es vordem zeitweilig geschah, jedoch so, daß päpstliche Richter in der Regel beigegeben sind, und ohne daß das selbständige päpstliche Gericht aufhört (s. z. B. Jaffé-Ewald n. 2525). Er hält die Ordnung aufrecht, aber nicht ohne sich mit dem Papste verständigen zu müssen. Die Duces in den Städten des Kirchenstaates ernennt der Papst (Mon. Carol., Leon. III. ep. 2; Jaffé n. 2516). Die Uebergriffe der kaiserlichen Beamten werden von Leo zurückgewiesen oder verursachen Beschwerden desselben beim Kaiser (z. B. Jaffé-Ewald n. 2516. 2528). Es waren übrigens Reibungen und Mißverständnisse um so leichter, als die beiderseitigen Jurisdictionsgebiete keineswegs nach den Vorstellungen unserer Gegenwart von Regierung und Gewalt umgrenzt waren; man sah sich vielmehr, unter Festhaltung der Ideen von wahrer Landeshoheit auf päpstlicher Seite und von wirksamer einflußreicher Schutzgewalt auf kaiserlicher Seite, auf freundliches Uebereinkommen angewiesen. Im J. 804 fanden noch einmal persönliche Verhandlungen des Papstes mit dem Kaiser statt; Leo reiste aus einem nicht näher bekannten Anlaß im Herbst des genannten Jahres über Mantua nach St. Maurice, ward dort von des Kaisers Sohn Karl und in Reims vom Kaiser selbst empfangen und feierte mit ihm das Weihnachtsfest zu Quiercy, sowie das Epiphaniefest 805 zu Aachen. Im J. 806 unterschrieb er zu Rom des Kaisers Testament, worin das Reich unter den Brüdern getheilt wird (Böhmer-Mühlbacher, Regesten 169).

Im fernen Norden zeigte sich der päpstliche Einfluß mit Hilfe Karls zur Ordnung des Staatswesens wirksam, als König Eardulf von Northumberland nach einem Kriege mit König Coenulf von Mercien gefangen genommen wurde und nach seiner Befreiung, auf eine Zusammenkunft mit Karl hin, in Rom vor dem Papste erschien. Mit dem päpstlichen Gesandten Aldulf und mit Abgeordneten des Kaisers eilte Eardulf nach Northumbrien zurück (809) und erhielt seinen Thron wieder. Dem Erzbischof Aedelheard von Canterbury bestätigte der Papst wiederholt die Primatialrechte über England. König Coenulf war schon früher mit Leo III., als dessen „Sohn" er wollte angesehen sein, wegen kirchlicher Angelegenheiten in Verbindung getreten; in seiner Gegenwart war im J. 798 die Synode von Becanceld abgehalten worden, die laut Anordnung Leo's III. den Laien die Eingriffe in das Kirchengut unter Excommunication verbot. Im nämlichen Jahre hatte Leo, wiederum im Einverständniß und mit Unterstützung Karls des Großen, einen entscheidenden Schritt in der adoptianischen Angelegenheit gethan, in welcher auch schon sein Vorgänger Hadrian aufgetreten war. Auf einem Concil in der Peterskirche im Sommer oder Frühherbst 798, auf welchem 57 Bischöfe versammelt waren, sprach er das Anathem gegen Bischof Felix von Urgel für den Fall, daß er seine adoptianischen Irrlehren nicht zurücknähme (Mansi XIII, 1031; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 722; vgl. den Art. Adoptianer). Dagegen machten sich Differenzen zwischen ihm und dem Kaiser seit dem Jahre 809 in Bezug auf eine andere dogmatische Frage, nämlich das Filioque, geltend. Die Verschiedenheit berührte indessen nur die Praxis, nicht den Glauben selbst. Der Zusatz Filioque zum Symbolum hatte sich seit dem 7. Jahrhundert von Spanien her in den Bisthümern der Franken wie auch der Angelsachsen verbreitet. Er fand in den Libri Carolini seine Stelle; die Pfalzkapelle Karls sang ihn im Credo, wie es in den übrigen fränkischen Kirchen geschah. In Rom dagegen hatte der Zusatz, wiewohl öfter gebraucht, noch keine formelle Sanction gefunden und war nicht für das Credo Vorschrift, während an der demselben zu Grunde liegenden Wahrheit vom Ausgang des heiligen Geistes vom Vater und Sohne zugleich niemand zweifelte; im Orient besaß man den Zusatz im Credo gleichfalls nicht. Als nun fränkische Mönche, die am Oelberge angesiedelt waren, wegen ihres Gebrauches der Formel Filioque auf Häresie angeklagt wurden, begaben sich zwei derselben zu Leo III. Dieser sendete wegen ihrer Berufung auf des Kaisers Pfalzkapelle ihre Rechtfertigungsschrift an Karl den Großen. Eine Synode, die der Kaiser zu Aachen im J. 809 veranstalten ließ, sprach sich nicht bloß für den Ausgang vom Vater und vom Sohne, sondern, wie es scheint, auch für die Beibehaltung des Filioque aus (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 751) und bat mit dem Kaiser zugleich durch eine nach Rom abgeordnete Gesandtschaft den Papst um Bestätigung des Beschlusses. Allein aus Rücksicht auf die bisherige Haltung der römischen Kirche und auf die Empfindlichkeiten der ohnehin gereizten Griechen mochte Leo III. auf seiner römischen Synode vom Jahre 810 (Hefele a. a. O. 754) nicht auf die förmliche Bestätigung des Filioque eingehen; er wünschte vielmehr, daß die fränkische Kirche allmälig den Gebrauch dieses Zusatzes aufgebe, angefangen von der Pfalzkapelle des Kaisers. Einen Befehl ertheilte er nicht. Im Reiche der Franken glaubte man aber des Anstoßes halber von der einmal eingeführten Sitte nicht abgehen zu dürfen, und so blieb der Ausdruck Filioque bestehen, bis er sich im Verfolge auch in Italien und in Rom festsetzte (die Acten obiger Verhandlungen bei Baluze, Miscell. VII, 14 sqq.; Mansi XIV, 18 sqq.). Nicht bloß in diesem Falle zeigte sich das seltene Interesse Karls für theologische Angelegen

heiten, Papst Leo mußte ihm auch gelegentlich auf verschiedene Anfragen in Betreff der Bibelerklärung Antwort ertheilen (Jaffé-Ewald n. 2518).

Aus den Beziehungen Leo's III. zum Orient ist, außer den das Filioque betreffenden Vorkommnissen, zunächst seine Haltung gegenüber dem verfolgten Theodor, Abt des berühmten Klosters Studion zu Constantinopel, erwähnenswerth. Theodor Studita widerstand mit den Bestgesinnten dem Patriarchen Nicephorus, welcher auf das Drängen des Kaisers Nicephorus die ehebrecherische Verbindung des Sohnes der Kaiserin Irene, Constantins VI., wenigstens indirect anerkannte. Sein Kloster wurde zerstört, er selbst in's Gefängniß geworfen, seine Partei verfolgt. Anfänglich wurde Theodors Sache beim Papste in ungünstigem Lichte dargestellt. Der Abt Basilius vom Saba-Kloster zu Rom sendete in diesem Sinne ein Schreiben an Theodor, worauf dieser in seiner Antwort (Ep. 1, 28) der eigenen Verstimmung einen übertriebenen und erregten Ausdruck gab. In die Verbannung geschickt, richtete Theodor Studita einen langen Brief über seine Angelegenheiten mit dem Gesuch um „Hilfe, Erleuchtung und Stärkung" an Leo III. (Ep. 1, 33; Migne, PP. gr. XCIX, 1017). Es ist ein herrliches, oft angeführtes Document des Glaubens der griechischen Kirche an den Primat und stimmt mit den doctrinellen Ansichten über Petrus und Rom, die der heilige Schriftsteller anderwärts äußert, vollständig überein. Er konnte später dem Papste danken für die moralische Unterstützung, die er ihm (durch ein nicht mehr erhaltenes Schreiben) gewährt habe. Durchgreifend für ihn beim Hofe aufzutreten war dem Papste aber nicht möglich; er durfte damals um keinen Preis wegen persönlicher Fragen einen Bruch mit dem griechischen Kaiserthum herbeiführen. Nach dem Tode des Kaisers Nicephorus 811 trat nicht nur unter Leo's III. Mitwirkung für Theodor Studita und die Kirchlichgesinnten ein günstiger Umschwung ein, sondern der Patriarch Nicephorus knüpfte endlich auch mit dem Papste durch Uebersendung seiner Synodica gute Beziehungen an. Der neue Kaiser Michael Rhangabe aber ordnete drei Gesandte an Kaiser Karl ab, um ein Freundschaftsbündniß zu Stande zu bringen. Der Libellus foederis wurde von den nämlichen Gesandten auf ihrer Rückkehr zu Rom in die Hände des Papstes gelegt und von diesem in der Peterskirche mit seinem Segen wieder ausgehändigt (Einhardi Ann. a. 812).

Der Tod Karls des Großen (28. Januar 814) war für Leo III. um so schmerzlicher, je mehr er beim Vordringen der Saracenen gegen Italien eines starken Schutzarmes bedurft hätte. Dazu waren seine Feinde in Rom selbst keineswegs ruhig. Es wurde eine Verschwörung derselben entdeckt, die auf Ermordung des Papstes abzielte. Leo III. erkannte die Rettung nur in einer raschen und entschiedenen Maßnahme; er ließ die Häupter des Complots hinrichten, wozu er als Landesherr berechtigt war. Freilich hatte dann der Schritt Erörterungen mit Karls Nachfolger Ludwig zur Folge, der seine Rechte in Rom geschmälert wähnte. Leo III. ertheilte ihm jedoch zufriedenstellende Aufschlüsse durch Gesandte, nämlich den Bischof Johannes von Silva Candida, den Nomenclator Theodor und den Dux Sergius. Die Willkür seiner Gegner war damit nicht niedergeschlagen. Sie rotteten Volk zusammen und verwüsteten die älteren und die von Leo III. gegründeten Wirthschaften (domus cultae) in der Campagna. Der Herzog Winichis von Spoleto mußte abermals zur Befreiung des tiefbekümmerten Papstes heranrücken. Leo III. starb unter dem Eindrucke dieser Ereignisse und wurde am 12. Juni 816 in der Peterskirche begraben. — In Rom hinterließ Leo III. zahlreiche Denkmäler eines reichen und freigebigen Baueifers; jedoch rühren fast nur Restaurationen und Ausschmückungen schon vorhandener Kirchen von ihm her. Zu den überaus vielen Geschenken an Gotteshäuser, welche das Papstbuch von ihm aufzählt, gehören zwei silberne Tafeln mit dem (nicänischen) Glaubensbekenntniß, auf der einen griechisch, auf der andern lateinisch, die beim Eingang zur Confession des Apostelfürsten aufgehängt wurden (Lib. pont. n. 410, p. 26). Sie dienten offenbar zur feierlichen Bekundung der Haltung des Papstes in den oben erwähnten Verhandlungen, betreffend den Zusatz zum Credo. Als Denkmäler seines zweimaligen Aufenthaltes in Deutschland können verschiedene von ihm geweihte Kirchen gelten. So consecrirte er auf der ersten Reise eine Kirche des hl. Petrus in Heresburg (Jaffé-Ewald 309), auf der zweiten die der heiligen Jungfrau in Aachen, Kirchen in Hambach, Dirlo und Prüm, Altäre in Münzenheim; ob er auch eine Kirche in Köln geweiht hat, ist fraglich (ib. 312 und Suppl. 743). Ein Monument seiner Fürsorge für Deutschland ist in höherem Sinne die von ihm geschehene Erhebung des Salzburger Stuhles als Erzbisthum über die bayerischen Episcopate (ib. n. 2495. 2496. 2498. 2503); unauslöschlich aber ist sein Name mit der deutschen Geschichte wegen der That vom Weihnachtsfeste 800 verknüpft. Schon seine Zeitgenossen spendeten den Tugenden des Dulders großes Lob, z. B. Alcuin (Mon. Alcuin. 488). Die Kirche verehrt ihn in Dankbarkeit als Heiligen und feiert sein Fest am 12. Juni. — Quellen und Literatur. Hauptquellen sind die Briefe des Papstes, verzeichnet bei Jaffé-Ewald, Reg. Rom. Pontif. n. 2492 sqq., und am besten gedruckt in Jaffe's Bibliotheca rer. german. IV, Berol. 1873 (edd. die Briefe Karls an ihn), und der betreffende Theil des Liber pontificalis in der Ausgabe von Duchesne II, 1—48 (einschließlich der schätzbaren Anmerkungen). Die einschlägigen fränkischen Annalen und Einhards Leben Karls stehen in den Monn. Germ. hist. In Böhmer-Mühlbacher, Regesten der Karolinger, Innsbruck 1889, sind die bezüglichen Acten der fränkischen Herrscher geordnet und erläutert. Von verschiedenen Seiten

behandeln den Stoff oder Theile desselben Hefele, Conciliengeschichte, 2. Aufl., III; Hergenröther, Photius I; Rohrbacher XI, bearbeitet von Kellner, und XII, bearbeitet von Könstedt; ferner Reumont, Gregorovius, Döllinger (Münchener Histor. Jahrbuch 1865), Giesebrecht, Baxmann und Langen. Für die beiden Kaiser: Simson, Jahrbücher unter Karl d. Gr., 1888 ff. (1. Bd. von Abel, durch Simson überarbeitet; 2. Bd. von Simson allein); Derf., Jahrbücher unter Ludwig dem Frommen, 1874. [H. Grisar S. J.]

Leo IV., der hl. (847—855), wurde als Presbyter der römischen Titelkirche SS. Quattuor Coronatorum im Januar 847 zum Papste gewählt. Er scheint, wenngleich in Rom geboren, aus germanischem Geschlecht gewesen zu sein (natione Romanus, ex patre Radualdo, Lib. pont., Leo IV., n. 494; ed. Duchesne II, 106). Erst am 10. April, dem Osterfeste des genannten Jahres, wurde er consecrirt; nach dem Papstbuche zauderten nämlich die Römer furchtsam, ihn ohne die kaiserliche Erlaubniß (sine permissu principis) zu weihen, aber wegen der Gefahr der Stadt thaten sie es doch, nicht ohne dem Kaiser volle Gewähr für ihre Anerkennung seiner Stellung und Rechte in Rom zu geben (n. 497, p. 107). Die gedachte Gefahr rührte von den Saracenen her. Diese hatten erst im August 846 die Gegend von Rom furchtbar verwüstet und sogar die Basiliken Petri und Pauli ausgeplündert und stark beschädigt. Die ersten Sorgen des Papstes richteten sich auf die Sicherung der Stadt, deren Oberherr er war. Zunächst befestigte er ihre altersschwachen Mauern; dann griff er einen Plan Leo's III. wieder auf, nämlich die bisher außer der Stadt unbeschützt den Feinden ausgesetzte Peterskirche mit dem sie umgebenden Viertel durch eine starke Mauer einzufriedigen. Nachdem er sich mit Kaiser Lothar I. verständigt und seine materielle Beihilfe erlangt hatte (per ejus adjutorium et consilium; Lib. pont.), begann das große Werk im J. 848 und wurde im J. 852 glücklich zu Ende geführt. Die Einsegnung der neuen, civitas Leonina genannten Stadt fand in der ausführlich vom Papstbuch beschriebenen Weise am 27. Juni 852 statt. Nicht nur der Name Leostadt, sondern auch gewaltige Thürme und Mauern des Baues, welche die Kraft jener Zeit verkünden, haben sich bis heute erhalten. Leo betheiligte sich auch sonst, durch Organisation der Truppen und durch Bündnisse, eifrig an der Abwehr der furchtbaren Saracenen einfälle, welche Italien in eine Wüstenei zu verwandeln drohten. Im J. 849 feuerte er in Ostia die vereinigte Macht der Römer, Neapolitaner, Amalfitaner und Gaetaner zum Kampfe an, und der glorreichste Sieg zur See, wobei ein Sturm den Verbündeten zu Hilfe kam, belohnte sein Bemühen. Er siedelte flüchtige Bewohner der Insel Corsica sowohl in Rom als auch im Gebiete des alten Portus an, an welch letzterem Orte er die Colonisten mit allem zum Ackerbau Nöthigen versah. Leider konnte die Colonie nicht von langer Dauer sein, und ebenso wenig hielt sich der neue Ansitz Leopolis, welchen er den vertriebenen Einwohnern von Centumcellä unfern ihrer Stadt einrichten ließ; sie kehrten zum alten Platze der Stadt zurück und nannten ihn Cività Vecchia. Horta und Ameria befestigte er nachhaltig. In Rom trug man dem ebenso frommen wie thatkräftigen Papste große Verehrung und Liebe entgegen. Als ein verheerender Brand im Sachsenviertel unweit der Peterskirche ausbrach, sagten die Zeitgenossen zu Rom, Leo habe ihn durch das Kreuzzeichen gelöscht; und als in der Gegend der Kirche S. Lucia in Orpheo oder in Silice ein in einem Abgrunde hausender Drache Viele durch seinen Hauch tödtete, befreite das Gebet des heiligen Mannes gleichfalls die Stadt von dem Unheil. Beides ist im Lib. pont. berichtet. Nur ist man versucht, in dem serpens, qui basiliscus graece, latine regulus dicitur (n. 503, p. 110), eine Eruption vulcanischer Dünste zu finden, welche auf dem Boden von Rom wiederholt vorkam. Jedenfalls rührt die im Mittelalter so berühmte römische Procession auf Mariä Himmelfahrt nicht erst von der am 15. August erfolgten Drachentödtung her, wie man geglaubt hat (s. dafür Duchesne zum Lib. pont. 135, not. 10.). Von der Thätigkeit Leo's IV. in Rom sei noch erwähnt, daß vier Concilien, die er in der Stadt feierte, bekannt sind: vom April 850 in Gegenwart Kaiser Ludwigs II., in einer Angelegenheit des Bischofs Petrus von Arezzo; vom 16. December desselben Jahres zur Absetzung des Anastasius, Cardinalpriesters von S. Marcellus; vom 19. Juni und vom 8. December 853 in der gleichen Angelegenheit dieses unstäten gelehrten Cardinals, des spätern Bibliothekars der römischen Kirche. Es erübrigt auch eine Art Homilie über das Leben und die Pflichten der Geistlichen, welche Leo IV. vermuthlich auf einer seiner Synoden hielt und welche mit verschiedenen Abweichungen auf auswärtigen Synoden als nützliche Pastoralinstruction vorgelesen zu werden pflegte. (Migne XCVI, 1375; CXV, 675; besser von Wattenbach im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichte VI, 192; vgl. ebd. Ewalds Bemerkungen 652.)

Mit dem Kaiser Lothar I., welcher nach seiner Thronentsagung im Kloster Prüm am 29. September 855 starb, stand Leo IV. im Allgemeinen in gutem Einvernehmen. Dagegen zeigte sich Ludwig II. wiederholt gereizt und verdachtvoll gegen den Papst, wiewohl dieser ihn schon im April 850 zu Rom zum Kaiser krönte (Böhmer-Mühlbacher, Reg. 438) und ihm bereitwillig die Vorrechte der früheren Herrscher in Rom zugestand. Für des Papstes Verhältniß zu der kaiserlichen Auctorität überhaupt ist ein Satz sehr bemerkenswerth, welchen er über die Papstwahl an die Kaiser Lothar und Ludwig schreibt: Inter nos et vos pacti serie statutum est et confirmatum, qr electio et consecratio futuri Romani Pc ficis non nisi juste et canonice fieri del

heiten, Papst Leo mußte ihm [illegible] ...chen und fränkischen Adel zusammen ein
verschiedene Anfragen in Bet[illegible] ...hum bei St. Peter ab, wo sich die Anklage
Antwort ertheilen (Jaffé-Ew[illegible] ...age herausstellte. Der Kaiser wollte dann,

Aus den Beziehungen Leo's [illegible] ...r Fall nach der lex Romana behandelt
außer den das Filioque [illegible] ...r Verleumder bestraft würde; man schenkte
nissen, zunächst seine Hal[illegible] ...ihnen jedoch auf Ludwigs Vermittlung das Leben.
folgten Theodor, Abt des [illegible] ...Der von Kaiser Lothar begünstigten Hincmar
dion zu Constantinopel, [illegible] ...zu Reims erkannte Leo IV. als Erzbischof dieses
dor Studita widerstand [illegible] ...Ansuchens an und sendete ihm das Pallium mit
Patriarchen Nicephorus [illegible] ...weiteren Erlaubniß, dasselbe täglich bei der
des Kaisers Nicephoru[illegible] ...Feier des Meßopfers zu tragen; dagegen wollte er
bindung des Sohnes [illegible] ...nicht auf die Bitte des Kaisers eingehen, ihn über
stantins VI., wenigsten[illegible] ...das Francien, Gallien und Germanien als päpstl.
Kloster wurde zerstört [illegible] ...einen Vicar zu setzen, weil diese Würde bereits dem
geworfen, seine Partei[illegible] ...Erzbischof Drogo von Metz verliehen sei (Jaffé-
Theodors Sache beim [illegible] ...Ewald n. 2607 sq.). Es trat ein Conflict des
dargestellt. Der Abt [illegible] ...Papstes mit dem eigenmächtigen und stürmischen
zu Rom sendete in d[illegible] ...Hincmar ein, als derselbe wider Leo's Verbot den
Theodor, worauf [illegible] ...Kaiser Lothar mit dem Banne belegte (vgl. ibid.
1, 28) der eigenen [illegible] ...n. 2614. 2618). Leo weigerte sich auch, das
nen und erregten [illegible] ...in der Angelegenheit der von Ebo von Reims ge-
bannung geschickt[illegible] ...weihten Geistlichen gehaltene Concil von Soi-
langen Brief über [illegible] ...sons (853) anzuerkennen, und befahl Hincmar, das
Gesuch um „Hir[illegible] ...Gericht über diese gegen ihn nach Rom appellirenden
an Leo III. (Ep[illegible] ...den Geistlichen in Gegenwart eines päpstlichen Le-
1017). Es ist [illegible] ...gaten zu erneuern (ibid. n. 2631 sq.). Erließ über-
cument des G[illegible] ...haupt so wenig die geistliche Auctorität des Pri-
den Primat u[illegible] ...mates durch die Willkür des ungebundenen Zeit-
sichten über [illegible] ...alters einschränken, daß er an Karl den Kahlen
Schriftsteller [illegible] ...schrieb: Si fortassis, quod non credimus, apud
ein. Er kon[illegible] ...vos inutiles judicamur, ecclesia tamen, cui
moralische U[illegible] ...praesumus, non inutilis, sed caput princi-
nicht mehr [illegible] ...piumque omnium merito simul ab omnibus
Durchgreif[illegible] ...vocatur (Fragment vom Jahre 852 oder 853,
dem Papst[illegible] ...bei Migne CXV, 671; Jaffé-Ewald n. 2625).
um keinen [illegible] ...Im fernen Occident, bei den Angelsachsen, fand
Bruch m[illegible] ...die dort gewohnte bereitwillige Anerkennung der
führen. [illegible] ...päpstlichen Hoheitsstellung einen eigenthümlichen
811 trat [illegible] ...Ausdruck, als der König der Westsachsen, Ethel-
für The[illegible] ...wulf, seinen vierjährigen Sohn Aelfred 853 nach
ein günst[illegible] ...Rom schickte und dieser vom Papste mit den In-
Nicepho[illegible] ...signien des römischen Consulates bekleidet wurde
durch U[illegible] ...(Jaffé-Ewald n. 2645). Im Oriente trat die
ziehung[illegible] ...Auctorität Leo's IV. dem Patriarchen Ignatius
gabe [illegible] ...von Constantinopel gegenüber, als dieser den Me-
ab, un[illegible] ...tropoliten von Syracus, Gregor Asbestas, absetzte
bringe[illegible] ...und der letztere nach Rom an das päpstliche Tri-
nämlich[illegible] ...bunal appellirte; er citirte die beiden streitenden
in die[illegible] ...Theile nach Rom (ibid. n. 2629. 2661). Aus den
in der[illegible] ...disciplinären Entscheidungen des Papstes ist die
gehäu[illegible] ...lange Anweisung an die Bischöfe Britanniens
[illegible] ...über Simonisten, Gerichte gegen Bischöfe, Ehe-
war [illegible] ...fragen u. s. w. hervorzuheben (ibid. 2599). Der
Vor[illegible] ...von ihm gegebenen Erklärung für die Gültigkeit
ken [illegible] ...der Sacramente, welche von ungesetzmäßig ge-
Fei[illegible] ...weihten Priestern gespendet würden, steht theo-
ein[illegible] ...logisch die andere Entscheidung Leo's IV. nicht
mo[illegible] ...entgegen, wonach ein durch einen häretischen Bi-
die [illegible] ...schof Arsenius consecrirter Altar durch einen an-
M[illegible] ...dern neu consecrirten zu ersetzen war. Einem Abt
hin[illegible] ...Honoratus schreibt er in strengen Worten die Ein-

führung des gregorianischen Gesanges vor (ibid. n. 2651). — Quellen und Literatur. Die Briefe und Urkunden Leo's IV. bei Jaffé-Ewald, Reg. Rom. Pont. n. 2596 sqq. Sie sind in jüngerer Zeit um die in der sogen. britischen Sammlung von Papstbriefen enthaltenen Stücke des Registrum Leo's IV. bereichert worden; Alles schon bei Jaffé-Ewald verzeichnet. Vgl. dazu Ewalds Untersuchungen im Neuen Archiv für ältere deutsche Geschichte V, 375 f. Liber pontificalis (Vita Leonis IV.), ed. Duchesne II, 106 sqq. Außer den allgemeinen oder schon oben genannten Schriften Dümmler, Gesch. des ostfränk. Reiches, 2. Aufl. 1887, I.; Schrörs, Hinkmar von Reims, 1884.

Leo V. (im J. 903) scheint nicht einmal zwei Monate regiert zu haben. Er stammte aus der Gegend von Ardea und gehörte bei seiner Wahl nicht dem Cardinalscollegium an (forensis). Durch den gewaltthätigen Christophorus, der sich selbst zum Papste aufschwang, wurde er eingekerkert und starb im Gefängniß. Es waren die schlimmsten Zeiten der Unfreiheit des heiligen Stuhles. (Vgl. die Angaben des Petrus Guillelmus [Fortsetzung des Liber pont.] bei Duchesne, Lib. pont. II, 234; Jaffé-Ewald, Reg. Rom. Pont. p. 444.)

Leo VI. regierte in den Jahren 928 und 929 nur 6 (oder 7) Monate und 15 Tage. Er war der Sohn eines Primicerius, des Römers Christophorus. Seine Regierung in namenlos unglücklicher Zeit des heiligen Stuhles (Adels- und Weibereinfluß) ist in Dunkel gehüllt. Bei Jaffé-Ewald 453 ist eine einzige Bulle von ihm verzeichnet, welche die Ordnung der kirchlichen Verhältnisse in Dalmatien betrifft. S. den Katalog des Petrus Guillelmus bei Duchesne, Lib. pont. II, 242. (Vgl. Watterich, Vitae Pontiff. I, 33.)

Leo VII. (vom Januar 936 bis etwa Juli 939, nach Jaffé-Ewald 455). Er war Römer von Geburt. Die Quellen zeigen ihn in enger Verbindung mit dem Sohne der Marozia, Alberich II., den er in einer seiner ersten Bullen gloriosissimus princeps atque omnium Romanorum senator nennt (ibid. n. 3597). Aus dem Mönchthum hervorgegangen, lag er eifrig dem Gebete und den Tugenden ob (Flodoard am Ende seiner Vitae Pontiff.), ohne mit Alberich, der als weltlicher Herrscher von Rom schaltete, um den ihm gebührenden politischen Einfluß zu concurriren. Eine feindselige Stellung gegen Alberich wäre für ihn auch unmöglich und fruchtlos gewesen. Er suchte dessen Macht zum Wohlthun, namentlich zur Stiftung und Wiederherstellung von Klöstern auszumutzen; so entstand z. B. die berühmte Abtei S. Maria auf dem Aventin, so erhielt Subiaco das Erasmuskloster auf dem Cölius. Der hl. Odo von Clugny, damals in Rom, arbeitete gemeinschaftlich mit ihm für die Herstellung der Klosterzucht. Es ist bekannt, daß die Wiederaufrichtung des gesunkenen kirchlichen Lebens in Italien und Frankreich während des 10. und 11. Jahrhunderts von der Besserung der Klosterinstitute ausging. Leo's Bullen (bei Jaffé-Ewald l. c.) beziehen sich meistens auf monastische Angelegenheiten. Aber in einer derselben (n. 3610) sucht er auch den Episcopat der Frankenländer aufzuwecken (superabundat iniquitas ita, ut rerum ordo totus pene turbatus sit et nullus jam locus religioni restare videatur), und in einer andern ernennt er zur Verbesserung der Sitten bei Geistlichkeit und Volk in Deutschland den Erzbischof Friedrich von Mainz zu seinem „Vicarius und Missus" für alle deutschen Gegenden (n. 3613; Migne CXXXII, 1083). Die ihm zugeschriebene disciplinäre Unterweisung an weltliche und geistliche Große Deutschlands ist unecht (Jaffé-Ewald n. 3614). (Histor. Quellenstellen bei Watterich, Vitae Pontiff. I, 33; Katalog des Petrus Guillelmus bei Duchesne, Lib. pont. II, 244.) [H. Grisar S. J.]

Leo VIII. wurde unrechtmäßigerweise an die Stelle des freilich unwürdigen Johannes XII. auf Betreiben Kaiser Otto's I. zum Papste erhoben und am 6. December 963 in der Peterskirche consecrirt. Er konnte als legitimer Inhaber der päpstlichen Würde erst gelten, nachdem Johannes' XII. Nachfolger, Benedict V., am 23. Juni 964 unter dem Drange der Umstände abgedankt hatte und er selbst vom römischen Clerus anerkannt war. Da er indeß schon etwa im März 965 starb, so war die Verwicklung, die sein Ehrgeiz oder seine Schwäche geschaffen, bald gelöst. Er war nach dem Katalog des Petrus Guillelmus Römer und Sohn des Protoscriniarius (Archivvorstandes) Johannes. Als ihn Otto I. zum Pontificat berief, war er noch Laie, und man weihte ihn mit grober Verletzung der Vorschriften über die Zwischenräume der Ordines. Etwa im Februar 964 mußte er wegen der Gährung des Volkes wider ihn und das Kaiserregiment zu Otto nach Spoleto fliehen und erlebte es, daß die Synode Johannes' XII. zu Rom ihn am 26. Februar 964 für excommunicirt erklärte. Nach Johannes' XII. plötzlichem Tode ward sine consensu et voluntate domni imperatoris (Watterich, Vitae Pontiff. I, 48) Benedict V. gewählt, worauf jedoch Leo durch den Kaiser gewaltsam nach Rom zurückgeführt wurde. Der erstere hinterließ ihm vor seiner Abführung nach Deutschland die Insignien der päpstlichen Würde. Es existiren zwei angebliche Bullen Leo's VIII. oder genauer eine in zweifacher Form (Jaffé-Ewald n. 3704. 3705), welche in neuerer Zeit große Erörterungen hervorgerufen hat. Leo VIII. legt darin dem Kaiser Otto und seinen Nachfolgern nichts weniger als das Recht der Ernennung des Papstes und aller Bischöfe des Reiches in die Hände. Es ist nach den Untersuchungen von Giesebrecht, Hinschius, Dümmler u. A. keine Frage mehr, daß beide Fassungen eine Fälschung bilden, welche zur Zeit des Investiturkampfes im Interesse der deutschen Krone und im Lager der Regierung entstanden ist. Gratian nahm die erste Fa
gutem Glauben in seine Rechtssammlu
dist. 63, c. 23) und veranlaßte so eige

Erörterungen bei den getäuschten Theologen, wie wir sie z. B. noch bei Lainez zur Zeit des Trienter Concils in den Verhandlungen über die Herkunft der bischöflichen Gewalt wiederfinden. — Quellen bei Jaffé-Ewald, Reg. Rom. Pontiff. 467 sqq., und Watterich, Vitae Pontiff. I, 42 sqq.; Katalog des Petrus Guilhelmus bei Duchesne, Lib. pont. II, 250. Man vgl. Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., IV, 615 ff.; Reumont, Hergenröther, Gregorovius, Giesebrecht und Dümmler (Jahrbücher unter Otto I., 1876). [H. Grisar S. J.]

Leo IX., der hl. (1048—1054), vorher Bruno, Bischof von Toul, Sohn des Grafen Hugo von Nordgau (Egisheim und Dachsburg), eines Vetters des Kaisers Konrad II., war geboren am 21. Juni 1002 zu Egisheim im Elsaß (vgl. P. P. Dexen, Où est né le Pape St. Léon IX.? Strasb. 1884), ward seit seinem fünften Jahr in Toul erzogen und wurde später dort Canonicus. Als Konrad II. den königlichen Thron bestieg, ging Bruno auf Wunsch seiner Verwandten an den Hof. Dort hieß er namentlich wegen seiner Herzensgüte allgemein „der gute Bruno". Im J. 1026 wurde er zu Toul einstimmig und in freier Wahl zum Bischof dieses kleinen, armen und wegen seiner Lage feindlichen Angriffen sehr ausgesetzten Bisthums gewählt und am 20. Mai 1026 inthronisirt. Jedes Jahr pflegte er frommen Sinnes nach Rom zu wallfahrten (Wibert, Vita Leonis IX., l. 2, c. 7); er zeigte aber auch Thatkraft und Klugheit. Er führte die von Clugny ausgegangene Reform der Klöster in seinem Sprengel ein und erwarb sich besonders durch seine von den Zeitgenossen (vgl. Wibert 1, 13; Watterich, Pont. Rom. Vitae, Lipsiae 1862, 144, und das zeitgenössische Epitaphium Domni Leonis papae im N. Archiv der Ges. f. deutsch. Gesch. 1876, I, 175 f.) gepriesenen musikalischen Compositionen zu Ehren Gregors des Großen und anderer Heiligen Verdienste um die kirchliche Liturgie. Auch als Staatsmann zeichnete er sich aus und leistete dem Kaiser Konrad II. bei der Einverleibung Burgunds in das Kaiserreich große Dienste (W. v. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, 4. Aufl., II [1875], 272 ff. 456). Am französischen Hofe war er sehr angesehen. Als Gesandter Konrads bewirkte Bruno zwischen diesem und dem König Robert von Frankreich einen Treu- und Freundschaftsvertrag. Auch die Erneuerung desselben unter Heinrich I. von Frankreich im J. 1032 vermittelte neben dem Abt Poppo von Stablo wieder Bruno von Toul. Endlich brachte er zweimal eine Zusammenkunft Kaiser Heinrichs III. mit dem französischen Könige zu Ivois im J. 1043 und 1048 zuwege, wodurch der Friede zwischen den beiden Herrschern befestigt wurde.

Als nun Damasus II. am 9. August 1048 nach einer Regierung von nur 23 Tagen gestorben war, ersuchten Gesandte des römischen Volkes und Clerus den Kaiser Heinrich III. um Einsetzung eines neuen Papstes. Noch lebte der unwürdige Benedict IX. (Theophylact), der zwar im J. 1045 auf die päpstliche Würde verzichtet hatte, aber erst jüngst durch Damasus II. mit Waffengewalt aus Rom hatte vertrieben werden müssen. Manche schreckte außerdem das rasche Ende von Damasus, den man vergiftet glaubte. Auf dem Reichstag zu Worms Ende November 1048 fiel nun die Wahl durch die Stimmen des Kaisers, der römischen Gesandten und der Großen des Reiches auf Bruno. Erst nach einer Bedenkzeit von drei Tagen erklärte sich dieser bereit, dem allgemeinen Wunsche sich zu fügen, wenn er sich von der unzweideutigen und einmüthigen Zustimmung des römischen Volkes und Clerus überzeugt habe. Daß er erst nachträglich auf die Vorstellungen Hildebrands hin zu diesem Entschluß gekommen sei, ist unrichtig (vgl. Bruno Sign., Vita Leonis IX., in Watterich I, 96; Wibert 2, 2). Am 27. December 1048 trat er als Pilger seine Reise nach Rom an. Dort wurde er am 2. Februar 1049 in einer Versammlung der Römer mit größter Einmüthigkeit gewählt, worauf er sich am 12. Februar 1049 inthronisiren ließ.

Vom Anfange seiner Regierung an war Leo IX. bemüht, alle kirchlichen Mißbräuche, besonders die Simonie, energisch zu bekämpfen und das dem heiligen Stuhle gebührende Ansehen wieder herzustellen. Deßhalb umgab er sich mit sittenreinen, geschäftskundigen Männern, wie Hildebrand, den er zuerst auf dem Reichstage zu Worms kennen gelernt hatte (Bruno Sign. l. c. 96 sq.) und nun zum Subdiacon der römischen Kirche weihte (Desiderius, Dial. l. 3; Bonitho, Ad amicum, ed. Jaffé, Bibl. II, 632; Schatzmeister der römischen Kirche wurde Hildebrand erst durch Nicolaus II. S. Steindorff, Jahrb. z. deutsch. Gesch. unter Heinrich III., Bd. II, 1881, 75), dem Erzbischof Halinard von Lyon, dem Lothringer Mönch und spätern Cardinal Humbert (s. d. Art.) u. A.

Zur Durchführung seiner Reform- und Restaurationspläne bediente sich der Papst vorzüglich des Mittels der Synoden, deren er selbst nicht weniger als elf hielt. Jedes Jahr fand in Rom zur Osterzeit eine Synode statt, zu welcher auch nichtitalienische Prälaten zugezogen wurden; die Beschlüsse dieser Synoden erhielten überall das größte Ansehen (Steindorff II, 78). Gleich auf der ersten römischen Synode im J. 1049 wurden mehrere simonistische Bischöfe abgesetzt, und alle, welche von einem simonistischen und ihnen als simonistisch bekannten Bischof die Weihen angenommen hatten, einer Buße unterstellt. Auch wurden Bestimmungen gegen das Concubinat der Cleriker wie über die Zehntpflicht der Laien und die Ehen in verbotenen Verwandtschaftsgraden getroffen (Hefele, Conciliengesch., 2. Aufl. 1879, IV, 718 ff.). In der Pfingstwoche desselben Jahres hielt Leo ein Concil zu Pavia, ging dann über die Alpen und zog mit dem Kaiser, welchen er in Sachsen traf, nach Köln und im Juli nach

Aachen. Dort vermittelte er den Frieden zwischen dem aufständischen Herzog Gottfried von Lothringen und dem Kaiser. Im September besuchte er Toul und berief von da aus die Bischöfe und Aebte Frankreichs nach Reims, um dort mit ihnen eine Nationalsynode zur Ausrottung der Laster unter Clerus und Laien abzuhalten. Eine kurze Zeit schien es, daß dieser Plan nicht durchführbar sei, weil er dem Könige von Frankreich von Leuten, welche die Synode zu fürchten hatten, unsympathisch gemacht worden war. Der König ließ deßhalb den Papst ersuchen, seine Reise nach Frankreich bis zu einer gelegeneren Zeit zu verschieben. Denn weder er noch die Bischöfe und Aebte könnten sich jetzt an der Synode betheiligen, weil sie gegen Rebellen im Innern des Reiches kämpfen müßten. Er zog auch wirklich mit vielen geistlichen Fürsten in's Feld. Leo IX. erklärte aber, unter allen Umständen die Synode zu Reims abhalten zu wollen. Er kam am 29. September dort an, erhob und übertrug am 1. October unter ungeheurem Andrang der Gläubigen die Gebeine des hl. Remigius, nahm am 2. October die Weihe der neuerbauten Remigiuskirche vor und eröffnete in derselben am 3. October die Synode. Zu derselben hatten sich etwa 20 Bischöfe und Aebte eingefunden. Auch Gesandte des Königs Eduard von England waren erschienen. Es fanden drei Sitzungen statt. Gegenüber der Anmaßung des Erzbischofs von San Jago in Galicien, der sich den Titel Apostolicus beigelegt hatte, wurde der Papst für den einzigen Primas und Apostolicus der Kirche erklärt. Dann wurden zwölf Canones aufgestellt, welche die Freiheit der Bischofswahlen schützen, die Armen gegen Gewaltthaten vertheidigen und die Simonie, die incestuösen Ehen und die Bigamie wie allerhand Mißstände im Clerus ausrotten sollten. Ueber den simonistischen Bischof von Langres wurde der Bann ausgesprochen (s. Itiner. Anselmi bei Watterich I, 113 sqq.; Hefele IV, 722 ff.). Der Durchführung dieser Beschlüsse legte der König von Frankreich kein Hinderniß in den Weg. Von Reims ging Leo über Verdun, Metz und Trier nach Mainz und hielt dort Mitte October eine deutsche Nationalsynode ab, an welcher der Kaiser, über 40 Bischöfe aus Deutschland, Burgund und Italien, ein dänischer Bischof und Gesandte des griechischen Kaisers theilnahmen. Auch hier wurden namentlich Beschlüsse gegen die Simonie und den Concubinat der Geistlichen gefaßt. Der Erzbischof Hugo von Besançon wurde gegen die Ansprüche eines gewissen Bertoldus als rechtmäßiger Bischof anerkannt, und ein Streit zwischen dem Bischof Adalbero von Würzburg und dem Abt Ecbert von Fulda ward dahin entschieden, daß der Bischof zwar über den Ort Fulda bis zu einem gewissen Grade geistliche Jurisdiction habe, die Abtei selbst aber unmittelbar unter dem Papste stehe (Hefele IV, 734 ff.; Steindorff II, 94 ff.). Im November 1049 besuchte Leo auch seine Heimat im Elsaß (über die damals und später mehreren Kirchen und Klöstern daselbst ertheilten Privilegien vgl. Duhamel, Le Pape Léon et les monastères de Lorraine, Epinal 1869, wie die Mittheilungen von Al. Schulte in den Straßburger Studien, 1883, II, 78—90) und darnach seinen Neffen, den Grafen Adalbert von Calw, den er zur Neugründung des verlassenen und verfallenen Klosters vom hl. Aurelius zu Hirsau bewog (s. Annalista Saxo in M. G. SS. VI, 687 sq.; Trithemius, Chron. Hirs. I, 187 sq.). Zu Weihnachten war er schon in Verona. Wie in diesem Jahre, so war Leo auch in der Folgezeit in Wahrheit ein apostolischer Wanderer, der sich durch keine Beschwerden abhalten ließ, überall selbst zu erscheinen; ein Mann, bewundert wegen seiner Schönheit (Amatus, L'ystoire de li Normant 3, 15; Wibert 1, 53), seiner großen Fähigkeiten und seiner Heiligkeit. Die Herzensgüte, die ihm von Jugend auf eigen war, verläugnete er auch als Papst nicht. Als Devise seiner Bullen brauchte er die Worte: Misericordia Domini plena est terra. Dabei war er voll tiefer Demuth und Strenge gegen sich selbst und voll glühenden Eifers für die Reinheit der Kirche. Kein Wunder daher, daß er, wo er auch erschien, einen wunderbaren Einfluß auf die Gemüther der Menschen ausübte. Durch sein Wirken, namentlich in Deutschland, ward das Ansehen und die Anhänglichkeit an den apostolischen Stuhl so gefestigt, daß Gregor VII. später den Kampf gegen Heinrich IV. wagen konnte (vgl. Damberger, Synchron. Gesch. VI, 383).

In Unteritalien war Leo bereits kurz nach dem Antritt seines Pontificates gewesen, allerdings nur, um nach dem Monte Gargano in Apulien zu wallfahren und um zu Monte Cassino seiner Verehrung für den hl. Benedict genugzuthun. Zum zweiten Mal ging er im Frühjahr des Jahres 1050 nach Unteritalien und hielt zu Salerno und dann auch zu Siponto im Lande der Normannen Synoden ab; auf diesen wurden Beschlüsse gegen Simonie und Simonisten gefaßt (s. Amatus 3, 15 sqq.; Hefele IV, 739 f., und zum Itinerar Steindorff II, 452 ff.). Weit bedeutsamer war aber die Ostersynode des Jahres 1050 zu Rom. Auf derselben wurde Bischof Gerhard von Toul canonisirt und die Irrlehre des Berengar von Tours (s. d. Art.) über das Altarssacrament verworfen, sowie letzterer selbst mit dem Banne belegt. Auch die unter dem Vorsitz des Papstes am 1. September 1050 zu Vercelli abgehaltene Synode beschäftigte sich mit Berengar und verwarf dessen Ansicht auf's Neue (Hefele IV, 740 ff. 749 ff.). Später hat Berengar behauptet (De sacra coena, ed. Vischer 1834, 40), Leo habe zu Vercelli Personen, welche von simonistischen Bischöfen ordinirt worden waren, reordinirt. Dieß kann aber gar nicht geschehen sein. Denn nach Petrus Damiani (Liber gratissimus, Opp. ed. Cajetani III, 42) war die Frage der Reordinationen noch auf dem dritten römischen Concil (April 1051) für Leo IX. eine offene (vgl. Hergenröther, Oesterr. Vierteljahrschrift. f. kath. Theol

I, 415; Hefele IV, 758 f.; Steindorff II, 131 f.; Schnitzer, Berengar von Tours, München 1890, 45). Weiterhin wirft Berengar (l. c. 39. 40) dem Papste vor, bei dem Bischofe Gregor von Vercelli gewohnt zu haben, obwohl dieser schon vorher von einem Verwandten bei ihm des Frauenraubes angeklagt gewesen sei. Die Sache ward erst auf der Ostersynode 1051 verhandelt, und Gregor wurde vom Papste mit dem Banne belegt. Ob Leo schon zu Vercelli den wahren Sachverhalt kannte, wissen wir nicht; jedenfalls hat aber dort sein Verhalten keinen Anstoß gegeben (Hefele IV, 751 f.; Steindorff II, 132. 161).

Nach der Synode von Vercelli ging der Papst von Neuem über die Alpen, um mit dem Kaiser zusammenzukommen und in Toul die Leiche des jüngst canonisirten Gerhard zu erheben. Als er auf der Reise zu Besançon Halt machte und am 3. October den Hauptaltar des Stiftes von St. Stephan consecrirte, bestimmte er, daß in Zukunft der sich damals immer mehr verbreitende Gottesfriede sich auch auf die Vigilie und den Tag der Consecration (2. und 3. October) erstrecken solle (s. päpstl. Urkunde vom 11. Januar 1051 in Dunod, Histoire de Besançon, 1750, I, Preuv. 36). Dieß ist die erste, wenn auch nur indirecte Approbation des Instituts durch einen Papst. Eine weitere gab Leo zu Gunsten des Elsaß. Er gebot nämlich, den Elsässer Landfrieden aus dem Jahre 1051, welcher den Gottesfrieden für Elsaß eingeführt hatte, unter Strafe des Bannes zu halten (s. Brucker, S. Léon IX., 1889, II, 207 ss. 400 ss.). Mit dem Kaiser traf Leo erst im Anfang des Jahres 1051 zu Köln (s. Jaffé, Reg. n. 4246; Steindorff II, 136) zusammen. Von dort ging er mit ihm nach Trier und nach Augsburg. In letzterer Stadt unterwarf sich der hochmüthige Erzbischof Humfried von Ravenna, welcher zu Vercelli von Leo wegen beharrlichen Ungehorsams mit dem Banne belegt worden war, und erhielt Verzeihung (Wibert 2, 7; Herm. Contractus in M. G. SS. V, 129 sqq.). Bei seiner Rückkehr nach Rom legte Leo das bisher noch im Interesse des Bisthums Toul von ihm weitergeführte Amt eines Bischofs von Toul nieder. Auf seinen Wunsch wurde zu seinem Nachfolger der päpstliche Kanzler Udo gewählt (Wibert 2, 8; Gesta episc. Tullens. c. 41, M. G. SS. VIII, 645). Noch vor dem 12. März 1052 ward der Erzbischof Hermann von Köln zum Erzkanzler des römischen Stuhles ernannt (s. Wibert 2, 4; Jaffé, Reg. p. 529 und n. 4254; über die dem Erzbischof damals ertheilten Privilegien s. Steindorff II, 140 ff.). Zum letzten Male war Leo im J. 1052 diesseits der Alpen. Die unmittelbare Veranlassung seiner Reise war der Wunsch, einer Bitte des Königs Andreas von Ungarn zu entsprechen und zwischen diesem und dem Kaiser Heinrich III. Frieden zu vermitteln. Heinrich war nämlich mit großer Macht in Ungarn eingefallen, um den König zur Anerkennung der kaiserlichen Oberhoheit zu zwingen, und belagerte im August und September Preßburg. Dorthin kam nun der Papst und bewog den Kaiser wirklich zur Aufhebung der Belagerung. Andreas hatte sich zwar dem Papste gegenüber zu einer Gegenleistung verpflichtet, widerrief aber nach dem Abzug der Deutschen alle Zusagen und lenkte auch nicht ein, als der Papst mit Excommunication drohte, obgleich der Papst es war, der den Arpads den Thron des hl. Stephan erhalten hatte (Herim. Aug. Chron. a. 1052; Ann. Altah. a. 1052; Giesebrecht II, 483). Im October 1052 kamen Papst und Kaiser nach Regensburg, und Leo nahm am 7. October die Erhebung der zu St. Emmeram bestatteten Gebeine des hl. Wolfgang vor. Ekkehard (Chron. a. 1052, M. G. SS. VI, 196) berichtet, daß Leo dort den Streit zwischen St. Emmeram und St. Denis über die Frage, wo die Gebeine des hl. Dionysius seien, zu Gunsten St. Emmerams entschieden habe. Jedenfalls ist aber die angebliche Bulle Leo's hierüber eine Fälschung (s. Mansi, Conc. XIX, 674; Jaffé, Reg. n. 4280; Hefele IV, 761; Steindorff II, 185, 5). Auf den Plan des Erzbischofs Adalbert (s. d. Art.) von Hamburg-Bremen, sein Erzbisthum in ein Patriarchat umzuwandeln, ging Leo nicht ein; wohl aber ernannte er ihn am 6. Januar 1053 in Anerkennung seiner großartigen Thätigkeit für die nordischen und wendischen Missionen zum päpstlichen Legaten und apostolischen Vicar mit großen Befugnissen. Zu Worms, wo Leo mit dem Kaiser das Weihnachtsfest feierte, gelang es dem Papste, einen für seine eigenen Pläne in Unteritalien wichtigen Vergleich zu Stande zu bringen. Darin überließ Heinrich III. dem Papste Benevent und andere Besitzungen in Unteritalien, dieser aber gewährte ersterem bestimmte Rechte des apostolischen Stuhles auf das Bisthum Bamberg und das Kloster Fulda. Ja er erlangte sogar das Versprechen des Kaisers, ihn in seinem Besitz in Unteritalien durch ein Reichsheer zu unterstützen. Das Heer war bereits zu Anfang des Jahres 1053 auf dem Wege nach Italien, als es wegen Widerspruches des Bischofs Gebhard von Eichstätt zurückgerufen wurde. Immerhin begleitete den Papst bei dessen Rückkehr nach Italien im Februar 1053 eine ziemlich bedeutende Streitmacht deutscher Nationalität, welche er theils durch Werbungen, theils durch Bemühungen bei befreundeten und verwandten Großen zusammengebracht hatte.

Es handelte sich damals für den Papst keineswegs bloß um die Herrschaft über Benevent; vielmehr wollte er überhaupt die immer mehr wachsende Macht der Normannen in Unteritalien brechen. Denn diese bedrückten die einheimische Bevölkerung, verwüsteten Kirchen und Klöster, leisteten weder dem Kaiser noch dem Papste Gehorsam und griffen auch die Besitzungen der römischen Kirche an. Zuerst hatte Leo versucht, auf friedlichem Wege die Verhältnisse zu regeln. Im J. 1050 war er zu Melfi, der Hauptstadt des normannischen Apuliens, persönlich erschienen und

hatte, wenigstens für den Augenblick, eine günstige Aufnahme seiner Ermahnungen zur Schonung des Volkes, der Geistlichen und des Kirchengutes gefunden (Amatus 3, 16). Ueber Benevent stand dem Kaiser die Oberhoheit zu, während dem Papste schon durch Concession Otto's I. die Einkünfte gebührten; die eigentliche Herrschaft daselbst übten aber unter Heinrich III. die Fürsten mit den Adeligen aus. Als nun Leo IX. im J. 1050 nach Benevent kam, verweigerte der Fürst Rudolf III. ihm Gehorsam, wurde aber gegen Ende des Jahres 1050 von den Beneventanern selbst vertrieben. Letztere wollten um jeden Preis Schutz gegen die ihnen verhaßten Normannen haben und unterwarfen deßhalb ihre Stadt dem Papste. Dieser kam am 5. Juli 1051 nach Benevent, löste die Stadt von dem Banne, welchen Clemens II. über sie verhängt hatte, und erlangte von dem Normannengrafen Drogo von Apulien wie dem Fürsten Waimar von Salerno das Versprechen, die Stadt zu schützen. Kaum hatte aber Leo die Stadt verlassen, als er hörte, daß Drogo ermordet sei und die Normannen bereits mit den Beneventanern in blutige Händel gerathen seien. Er sammelte nun im J. 1052 ein Heer gegen die Normannen, allein auf die Abmahnungen Waimars hin zerstreute sich dasselbe wieder eigenmächtig. Da Waimar im Juni von den Seinigen meuchlings erschlagen wurde, gelang es den Normannen, auch in Salerno festen Fuß zu fassen und ihre Herrschaft gegen Capua hin auszudehnen (vgl. Amatus 3, 15 sqq. 24 sqq.; Steindorff II, 176 ff. 458 ff.). Mit dem in Deutschland gesammelten Heere, welches Leo im J. 1053 in's römische Gebiet mitbrachte, vereinigten sich im Frühjahr viele italienische Fürsten und Herren, wie auch Leute geringeren Standes. Anfangs Juni kam der Papst selbst nach Apulien und suchte sich mit Argyrus von Bari, einem Staatsmann apulischer Abkunft, in Verbindung zu setzen. Dieser hatte seit dem Jahre 1051 wiederholt, aber mit unglücklichem Erfolg, zu Gunsten des griechischen Kaisers gegen die Normannen gekämpft und befand sich damals in Siponto. Durch das Bündniß mit ihm wollte Leo die Normannen einschüchtern und seinen Absichten geneigt machen (vgl. Wibert 2, 10; Ann. Benevent. a. 1053; Ep. Leonis in Will, Acta et Scripta 87). Allein die Normannen wußten diese Verbindung zu verhindern. Verhandlungen zwischen ihnen und dem Papste hatten auch keinen Erfolg. Deßhalb entschlossen sie sich zur Schlacht, die am 18. Juni bei der apulisch-normannischen Stadt Civitate stattfand und mit der Niederlage und Auflösung der päpstlichen Kriegsmacht endete. Der Papst war während der Schlacht in der Stadt geblieben (Amatus 3, 37), gerieth aber nun auch in die Gewalt der Normannen. Sie behandelten ihn mit großer Ehrfurcht. Er löste sie vom Banne und wurde von ihnen nach Benevent geleitet, wo er am 23. Juni 1053 ankam. Dort blieb er neun Monate, dem Anscheine nach, aber nicht in Wirklichkeit, frei (Steindorff II, 251 ff.). Allerdings hatte ihm für den Fall, daß er nach Rom gehen wollte, der Normannengraf Humfred sicheres Geleit bis nach Capua versprochen (s. Leo, Chron. Casin. 2, 84; Amatus 3, 38). Es scheint, daß man nur seine Verbindung mit Argyrus verhindern wollte.

Daß der Papst als weltlicher Fürst des Kirchenstaates und Beschützer der Völker Italiens beide gegen Bedrücker vertheidigte, kann ihm nicht zum Vorwurf gemacht werden; ebenso wenig der Umstand, daß er, das Oberhaupt der Kirche, das Band zwischen Griechen und Abendländern fester zu knüpfen suchte. Letzteres war um so wünschenswerther, als eben wieder eine heftige Polemik über rituelle Abweichungen der griechischen und der lateinischen Kirche entstanden war. Dieselbe begann durch einen, wenn nicht im Auftrag, so doch jedenfalls mit Wissen des ehrgeizigen Patriarchen Michael Cerularius (s. d. Art.) von Constantinopel geschriebenen Brief des Erzbischofs Leo von Achrida in der Bulgarei an den Bischof Johann von Trani. Darin wurde dem Papste und dem ganzen Abendlande der Gebrauch des ungesäuerten Brodes bei der Messe, die Beobachtung der jüdischen Sabbate während der Fastenzeit u. dgl. vorgeworfen. Von Cardinal Humbert auf diesen Brief aufmerksam gemacht, verfaßte Leo IX. noch in der ersten Hälfte des Jahres 1053 eine Replik in 41 Kapiteln (s. Will, Acta et Scripta quae de controversiis ecclesiae Graecae et Latinae composita extant, Lipsiae 1861, 65 sqq.), die aber nicht abgesandt worden ist (Hefele IV, 773 f.). Darin citirt Leo auch in gutem Glauben die constantinische Schenkung, die im 11. Jahrhundert noch als ächt galt. Nach der Schlacht bei Civitate trat in Constantinopel ein Umschwung ein. Sowohl der Kaiser wie der Patriarch hielten den Papst für einen werthvollen Bundesgenossen im Kriege gegen die Normannen (s. Brief Michaels an Peter von Antiochien bei Will 174) und drückten in Briefen an den Papst ihre Geneigtheit zum kirchlichen Frieden aus. Darauf schickte Leo im Januar 1054 den Cardinaldiacon und Kanzler der römischen Kirche Friedrich, den Cardinal Humbert und den Erzbischof Petrus von Amalfi als Legaten nach Constantinopel. Dieselben überbrachten zwei Briefe des Papstes (Will 85 sqq.; Hefele IV, 771 ff.), einen an den Kaiser, den andern an den Patriarchen. Besonders letzterm gegenüber spricht sich Leo in scharfer Weise über dessen Anmaßungen aus, erklärt aber auch ihm seine Bereitwilligkeit zum Frieden. Mit diesen beiden Schreiben hängt eine dialogisch formulirte Streitschrift des Cardinals Humbert (bei Will 93 sqq.) zusammen, deren oft herber Ton und scharfe Angriffe schon erkennen lassen, daß Humbert nicht der geeignete Mann für Unionszwecke war (s. d. Artt. Cerularius, Griech. Kirche, Humbert). Die Legaten kamen erst am 24. Juni, als Leo schon zwei Monate todt war, in Constantinopel an (s. Brevis et succincta commemoratio bei Will 150). In dem ganzen

Auftreten Leo's in dieser Sache zeigt sich aber wie auch in seinen Reformbestrebungen die hohe Auffassung, welche er vom Primate des Papstes hatte (s. Steindorff II, 77).

Während seines Aufenthaltes in Benevent theilte Leo seine Zeit zwischen Regierungsgeschäften, gelehrten Studien — er erlernte damals die griechische Sprache und las die heilige Schrift in derselben — und ascetischen Uebungen. Bekleidet mit einem härenen Gewande, schlief er nur wenige Stunden auf einem Teppiche, mit dem Kopfe auf einem Stein. Da erkrankte er und kehrte, als die Krankheit einen gefährlichen Charakter annahm, vom Grafen Humfred bis Capua geleitet, nach Rom zurück, woselbst er am 24. oder 25. März anlangte. Am 18. April empfing er in Gegenwart vieler Laien und Geistlichen die Sterbesacramente und betete laut in deutscher Sprache. Er starb am 19. April 1054 und wurde in der Basilika von St. Peter neben dem Altare des Papstes Gregor des Großen begraben. Gleich nach seinem Tode fingen die ihn liebenden und bewundernden Zeitgenossen an, ihn als Heiligen und Wunderthäter zu verehren. Die Kirche feiert sein Fest am 19. April. „Durch ihn", so schreibt (s. in Watterich I, 95) sein Zeitgenosse Abt Desiderius, der spätere Papst Victor III., „sind alle kirchlichen Bestrebungen erneuert und wiederhergestellt worden, durch ihn ist der Welt ein neues Licht aufgegangen." Nur fünf Jahre hat er die Kirche regiert, dem Apostel Johannes an Eifer und Liebe vergleichbar, und in dieser kurzen Zeit hat er ihr Leben erneuert und ihre Hoheit wie die Verehrung seines eigenen Namens hell unter den Völkern erstrahlen lassen. Seine Briefe und Actenstücke s. in Bullar. Magnum, ed. Taur. 1857, I, 580—630, und Mansi, Concil. XIX, 634—696; die Regesten bei Jaffé, Reg. Pont. Rom., ed. 2, I, 529—549; II, 749. — Die Quellen sind gesammelt in Watterich, Pont. Rom. Vitae, 1862, I, 93—177. Das Werk des Mönches Amatus ist herausgegeben von Champollion-Figeat unter dem Titel L'ystoire de li Normant et la chronique de Robert Viscart, par Aimé, moine du Mont-Cassin, Paris 1835 (vgl. dazu Giesebrecht a. a. O. II, 531 f.). — (Vgl. Höfler, Die deutschen Päpste, 2. Abth., Regensb. 1839; Hunkler, Leo der Neunte und seine Zeit, Mainz 1851; C. Will, Die Anfänge der Restauration der Kirche im 11. Jahrhundert, 1. Abth., Marburg 1859; Delarc, Un pape alsacien, essai historique sur S. Léon et son temps, Paris 1876; Winterer, S. Léon IX, un pape alsacien, Rixh. 1886; P. P. Brucker, L'Alsace et l'Eglise au temps du pape saint Léon IX [Bruno d'Egisheim] 1002—1054, 2 vols., Strasb. et Par. 1889.) [J. Felten.]

Leo X., Johannes de' Medici (1513 bis 1521), wurde am 11. December 1475 zu Florenz geboren. Sein Vater, Lorenz de' Medici, welcher die Oberherrschaft in der Republik Florenz führte, war ein großer Freund und Beförderer der Kunst und Wissenschaft und hatte die berühmtesten Humanisten (s. d. Art.) an seinen Hof gezogen. Ihnen vertraute er auch die Ausbildung seines reichbegabten Sohnes an. Schon frühzeitig für den geistlichen Stand bestimmt, empfing Johannes in seinem siebenten Jahre die Tonsur und erhielt alsbald wichtige und reiche kirchliche Beneficien. Papst Innocenz VIII. ernannte ihn 1488 zum Cardinal; doch sollte seine Aufnahme in das heilige Collegium erst nach drei Jahren erfolgen. Unterdessen widmete sich der junge Cardinal, welcher mit einer gründlichen humanistischen Bildung sehr feine Lebensformen vereinigte, in Pisa mit großem Erfolge dem Studium der Theologie und des canonischen Rechtes. Am 9. März 1492 erhielt er die Insignien des Cardinalates. Seine Freude hierüber wurde jedoch getrübt durch den am 8. April desselben Jahres erfolgten Tod seines Vaters. Das Hinscheiden des großen Mediceers ward für die Herrschaft und das Ansehen dieser Familie in Florenz verhängnißvoll. Peter, sein ältester Sohn, besaß nicht die Zuneigung der Florentiner; die zündenden Worte des genialen Dominicaners Savonarola (s. d. Art.), welcher ebenso unerschrocken gegen das tyrannische Regiment wie gegen die Glaubenslosigkeit und den Sittenverfall in Florenz auftrat, vermehrten noch die Zahl seiner Gegner. Eine mächtige Partei arbeitete am Sturze der Mediceer. Um ihr entgegenzuwirken, war der Cardinal persönlich nach Florenz gekommen, vermochte aber nicht, den drohenden Sturm zu beschwichtigen. Noch schwieriger wurde die Lage der Medici, als König Karl VIII. von Frankreich mit einem Heere in Italien erschien, um seine angeblichen Rechte auf Neapel geltend zu machen. Die Uneinigkeit der italienischen Herrscher erleichterte ihm den Sieg, und unaufhaltsam drang er nach Süden vor. Um das florentinische Gebiet vor den Einfällen des Königs zu schützen, begab sich Peter in dessen Lager zu Sarzana und schloß mit demselben einen Vertrag. Die großen Concessionen, welche er Karl VIII. machte, riefen tiefe Erbitterung in Florenz hervor. Die Entrüstung machte sich bei seiner Rückkehr Luft, und die Stimme des Cardinals, welcher die Florentiner zu beschwichtigen suchte, fand kein Gehör. Ein Volksaufstand vom 9. November 1494 nöthigte beide Mediceer zur Flucht. Sie verließen verkleidet ihre Vaterstadt und nahmen die Gastfreundschaft der Familie Bentivoglio zu Bologna in Anspruch. Ein Volksbeschluß sprach die Acht über die Familie der Medici aus. Am 17. November hielt Karl VIII. seinen Einzug in die Arnostadt, deren Bewohner ihn durch Festlichkeiten und Zugeständnisse zu gewinnen wußten. Der König schloß einen Vertrag mit der Republik und bestand nicht auf der Rückkehr der Vertriebenen. Da diese auch in Bologna nicht die gehoffte Aufnahme fanden, suchte Peter in Venedig eine Zufluchtsstätte, und sein Bruder, der Cardinal, hielt sich zuerst bei der Familie Vitelli in Castello, dann bei anderen Freunden

auf. Nach Rom wollte er nicht zurückkehren, weil er mit Papst Alexander VI. in keinem guten Einvernehmen stand. Um die verlorene Herrschaft wieder an sich zu bringen, verbanden sich jetzt die Medici mit Cäsar Borgia. Das Heer desselben drang siegreich in Toscana vor und bedrohte Florenz. Da nahm sich, durch Soderini gewonnen, Ludwig XII. von Frankreich der bedrängten Republik an und verbot jede weitere Gewaltthätigkeit gegen dieselbe. Cäsar mußte abziehen; Soderini erhielt die Würde eines Gonfaloniere mit ausgedehnter Gewalt, und der Familie Medici war vorläufig jede Hoffnung einer Rückkehr abgeschnitten. Mißmuthig über diese Wendung der Dinge, unternahm Cardinal Johannes in Begleitung seines Vetters Julius, des nachmaligen Papstes Clemens VII. (s. d. Art.), und einiger Freunde eine Reise nach Deutschland, den Niederlanden und Frankreich. Auf seiner Rückkehr traf er mit Cardinal Julian della Rovere, dem spätern Papste Julius II. (s. d. Art.), in Genua zusammen. Von hier begab er sich nach Rom, wo er von Alexander VI. wenigstens äußerlich freundlich behandelt wurde. Ein neuer Versuch seiner Familie, die verlorene Herrschaft in Florenz wieder zu erobern, mißglückte. Erst nach dem Tode des Papstes eröffneten sich dem Cardinal de' Medici bessere Aussichten. Julius II. ernannte ihn 1506 zum Legaten von Bologna und übertrug ihm die Leitung des Heeres, welches die Franzosen aus der Halbinsel vertreiben sollte. Das Kriegsglück schwankte längere Zeit, bis die Franzosen den entscheidenden Sieg bei Ravenna 1512 erfochten. Der Cardinal gerieth in Kriegsgefangenschaft, wurde zuerst nach Bologna, hierauf nach Mailand gebracht und sollte nach Frankreich übergeführt werden. Glücklicherweise entkam er aus seiner Haft und kehrte nach Rom zurück. Auch in Florenz wandte sich die Sache zum Vortheile der Medici. Während des Kampfes mit Ludwig XII. hatte die Stadt sich neutral verhalten und nach dem Rückzug der Franzosen der Aufforderung, sich der „heiligen Liga" anzuschließen, keine Folge geleistet. Der Congreß von Mantua beschloß daher die Execution gegen Florenz und die Wiedereinsetzung der Medici. Für diese war ein Haupthinderniß durch den Tod Peters in Wegfall gekommen. Im Juli rückte der spanische Vicekönig Cardona, vom Cardinal Johannes als Legaten von Toscana begleitet, in das Gebiet der Republik ein, erstürmte Prato und bedrohte Florenz. Auf die Nachricht hiervon legte Soderini sein Amt nieder und entfloh, und die neue Volksregierung erlaubte den Medici die Rückkehr (31. August 1513), nachdem die Verbannung achtzehn Jahre gedauert hatte. Nun konnte es nicht lange mehr währen, bis sie auch wieder die Herrschaft erlangten. An die Spitze der Republik trat Julian, der Bruder des Cardinals; letzterer aber hielt die Zügel der Regierung in seiner Hand. Inzwischen war Julius II. gestorben, und im Conclave vereinigten sich die Stimmen der Cardinäle auf den Cardinal Johannes de' Medici, welcher den Namen Leo X. annahm. Adel, Geistlichkeit und Volk begrüßten diese Wahl mit der größten Freude, die sich auf mannigfache Weise kundgab. Da der neugewählte Papst erst Diacon war, empfing er am 15. März 1513 die Priesterweihe und am 17. die bischöfliche Consecration. Am 19. März fand die Inthronisation unter dem Jubel der Bevölkerung statt. Der neue Papst, welcher schon als Cardinal ein Beförderer der Kunst und Wissenschaft gewesen war, versammelte bald die ausgezeichnetsten Gelehrten und Künstler um sich. Er berief Theodor Laskaris nach Rom, um dem Studium der griechischen Sprache einen neuen Aufschwung zu geben, gründete gelehrte Schulen, hob die bestehenden höheren Lehranstalten, wie die Sapienza, sorgte durch Anstellung tüchtiger Lehrer für ein gründliches Studium der philosophischen, theologischen und canonistischen Disciplinen, ließ durch Rafael, Michael Angelo u. A. jene Meisterwerke der Malerei, Bildhauerei und Architektur ausführen, welche noch jetzt allgemeine Bewunderung erregen, verausgabte große Summen zum Ankauf alter und seltener Handschriften und war überhaupt bemüht, die Hauptstadt der Christenheit auch zum Mittelpunkt der Kunst und Wissenschaft zu machen. Alsbald nach seiner Erhebung brachte er einige dem apostolischen Stuhle gehörigen Besitzungen, auch Parma und Piacenza, wieder an denselben zurück, trat in freundliche Beziehungen zu Alfons von Ferrara und suchte auch Ludwig XII. von Frankreich zu gewinnen. Dieser Wunsch verwirklichte sich jedoch nicht; der König ging zu Blois am 23. März 1513 einen Vertrag mit Venedig ein, wogegen Maximilian I. von Deutschland und Heinrich VIII. von England am 5. April die Liga von Mecheln gegen Frankreich schlossen. Um den Ausbruch des Krieges in Italien zu verhüten, forderte der Papst Ludwig XII. auf, seine Ansprüche auf dem Wege der Unterhandlungen geltend zu machen, fand aber kein Gehör. Anfangs waren die Waffen der verbündeten Franzosen und Venetianer siegreich. Die Niederlage von Novara am 6. Juni 1513 aber vernichtete ihre Hoffnungen. Indeß dauerten die Kämpfe fort, bis Venedig am 7. October eine schwere Niederlage erlitt. Noch ehe damit der Kampf beendigt war, hatte Leo X. das von seinem Vorgänger ausgeschriebene allgemeine Concil im Lateran wieder eröffnet. Am 25. April fand die sechste Sitzung statt. Die abtrünnigen Cardinäle Carvajal und Sanseverino kehrten zum Gehorsam unter den apostolischen Stuhl zurück und wurden wieder in ihre Würden eingesetzt. Ludwig XII. gab der Aufforderung des Papstes ebenfalls Folge und ordnete eine Gesandtschaft nach Rom ab, welche dem Conciliabulum von Pisa absagte und das lateranensische Concil anerkannte. Der officielle Beitritt erfolgte in der achten Sitzung (19. December 1513). Auch die übrigen Schismatiker söhnten sich jetzt größtentheils mit der Kirche. Concil unterstützt, war Leo X. für die Reform

Clerus und der Laien thätig, suchte den Streit zwischen den Bischöfen und Regularen zu schlichten und entfaltete großen Eifer für die Union der schismatischen Orientalen mit der Kirche. Neue Sorgen und Befürchtungen brachte über den Papst, nachdem Ludwig XII. 1. Januar 1515 gestorben war, der Einfall Franz' I. von Frankreich in das Gebiet von Mailand. Da Leo's Vorstellungen nichts fruchteten, schloß er mit Maximilian I. und dem König von Spanien ein Schutz- und Trutzbündniß. Allein die Waffen Frankreichs waren siegreich, und die 30 000 Schweizer, welche zur Vertheidigung Mailands herbeigeeilt waren, erlitten nach tapferster Gegenwehr eine Niederlage, welche ihrem politischen Einfluß auf die Lombardei ein Ende machte. Die Nachricht von diesem Siege der Franzosen, denen nun die ganze Halbinsel offen stand, erschreckte den Papst. Er wünschte eine Verständigung mit Franz I. und verabredete mit denselben eine Zusammenkunft in Bologna. Hier wurden die politischen Verhältnisse geordnet, indem der apostolische Stuhl Parma und Piacenza abtrat; aber auch die kirchlichen Differenzen fanden eine gütliche Beilegung. Leo X. verlieh dem König das Nominationsrecht zu allen Bisthümern und Abteien mit einigen Einschränkungen und vorbehaltlich der päpstlichen Bestätigung (s. d. Art. Concordate) und noch andere wichtige Rechte, wofür der König die pragmatische Sanction aufgab. Das vereinbarte Concordat wurde in der elften Sitzung, 19. December 1516, vom Concil, auf welchem sich jetzt auch die französischen Bischöfe eingefunden, gutgeheißen. Am 16. März 1517 fand der feierliche Schluß der Synode statt, und nun konnte Leo sich wieder anderen Aufgaben zuwenden. Die Treulosigkeit des Herzogs von Urbino, eines päpstlichen Vasallen, bestrafte Leo X. mit Absetzung; sein Gebiet erhielt Lorenz de' Medici, des Papstes Neffe. Sein Vetter Julius wurde zum Erzbischof von Florenz und zum Vicekanzler des päpstlichen Stuhles ernannt. Inzwischen hatte der Cardinal Petrucci, weil der Papst seinem Bruder Siena genommen hatte, mit anderen Cardinälen eine Verschwörung gegen das Leben Leo's angezettelt; dieselbe ward aber noch vor ihrem Ausbruch entdeckt, und die Theilnehmer an derselben wurden streng, der Urheber am Leben gestraft. Die im Zusammenhang hiermit am 1. Juli 1517 erfolgte Ernennung von 31 Cardinälen führte dem heiligen Collegium viele durch Wissenschaft und Verdienste um die Kirche ausgezeichnete Mitglieder zu. Hauptsorgen des Papstes waren die Veranstaltung eines Kreuzzuges gegen die Türken, welche unter Selim II. das christliche Abendland bedrohten, und die Verschönerung der Stadt Rom, besonders auch durch die Vollendung der von seinem Vorgänger begonnenen St. Peterskirche. Zur Beförderung dieses Unternehmens erneuerte er 1516 den von Julius II. ausgeschriebenen Ablaß; den Streit Reuchlins gegen den bekehrten Juden Pfefferkorn wegen des Talmuds und anderer jüdischen Bücher, in welchen auch die theologische Facultät von Köln, namentlich Hoogstraten, verwickelt waren, entschied Leo X. schließlich gegen Reuchlin, der sich dem päpstlichen Urtheil unterwarf. Der Wahl Karls V., eines Enkels Maximilians I., zum römischen König (1519) war Leo X. bei dem großen Länderbesitze des jugendlichen Monarchen, namentlich im Hinblick auf Neapel, Anfangs entgegen, neigte sich aber zuletzt auf seine Seite. Bekannt ist, wie kurz vorher (am 31. October 1517) der Augustinereremit Martin Luther 95 Thesen über den Ablaß, die päpstliche Gewalt u. s. w. an der Schloßkirche zu Wittenberg anheften ließ; diese waren das Signal einer Empörung gegen die Kirche, welche immer größere Dimensionen annahm und den Abfall vieler Länder nach sich zog. Leo X. verkannte die Bedeutung dieser Bewegung durchaus nicht. Schon am 3. Februar 1518 forderte er den von ihm ernannten Generalvicar der Augustiner, Gabriel von Venedig, auf, den ungestümen Mönch zum Schweigen zu bringen und die Flamme zu löschen, die leicht einen großen Brand entzünden könne. Es ist nicht unwahrscheinlich, daß der Papst sich auch an Kurfürst Friedrich von Sachsen in derselben Absicht wandte. Erfolg hatten diese Bemühungen nicht. Am 30. Mai schickte Luther die Erklärungen und die „Beweise" für seine Thesen mit einem Schreiben an den Papst. Infolge davon citirte Leo X., dem auch Maximilian I. die Bedeutung und die Gefahren der neuen Streitigkeiten geschildert hatte, Luther am 7. August 1518 nach Rom, gestattete aber auf Bitten des Kurfürsten Friedrich, daß der Irrlehrer in Deutschland vernommen werde. Zu diesem Zweck begab sich Luther im October 1518 nach Augsburg zu einem Reichstag, welcher in der Türkenangelegenheit abgehalten wurde, und auf welchem Cardinal Cajetan als päpstlicher Legat zugegen war. Aber weder die Belehrungen des gelehrten Cardinals, noch die dogmatische Bulle Leo's vom 9. November vermochten Luther, der schon vor dem Erscheinen der letztern, am 28. November, an ein allgemeines Concil appellirt hatte, umzustimmen. Ebenso wenig gelang es dem gewandten Hofmanne Karl v. Miltitz, den ungehorsamen Mönch durch freundliche Behandlung zu gewinnen. Als alle friedlichen Mittel erschöpft waren, verwarf Leo X. am 15. Juni 1520 durch eine Bulle 41 Sätze aus Luthers Schriften und schloß ihn, da er sich nicht unterwarf, sondern die Bulle am 20. December öffentlich verbrannte, am 3. Januar 1521 aus der Kirchengemeinschaft aus. Auch den Kaiser forderte der Papst in einem Breve zu einem energischen Einschreiten gegen die ausgebrochenen Neuerungen auf. Auf dem Reichstage zu Worms, wo Luthers Sache verhandelt ward, erschien Hieronymus Aleander (s. d. Art.) als päpstlicher Legat. Aber weder das kluge und entschiedene Auftreten Aleanders, noch das Wormser Edict vom 26. Mai 1521, noch König Heinrich VIII. von England, welcher gegen Luther schrieb und dafür von Leo

durch den Titel defensor fidei ausgezeichnet wurde, konnten der revolutionären Bewegung gegen die Kirche Einhalt thun. — Auch die politischen Verhältnisse in Italien, die Kämpfe Karls V. mit Franz I. von Frankreich nahmen den Papst sehr in Anspruch. Anfangs schwankend, schloß er am 8. Mai 1521 mit Karl V. ein Bündniß gegen Frankreich. Beider Waffen waren siegreich. Die Franzosen mußten Mailand räumen, Parma und Piacenza kamen wieder unter päpstliche Hoheit; Herzog Alfons von Ferrara, der sich gegen seinen Oberlehensherrn, den Papst, empört und die Partei der Franzosen ergriffen hatte, erlitt 2. October von den Truppen des Papstes eine Niederlage. Hocherfreut über diese Siege, kehrte der Papst am 24. November von seiner Villa Magliana nach Rom zurück und ordnete öffentliche Freudenfeste an. Schon damals befand er sich unwohl. Die Krankheit nahm rasch einen gefährlichen Charakter an, und am 1. December 1521 schied Leo X., erst 45 Jahre alt, aus diesem Leben. Ob dieser schnelle Tod infolge eines Diätfehlers oder durch Erkältung oder durch Gift erfolgte, kann mit Sicherheit nicht festgestellt werden. Zur Charakteristik Leo's X. braucht nur Weniges beigefügt zu werden. Die großen Lobeserhebungen, welche dieser Papst bei den von ihm begünstigten Gelehrten gefunden hat, sind ebenso vorsichtig aufzunehmen, wie die von seinen Feinden, besonders Alfons von Ferrara, vorgebrachten Anschuldigungen und Verleumdungen. Obschon prachtliebend, ein Freund weltlicher Vergnügungen, der Jagd und dem Theater hold, auf die Erhöhung seines Hauses zu sehr bedacht und mehr den humanistischen als den theologischen Studien zugewandt, verlor doch Leo X. keinen Augenblick seine hohe Stellung und Aufgabe aus den Augen. Er förderte überall nach Kräften die Interessen der Kirche, feierte den Gottesdienst mit Anstand und Würde, hielt von seiner priesterlichen Reinheit jeden Schatten fern, fastete strenge, erwies sich wohlwollend und freigebig gegen die Armen und gab auf jede Weise seinen religiösen Sinn kund. — Literatur. Roscoe, Leben und Regierung des Papstes Leo X., deutsch von Glaser, Leipzig 1806 ff.; Hefele-Hergenröther, Conciliengesch., VIII u. IX; Leonis X. Pontif. max. Regesta, ed. Hergenroether, Frib. Brisgov. 1884 sqq., Fasc. I—VI. [Brück.]

Leo XI., vorher Alexander Octavian de' Medici (1605), wurde 1535 in Florenz geboren. Schon in frühester Jugend entschied er sich für den geistlichen Stand, fand aber dagegen Widerstand von Seiten seiner Mutter und konnte erst nach dem Tode derselben sein Vorhaben ausführen. Cosmas de' Medici, der Beherrscher von Florenz, ernannte ihn zum Gesandten beim heiligen Stuhl, in welcher Stellung er mehrere Jahre verblieb. Papst Gregor XIII. gab ihm 1573 das Bisthum Pistoja, 1574 das Erzbisthum Florenz und ernannte ihn als solchen zum Cardinal. Im J. 1600 wurde er Cardinalbischof von Albano und 1601 von Palestrina. Clemens VIII. übertrug ihm 1596 die schwierige Mission eines Gesandten am Hofe Heinrichs IV. von Frankreich (s. d. Art.). Letzterer war 1595 zur katholischen Kirche zurückgekehrt, die Liga hatte sich 1596 aufgelöst, und der unter päpstlicher Vermittlung am 2. Mai 1598 geschlossene Friede von Vervins machte dem Krieg zwischen Frankreich und Spanien ein Ende. An dem Abschlusse desselben hatte Alexander keinen geringen Antheil. Heinrich IV. gab ihm verschiedene Beweise seiner Zuneigung; weniger war ihm der Hof von Madrid gewogen. Nach dem Ableben Clemens' VIII. wurde Alexander de' Medici am 1. April 1605 als Leo XI. auf den päpstlichen Stuhl erhoben. Aber schon nach 26 Tagen sank der neue Papst, dessen Wahl Frankreich mit Jubel begrüßte, in's Grab. Ob der Tod des 70jährigen Greises durch eine Erkältung oder durch den Gedanken an seine hohe Würde und schwere Verantwortlichkeit herbeigeführt wurde, bleibt ungewiß. [Brück.]

Leo XII. (1823—1829). Auf dem Schlosse della Genga unweit Spoleto wurde am 22. August 1760 Hannibal, Sohn des Grafen Hilarius della Genga, geboren, welcher als Leo XII. den päpstlichen Stuhl zierte. Nach einer seinem Stande entsprechenden Ausbildung besuchte er in Rom das Collegium Picenum und hierauf die Accademia pontificia de' nobili ecclesiastici, um sich zum geistlichen Stande vorzubereiten. Am 14. Juni 1783 empfing er die Priesterweihe. Pius VI. ernannte ihn zum geheimen Kammerherrn und 1792 zu seinem Privatsecretär. Ein Jahr später wurde er zum Titular-Erzbischof von Tyrus geweiht und im folgenden Jahre an Pacca's Stelle als Nuntius nach Köln gesandt; allein die Wirren des Krieges machten es ihm unmöglich, in Köln seinen Aufenthalt zu nehmen, und er ließ sich deßhalb in Augsburg nieder. Im J. 1796 folgte er einer Einladung nach Dresden zum Besuche des Kurfürsten Friedrich August von Sachsen, kehrte dann wieder nach Augsburg zurück und erwarb sich durch seine Kenntnisse, sein tactvolles Benehmen und seine Leutseligkeit die Liebe und Hochachtung Aller. Sehr hoch schätzten ihn der in letzterer Stadt anwesende Kurfürst Clemens August von Trier, der zugleich Bischof von Augsburg war, sowie der Kurfürst Karl Theodor von Pfalz-Bayern. Das Vordringen des französischen Generals Moreau nach Schwaben veranlaßte della Genga, dessen Verhältnisse sich durch die Gefangennehmung des Papstes und die Errichtung der römischen Republik, sowie infolge der Bedrückungen und Beraubungen seiner Angehörigen durch die Franzosen sehr ungünstig gestalteten, von Neuem seinen Wohnsitz zu verlassen und sich nach Wien zu begeben. Hier ward er vom kaiserlichen Hof mit großer Achtung behandelt, nahm aber nach einem Besuche beim sächsischen Hofe seinen Aufenthalt wieder in Augsburg. Nachdem Pius VII. den apostolischen Stuhl bestie
brachte ihm della Genga in Rom persönlich

Huldigung dar. Sein Aufenthalt in der ewigen Stadt dauerte nicht lange, denn 1805 ernannte ihn der Papst zum außerordentlichen Nuntius am Reichstag zu Regensburg, um dort die Verhandlungen über Abschluß eines Concordates zu führen. Noch ehe jedoch die von den Reichsständen erhobenen formellen Schwierigkeiten beseitigt und die Beglaubigungsschreiben des Nuntius in einer den Ständen genehmen Form vorgelegt werden konnten, hatte das römische Reich deutscher Nation zu existiren aufgehört. Kaiser Franz II. legte 1806 die Krone nieder. Die hierauf von della Genga im Auftrage des Papstes mit Bayern geführten Verhandlungen wegen Abschluß eines Concordates scheiterten an den exorbitanten Forderungen der Regierung. Günstigere Aussichten eröffneten sich dem Nuntius in Würtemberg, wo die 1807 angeknüpften Verhandlungen ein beide Theile befriedigendes Resultat versprachen. Schon war man dem Abschlusse einer Convention ganz nahe, da vereitelte Napoleon die Sache durch das Verlangen, daß ein Concordat für den Rheinbund unter seinen Augen in Paris vereinbart werde. Auf Befehl des Papstes begab sich nunmehr della Genga dorthin; allein er mußte bald Frankreich unverrichteter Sache wieder verlassen. Neue Leiden verursachten ihm die Wegführung Pius' VII. und die Einverleibung des Kirchenstaates in das französische Kaiserreich. Wie ein Staatsgefangener von den Franzosen behandelt, zog sich della Genga in seine Abtei Monticelli, Diöcese Fabriano, zurück. Nach dem Sturze Napoleons wurde er von Pius VII. als Ueberbringer eines Gratulationsschreibens an König Ludwig XVIII. nach Paris gesandt. Hierüber war Cardinal Consalvi höchst erbittert und behandelte den Prälaten sehr unfreundlich. Auf seiner Rückreise nach Rom erkrankte della Genga zu Montrouge, erholte sich aber bald wieder. Am 8. März 1816 verlieh ihm Pius VII. den Cardinalshut und ernannte ihn zum Bischof von Sinigaglia; 1820 berief er ihn wieder nach Rom als Cardinalvicar. Am 20. August 1823 schied Pius VII. aus dieser Zeitlichkeit. Ueber seinen Nachfolger waren die Cardinäle im Conclave getheilter Ansicht. Die sogen. Zelanti hatten den Cardinal Severoli, frühern Nuntius in Wien, die übrigen den Cardinal Castiglioni (den späteren Pius VIII.) zum Papste ausersehen. Die meisten Vota vereinigten sich auf Severoli, allein diesem gab Oesterreich die Exclusive. Hierauf wurde am 28. September della Genga zum Papst gewählt und nahm den Namen Leo XII. an. Zum Staatssecretär ernannte der neue Papst den Cardinaldecan della Somaglia; Consalvi erhielt die Stelle eines Secretärs der Breven und wurde später Präfect der Propaganda. — Leo XII., der bald nach seiner Krönung durch eine schwere Krankheit an den Rand des Grabes gebracht worden war, entfaltete nach seiner Genesung eine segensreiche Thätigkeit. Er stellte die theilweise in Verfall gekommene Zucht und Ordnung zu Rom wieder her, beschränkte die Zahl der Wirthshäuser, ließ viele Verbesserungen in der Administration und der Gerichtsordnung eintreten, ergriff energische Maßregeln gegen die Banditen und schritt streng gegen jede Art von Excessen ein, erließ mehrere Verordnungen über die würdige Feier des Gottesdienstes und über die Kleidung der Geistlichen, steuerte der Bettelei durch Errichtung von Armenanstalten, widmete seine Sorgfalt den Armen und Kranken, hob verschiedene drückende Lasten auf, unterstützte Kunst und Wissenschaft, ordnete das Unterrichtswesen im Kirchenstaate durch die Bulle vom 23. August 1824 und erließ zugleich eine neue, vortreffliche Studienordnung, gab den Jesuiten das Collegium Romanum nebst Bibliothek und Sternwarte zurück und wies ihnen ein jährliches Einkommen von 12 000 Scudi an. Ein besonderer Gegenstand seiner Fürsorge waren das englische und das deutsche Colleg. Durch ein Rundschreiben vom 25. Januar 1825 forderte er die Christenheit zur Beisteuer für den Wiederaufbau der am 16. Juli 1823 abgebrannten St. Paulskirche auf u. s. w. Durch Sparsamkeit und eine gute Verwaltung brachte er die päpstlichen Finanzen in einen blühenden Zustand. Das von ihm 1824 ausgeschriebene und am 24. December in Rom eröffnete Jubiläum wurde im folgenden Jahre auf alle christlichen Länder ausgedehnt. Eine Encyklica vom 5. Mai 1824 schärft den Bischöfen ihre Pflichten ein und fordert sie auf, dem Umsichgreifen des Indifferentismus und dem Treiben der Bibelgesellschaften zu steuern. Am 13. März 1825 erschien die Excommunicationsbulle gegen die geheimen Gesellschaften, die Carbonari (s. d. Art.) und die Freimaurer (s. d. Art.). Dieses Actenstück hat dadurch eine besondere Bedeutung gewonnen, daß es alle früheren päpstlichen Verwerfungsurtheile gegen die erwähnten Gesellschaften zusammenfaßt. Einen höchst anerkennenswerthen Eifer entfaltete Leo XII. für das Wohl der Kirche in den übrigen Ländern der Christenheit. Am 4. Juni 1824 richtete er ein Breve an Ludwig XVIII., worin er die Bedrückungen und Anfeindungen der Kirche in Frankreich in schonender, aber freimüthiger Weise aufdeckt und den König um Abhilfe ersucht. Die mit Hannover vereinbarte, aber wegen des Todes Pius' VII. noch nicht rechtskräftig gewordene Uebereinkunft wurde von Leo XII. am 6. März 1824 bestätigt (Brück, Gesch. der katholischen Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert II, 76 ff.); ebenso gelangten die Verhandlungen hinsichtlich der oberrheinischen Kirchenprovinz zum Abschlusse. Am 11. April 1827 erschien die Ergänzungsbulle Ad Dominici gregis custodiam (Brück II, 123 ff.). In demselben Jahre schloß der heilige Stuhl auch eine Convention mit dem König der Niederlande, deren Stipulationen freilich von der Regierung nicht gehalten wurden. Durch die Convention vom 26. März 1828 wurde das Bisthum Basel errichtet. Auch mit Rußland, Preußen u. s. w. knüpfte der Papst

Unterhandlungen über kirchliche Gegenstände an. Zu Oesterreich stand er in freundlichen Beziehungen. Die erledigten bischöflichen Stühle in den von Spanien abgefallenen Republiken Südamerika's wurden im J. 1827 wieder besetzt. Das hierdurch gestörte gute Einvernehmen Roms mit Spanien ward bald wieder hergestellt. Auch für die religiösen Bedürfnisse der Katholiken Brasiliens sorgte der Papst. Dagegen gelang ihm, trotz alles Entgegenkommens, nicht die Vereinigung der Schismatiker von Utrecht (s. d. Art. Jansenismus) mit der Kirche. Die Emancipation der Katholiken in Großbritannien, für welche Alles vorbereitet war, erlebte er nicht mehr. Sehr Vieles geschah durch ihn für die auswärtigen Missionen; mehrere schismatische Kirchen des Orients vereinigten sich mit dem apostolischen Stuhle. Frohe Aussichten eröffneten sich, als im Juni 1828 der geschäftsgewandte Cardinal Bernetti das Staatssecretariat übernahm. Allein einige Monate später, am 10. Februar 1829, starb Leo XII. nach kurzer Krankheit und nahm den Ruhm eines apostolischen Oberhirten mit in's Grab. (Vgl. Artaud de Montor, Hist. du pape Léon XII, Paris, 2 vols., deutsch bearb. von Scherer, Schaffhausen 1844; Wiseman, Erinnerungen an die vier letzten Päpste, deutsche Ausgabe Köln 1858.) [Brück.]

Leo XIII. (seit 1878). In einer Felsspalte hoch auf dem Lepinergebirge liegt Carpineto, eine Stadt von 5000 Einwohnern; hier erblickte am 2. März 1810 Joachim Vincenz Pecci das Licht der Welt. Von vornehmen Eltern abstammend, erhielt er eine sorgfältige Erziehung, wurde aber in seinem achten Jahre nebst seinem ältern Bruder Joseph in das Collegium der Jesuiten nach Viterbo gebracht, um hier seine Gymnasialstudien zu beginnen. In dieser Anstalt verblieb Pecci bis 1825, studirte darauf im römischen Colleg Philosophie und Theologie und erhielt 1832 den theologischen Doctorgrad. Gegen Ende dieses Jahres trat er in die Accademia pontificia de' nobili ecclesiastici ein und hörte theologische und juristische Vorlesungen an der Sapienza. Schon damals erregte er wegen seiner gründlichen Kenntnisse in der Theologie wie im weltlichen und canonischen Rechte die Aufmerksamkeit hochstehender Persönlichkeiten. Ein besonderes Interesse nahm Cardinal Pacca, Protector der Sapienza, an dem jungen Gelehrten, der von Papst Gregor XVI. 1837 zum Hausprälaten ernannt wurde. Am 31. December desselben Jahres empfing er vom Cardinalvicar und spätern Jesuiten Odescalchi die Priesterweihe. Im folgenden Jahre eröffnete er seine diplomatische Laufbahn. Er bekleidete zuerst das Amt eines päpstlichen Delegaten in Benevent, wo er dem Brigantenthum kräftig entgegentrat, dann seit 1841 in Umbrien mit dem Wohnsitze in Perugia. Seine entschiedene und umsichtige Verwaltung erwarben ihm die Anerkennung Gregors XVI. und die Liebe des ihm anvertrauten Volkes. Im Januar 1843 wurde er zum Titular-Erzbischof von Damiette erhoben und zum Nuntius in Brüssel ernannt. In Belgien war damals der Kampf zwischen Glaube und Unglaube, der bis zur Stunde fortdauert, mit Heftigkeit entbrannt. Die Freimaurer und die schlechte Presse griffen die katholische Kirche in der gehässigsten Weise an und hatten ihr Augenmerk besonders auf die Entchristlichung des Jugendunterrichts gerichtet. Diesen Bestrebungen gegenüber verhielt sich die Regierung neutral. Um so energischer setzte sich der katholische Episcopat im Vereine mit dem Clerus und dem gläubigen Volke zur Wehr, wurde aber durch Uneinigkeiten, welche unter den Katholiken ausbrachen, vielfach gehemmt. Der neue Nuntius ermunterte und unterstützte die Bischöfe im Kampfe, vertrat mit Kraft und Würde die Rechte der Kirche bei der Regierung und schlichtete die Streitigkeiten der Katholiken unter einander auf gütlichem Wege. Auch die kirchlichen Verhältnisse in Deutschland, wo der Ronge-Scandal ausgebrochen war, nahmen sein Interesse in Anspruch. Im J. 1845 besuchte er den Coadjutor des Erzbischofs Clemens August von Köln, Johannes v. Geissel, und einige andere Bischöfe Deutschlands, um sich mit ihnen über die kirchlichen Angelegenheiten zu besprechen. Inzwischen hatte Gregor XVI. ihm ein anderes Arbeitsfeld angewiesen. Im Herbste 1845 wurde der Nuntius von Brüssel abberufen, um die Leitung des Bisthums Perugia zu übernehmen. Pecci verabschiedete sich von König Leopold I., dessen Hochachtung er in hohem Maße besaß, verweilte einen Monat in London, nahm noch einen mehrwöchentlichen Aufenthalt in Paris und kehrte dann nach Rom zurück. Papst Gregor XVI. konnte ihn nicht mehr empfangen; er lag an einer schweren Krankheit danieder, welche am 1. Juni 1846 seinem thatenreichen Leben ein Ziel setzte. Auf ihn folgte Pius IX. schon am 16. Juni. Pecci, dem auch der neue Papst seine Gunst zuwandte, hielt am 26. Juli unter dem Jubel der Bevölkerung seinen Einzug in Perugia. Hatte er sich bisher als ein tüchtiger Diplomat erprobt, so erwies er sich in seiner neuen Stellung als ein apostolischer Oberhirte. Vorzüglich war er auf gründliche Belehrung des Volkes, religiös-wissenschaftliche Ausbildung des Clerus und würdige Feier des Gottesdienstes bedacht. Auch für die materiellen Bedürfnisse seiner Pflegebefohlenen sorgte er durch Gründung von Leihhäusern (Monti di Pietà). Große Trübsale brachte dem eifrigen Bischofe das Revolutionsjahr 1848. Die von Mazzini geleiteten geheimen Gesellschaften erhoben die Fahne der Empörung und rissen auch einen Theil des verblendeten Volkes mit sich fort. Die päpstliche Herrschaft wurde aufgehoben, in Rom die Republik proclamirt. Auch Perugia mußte die Wehen der Revolution fühlen. Die Religion wurde verhöhnt und unterdrückt, der Clerus beschimpft, verleumdet und verfolgt und das Leben des Bischofs ernstlich bedroht. Um dem Verderben entgegenzuwirken, traten die Bischöfe Umbriens in Spoleto zusamm

byzantinischer Historiker, eine Notiz am Schlusse sei- daß er dasselbe im Jahre Dieses Werk, Ἡ τῶν νέων betitelt, ist eine Chronik; Adam beginnend, führt sie Sintflut, gibt hierauf eine der babylonischen und per- sonders des Großen, der Pto- patra und schließlich der römi- nischen Kaiser bis 949. Den anlangend, hat Leo denselben, dosius von Melite und Julius oder weniger wörtlich aus an- dern entnommen; namentlich 813—949 ist kurzweg aus nachus und dessen Fortsetzern aus- kann somit nicht als eigentlicher sondern nur als Excerptor oder chnet werden. Ausgabe von Bek- ript. hist. byzant. XXVI, Bon- Fabricius, Biblioth. graeca III, 318; K. Krumbacher, Ge- antinischen Literatur, München [Knöpfler.]

Juda, Rabbiner zu Amsterdam, Spanien geboren und ist durch bib- lische Schriften, welche eine große verrathen, berühmt geworden. Sein Werk ist eine Abhandlung über den Tempel, welche zuerst 1642 zu Mid- ch, in dem nämlichen Jahre holländ- folgenden Jahre französisch zu Am- rde; der Verfasser gab sie 1660 umgearbeitet in hebräischer Sprache תבנית היכל heraus, und nach die- nen 1665 eine lateinische Ueber- stadt und eine deutsche zu Hannover. Leo einen Tractatus de Cheru- sterdam erst 1647 lateinisch, dann heraus; hieran schlossen sich 1647 1654 spanisch eine Beschreibung der 1653 spanisch eine Abhandlung über lade. Im Alter von 67 Jahren ver- innerhalb sechs Monaten eine spa- setzung der Psalmen an, welche mit den Text und einer Paraphrase 1671 Amsterdam erschien und sehr gerühmt Rossi, Diz. stor. II, 6.) [Kaulen.]

Juda, s. Jud, Leo.

Modena, eigentlich Jehuda Ar- ditter venetianischer Rabbiner, war aus Ferrara ansässigen Familie am 23. April Venedig geboren und starb auch in dieser 7 Jahre alt, im J. 1648. Er zeigte von ein großes Talent und wußte die Kennt- talienischen Sprache und Literatur mit der dern Bildung zu verbinden. Zeugniß da- eine Reihe von Schriften, welche in der r andern Sprache von ihm verfaßt sind. n ist ein hebräisch-italienisches Wörter- buch, das er an Stelle einer von der Inquisition verhinderten italienischen Uebersetzung des Alten Testaments herausgab, zuerst Venedig 1612, dann Padua 1640, und zwar hier mit einem rabbini- schen Vocabular vermehrt. Eine kleine Sammlung von Reden und Gedichten, welche er unter dem Titel מדבר יהודה herausgab, ist wegen eines darin befindlichen Sonettes berühmt, das zugleich he- bräisch und italienisch gelesen werden kann. Am öftesten aber ist seine italienisch geschriebene Histo- ria de' riti hebraici, Parigi 1637, eine kurze Darstellung der jüdischen Cerimonien und Ge- bräuche, gedruckt worden; sie ward in's Lateinische, in's Französische, in's Englische, in's Holländische und in's Deutsche übersetzt, und die französische Uebersetzung, welche von Richard Simon herrührt, wurde 1693 von Großgehaber zu Frankfurt a. M. mit Simons Zusätzen lateinisch herausgegeben. Eine mehrmals gedruckte Schrift unter dem Titel סור מורע warnt vor dem Kartenspiel. Außerdem ist Leo von Modena der Herausgeber der vierten (eigentlich fünften) rabbinischen Bibel, welche zu Venedig bei den Gebrüdern Bragadini 1617 er- schien und neben vielen Verbesserungen der frühe- ren Ausgaben doch auch manche neue Fehler ent- hält. (Vgl. Bartolocci, Bibl. Rabb. III, 32 sq. IV, 483; Wolf, Bibl. Hebr. II, 414. III, 296. IV, 828; Rossi, Dizion. stor. II, 7; Nouv. Bibl. gén. XXX, 733.) [Kaulen.]

Leo VI., der Weise oder der Philosoph, folgte 886 seinem Vater (?) Basilius Macedo (s. d. Art.) in der Regierung des romäischen Reichs, nachdem er schon seit 870 die Kaiserkrone getragen hatte. Seine Regierung war reich an Unglücks- fällen. Wiederholte Verschwörungen lieferten den Beweis einer weit verbreiteten Unzufriedenheit mit dem Herrscher; der äußere Friede des Reiches wurde von allen Seiten gestört; die Kämpfe mit den Bul- garen waren unglücklich. Es war ein verhängniß- voller Schritt, daß der Kaiser gegen sie die Türken zu Hilfe rief. In Italien gingen die letzten byzan- tinischen Besitzungen an die Saracenen verloren. Die Araber plünderten die griechischen Küsten, nahmen Lemnos und eroberten nach blutiger See- schlacht 904 Thessalonich. Einige Jahre nachher wurde die Hauptstadt von den Russen bedroht. In- mitten solcher Bedrängnisse hat Leo auf dem Gebiete der Gesetzgebung Bleibendes durch Herausgabe der Basiliken (s. d. Art.) geleistet. Außerdem erließ er Novellen, von welchen 113 im Anhange des Cor- pus juris civilis abgedruckt sind. Nicht wenige derselben berühren das kirchliche Gebiet; so ver- schärfte Nov. 54 die Gesetze über die Sonntags- feier; Nov. 89 erklärte die kirchliche Einsegnung der Ehe als Voraussetzung von deren Gültigkeit; Nov. 91 hob den Concubinat als Rechtsinstitut auf; Nov. 90 erklärte eine dritte Eheschließung für unerlaubt und sträflich, und zwar unter mög- lichst scharfen, die in solcher Trigamie gelegene Unenthaltsamkeit und Sinnlichkeit verurtheilen[1] Ausdrücken. Hiermit indeß hatte der Kaiser

eigenes Urtheil gesprochen. Schon bei Lebzeiten seiner ersten Gemahlin, der heiligmäßigen Theophano (gest. 894), unterhielt er ein Verhältniß mit einer Zoe, welche dann seine zweite Frau wurde. Nachdem diese sowie eine dritte Gemahlin Eudoxia nur kurze Zeit gelebt hatten, hielt er die Zoe Karbonopsyne als Concubine im Palast. Nachdem ihm dieselbe einen Sohn geboren, dachte er nicht an deren Entlassung, sondern an eine Heirat mit ihr. Dem widersetzte sich aber 906 der Patriarch von Constantinopel Nicolaus Mysticus unter Berufung auf Uebung und Gesetz der griechischen Kirche mit aller Entschiedenheit und erklärte die Verbindung des Kaisers als Tetragamie für sündhaft und keine eheliche. Der Kaiser wandte sich in dieser Angelegenheit an den römischen Stuhl. Die Entscheidung desselben hatte auch der Patriarch früher angerufen, dann aber anzunehmen sich geweigert, als die Gesandten Papst Sergius' III. dem in der abendländischen Kirche geltenden Recht gemäß erklärten: daß einer wiederholten, auch einer vierten Eheschließung nichts im Wege stehe. Der standhafte Nicolaus mußte in's Exil wandern; damit war aber der Streit nicht geschlichtet, vielmehr entbrannte derselbe nach des Kaisers Tod von Neuem und endete mit einer offenen Verwerfung der lateinischen Disciplin. — In früher Jugend hatte Leo unter Leitung des gelehrten Photius eine reiche Bildung sich erworben, vorzüglich, doch keineswegs ausschließlich, auf dem Gebiete der classischen Literatur. Als Prinz wie als Kaiser versuchte er sich wiederholt in schriftstellerischer, auch dichterischer Thätigkeit. Erhalten sind 19 Homilien, von Gretser (Opp. II, 1734, 102 ad 107. XV, 1741, 277—341), Combefis (Bibl. Patr. XVII, Lugd. 1677, 22—47, cum epistola ad Omarum Saracenorum regem) herausgegeben; ein Canticum compunctionis (ibid. XXII, 763—764); eine Ἀπολογία Λέοντος gab Matranga (Anecdota graeca, Romae 1850, 557 sqq.) heraus (s. Migne, PP. gr. 107); Τακτικά (ed. Meursius, Lugd. Bat. 1612). Die Freundschaft mit Photius verwandelte sich später in Haß, und eine der ersten Regierungshandlungen des Kaisers war die Relegation des Photius (gest. 891) in ein armenisches Kloster und die Besetzung des Patriarchenstuhles mit dem Prinzen Stephan. Dadurch ward das traurige Schisma für damals beseitigt. Leo starb am 15. Mai 912; ihm folgte sein Sohn Constantin VII. Porphyrogenitus, erst sieben Jahre alt. (Vgl. Hergenröther, Photius II, 1867, 669 ff. III, 655 ff.) [R. v. Scherer.]

Leoben, ehemaliges Bisthum, s. Graz V, 1060.

Leodegar, der hl. (St. Léger), Bischof von Autun und Martyrer des 7. Jahrhunderts, hebt sich aus einer der schlimmsten Zeitperioden als Heldengestalt hervor, obwohl sein Bild von einigen neueren Geschichtschreibern mit wenig empfehlenden Zügen dargestellt worden ist. Es gibt über ihn zwei gleichzeitige Lebensbeschreibungen. Die eine stammt von einem ungenannten Mönch zu Autun, der sie auf Anstehen von Leodegars Nachfolger Hermenarius um 682 schrieb und wenigstens über die bischöfliche Wirksamkeit des Heiligen als Augenzeuge berichtet. Sie steht in Mabillons Acta SS. Ord. S. Bened. II, 680 und bei den Bollandisten Oct. I, 463, auch bei Migne, PP. lat. XCVI, 345. Eine zweite Biographie Leodegars rührt von dem Abte Ursinus von Ligugé her, der seine Angaben aus zweiter, aber glaubwürdiger Hand entnommen hat; auch diese steht a. a. O. bei Mabillon 698, Boll. 485, Migne 335. Eine dritte, gereimte Lebensbeschreibung, welche gewöhnlich Walafrid Strabo zugeschrieben wird, ist in dem unten angeführten Werke von Pitra 464 abgedruckt (auch bei Traube, Poet. lat. III, 1 sq.). Nach übereinstimmender Darstellung war der hl. Leodegar um 616 aus hohem Stande geboren. Er kam sehr früh an den Hof Chlotars II. und ward von diesem dem Bischof Dido von Poitiers, seinem mütterlichen Oheim, zur Erziehung übergeben. Dido weihte ihn in seinem 20. Jahre zum Diacon, ernannte ihn bald darauf zum Archidiacon und theilte sich mit ihm in die Regierung seiner Diöcese. Im J. 653 ward Leodegar Abt von St. Maxentius zu Poitiers und wurde als solcher nach Sitte der Zeit 656 an den Hof Chlotars III. und dessen Mutter, der hl. Bathildis, berufen. Um 657 starb der Bischof Ferreolus von Autun, und nachdem zwei Bewerber um diesen Stuhl zwei Jahre lang blutig mit einander gestritten, ward durch Bathildis' Vermittelung Leodegar auf denselben erhoben. Hier wirkte der Heilige zuerst geräuschlos als Seelsorger, um die in der argen Zeit verloren gegangene Gottesfurcht und christliche Gesinnung wieder herzustellen. Zu diesem Zweck hielt er auch um das Jahr 670 eine Synode ab, welche sich hauptsächlich mit der Regelung des klösterlichen Lebens, damals des wichtigsten Factors bei Hebung der gesunkenen Zustände, zu beschäftigen hatte (Hefele, Conc.-Gesch. III, 113). Indessen war er nach Stellung und Bildung eine zu bedeutende Persönlichkeit, als daß er ohne Antheil an der politischen Entwicklung seines Landes hätte bleiben können. Im J. 670 starb Chlotar, und sein Tod entfesselte wilde Leidenschaften bei den verschiedenen Parteien, welche sich im Frankenreich schon längst gebildet hatten. Die höchste Macht lag in den Händen des grausamen und tyrannischen Ebroin, der um die Zeit, als Leodegar Bischof geworden, zum Majordomus in Neustrien erhoben worden war. Seiner Willkür hatte die kluge Bathildis für längere Zeit eine Schranke zu setzen verstanden; nachdem diese aber 664 sich in ein Kloster zurückgezogen hatte, schaltete Ebroin als unumschränkter Despot neben dem Schattenkönig, trat die Rechte des Adels wie des Clerus mit Füßen und schonte das Leben keines, der sich ihm zu widersetzen wagte. Ihm gegenüber standen die mächtigen Adelsgeschlechter in Austrasien und Burgund, welche im König nur einen Anführer oder Feldherrn mit einer von ihnen zu beschränkenden Macht sehen wollten. Als nun bei Chlotars Tode

Ebroin eigenmächtig, ohne die fränkischen Stände zu befragen, dessen Bruder Theodorich III. zum König ausrief, verweigerten die Austrasier diesem den Gehorsam und verlangten einen eigenen König mit einem Majordomus aus ihrer Mitte. Ebroin, der sich ihnen gegenüber nicht stark genug fühlte, ernannte demzufolge Childerich II., den zweiten Sohn Chlodwigs II., zum austrasischen König, und diesem gaben die Großen des Landes den Herzog Wulfoald von Champagne als Majordomus bei. Um den so errichteten Thron schaarten sich nun die Großen von Austrasien und von Burgund, und bald reifte der Plan, dem absoluten Regiment in Neustrien ein Ende zu machen. Leodegar stand diesem Plane nicht fern, da sein Amt ihn zum Schutze unterdrückter Rechte gegen tyrannische Willkür aufrief. Wulfoald fiel mit einem Heere in Neustrien ein, setzte Theodorich und Ebroin ab und rief Childerich auch zum König von Neustrien aus. Theodorich ward als Mönch nach St. Denys geschickt; Ebroin, gegen den sich der ganze Unwille des gesammten Adels kehrte, erhielt nur auf Verwendung Leodegars das Leben geschenkt, mußte aber auch in's Kloster, und zwar nach Luxeuil, wandern; zum Majordomus für Neustrien und Austrasien wurde Wulfoald, für Burgund aber Leodegar ernannt. Die Erhebung des letztern war offenbar eine Anerkennung der geistigen Größe Leodegars und ein Beweis allgemeinen Vertrauens; er sollte für Burgund eine Schutzwehr gegen die Willkür und Grausamkeit werden, welche bis dahin auf den fränkischen Thronen gewöhnlich gewesen. Leodegar verließ daher seinen bischöflichen Sitz und begab sich nach Neustrien an Childerichs Hof, wo auch Wulfoalds Vorgehen einer Aufsicht und einer Schranke bedurfte. Eine Zeit lang gelang es ihm, Childerich auf rechter Bahn, namentlich bei der Achtung bestehender Rechte zu erhalten. Allmälig aber ward der König des Mahners überdrüssig und sandte ihn wieder nach Autun. Damit nicht zufrieden, suchte er eine Gelegenheit, sich seiner gänzlich zu entledigen, und ließ sich bei einem Besuch in Autun Ostern 673 eine Verschwörung denuntiiren, welche Leodegar mit einem Patricier aus Marseille gegen sein Leben eingeleitet haben sollte. Der letztere ward hingerichtet, Leodegar aber nach Luxeuil verbannt. So von einem Hemmniß befreit, ließ Childerich seinen niedrigen Leidenschaften freien Lauf; die Folge davon war, daß er bald nachher von einem seiner beleidigten Unterthanen sammt seiner Gemahlin und einem seiner Kinder ermordet wurde. Jetzt ward auch Wulfoald verjagt. Während der Anarchie, welche hierdurch herbeigeführt wurde, kehrten sowohl Theodorich als Leodegar und Ebroin aus ihren Klöstern zurück. Der letztere würde bei seinem Streben nach der alten Machtstellung zuerst Leodegar als den Verfechter des angestammten Rechts aus dem Wege geräumt haben, wenn nicht der Bischof Genesius von Lyon, der über eine starke Mannschaft verfügte, ihn daran gehindert hätte. Vielmehr hielt Leodegar nun wieder seinen Einzug in Autun und wurde daselbst mit der höchsten Begeisterung aufgenommen. Theodorich hatte sich nach Neustrien begeben und ward dort von den burgundischen Großen, unter Leodegars Einfluß, wieder auf den Thron mit einem Majordomus Leodesius erhoben. Ihm setzte Ebroin einen Prätendenten Chlodwig III., den er als einen Sohn Chlotars III. ausgab, entgegen, und es gelang ihm, die Partei der Großen, welche sich um Theodorich gesammelt hatte, zu überwinden. Leodesius ward getödtet; Chlodwig III., dessen er jetzt nicht mehr bedurfte, mußte vom Schauplatz abtreten, und an die Spitze der geeinigten Reiche trat nun Ebroin als Majordomus nebst Theodorich III. als bloßem Inhaber des königlichen Namens. Den ersten Gebrauch von seiner Gewalt machte jetzt Ebroin, um sich Leodegars zu entledigen. Er sandte eine Heeresabtheilung unter Waimerus, dem Herzog der Champagne, und zwei von Leodegar früher abgesetzten Bischöfen, um Autun zu nehmen und den Bischof gefangen wegzuführen. Die Bürger der Stadt würden den äußersten Widerstand geleistet haben, wenn nicht Leodegar, um seine Heerde zu schonen, sich in die Gewalt des Feindes begeben hätte. Auf Befehl Ebroins wurden ihm die Augen ausgestochen, und seine Person ward dem Herzog anvertraut. Dieser sollte ihn langsam sterben lassen, allein Leodegars Geduld und Frömmigkeit machten einen solchen Eindruck auf ihn und seine Gemahlin, daß beide sich zu einem gottesfürchtigen Leben bekehrten. Ebroin ließ nun den heiligen Bischof von Waimerus' Seite bald hierher, bald dorthin bringen, ließ ihm die Lippen, die Wangen und die Zunge abschneiden und seinen Bruder Gairinus in seiner Gegenwart steinigen; dann stellte er ihn vor eine Versammlung feiler Bischöfe, um wegen Mitschuld an Childerichs Tod verurtheilt zu werden. Hier ward sein bischöfliches Kleid zum Zeichen der Degradation zerrissen, und er ward dem Grafen Chrodobert zur Hinrichtung übergeben. Sein Leib sollte in's Wasser geworfen werden, damit er nicht als der eines Martyrers verehrt werden könne. Diesen Auftrag wollte jedoch Chrodobert nicht vollziehen, sondern übergab den Dulder vier Soldaten, welche ihn an einer einsamen Waldesstelle enthaupten sollten. Auch von diesen weigerten sich drei, Hand an ihn zu legen, aber der vierte schlug ihm das Haupt ab. Der heilige Leib ward, Ebroins Absichten entgegen, von Chrodoberts Gattin nach Sarcin gebracht und in einer kleinen Kapelle begraben. Ebroin sollte ihn nicht lange überleben; er ward auf dem Kirchgange in der Weihnacht 681 erschlagen. Nach seinem Tode erkannte Theodorich den hl. Leodegar als Martyrer an und führte den Vorsitz in der Versammlung, in welcher die drei Bischöfe von Poitiers, Autun und Arras über den Besitz des heiligen Leibes sich erörterten, letzterer, weil in seinem Sprengel das Marterthum vollzogen worden war. Schließlich mußte das Loos den Ausschlag geben; es entschied für Poitiers,

und die Reliquien wurden unter großen Wunderwirkungen des Heiligen nach St. Maxentius zu Poitiers gebracht.

Von der Hand des hl. Leodegar sind noch drei Schriftstücke vorhanden. Das erste sind die jedenfalls von ihm redigirten, aber nur unvollständig erhaltenen Acten der Synode von Autun, zuerst von Sirmond, später von Labbe (Sacr. Conc. XI, 123) und Migne (PP. lat. XCVI, 377) herausgegeben; das zweite ist ein Trostbrief, den er an seine im Kloster zu Soissons lebende Mutter nach dem Tode seines Bruders Gairinus richtete (Migne l. c. 373 und die Bollandisten Oct. I, 408), das dritte sein Testament (Migne l. c. 379). — Der Nachweis über die Ausdehnung der Verehrung des hl. Leodegar sowie über die Vertheilung seiner Reliquien findet sich bei Boll. Oct. I, 425 sq. Sein Fest wurde schon bald nach seinem Tode am 2. October gefeiert, wie heute. (Vgl. Gallia Christ. IV, 349; Hist. litt. de la France III, 618; Ceillier XI, 780; Pitra, Hist. de St. Léger, Par. 1846; Richter, Annalen der deutsch. Gesch. im Mittelalter, Halle 1873, I, 170; Du Moulin-Eckart, Leudegar, Bischof von Autun, Breslau 1890 (mit reichen Literaturangaben als Anhang). [Kaulen.]

Leonhard (Leonard, Lienhard), der hl., war Stifter und Abt des im Limousin, vier Meilen von Limoges gelegenen Klosters Noblac (Nobiliacense), welches in der Folge den Namen S. Leonardi monasterium erhielt. Die ursprüngliche, kurz nach seinem Tod verfaßte Lebensbeschreibung dieses Heiligen ist verloren gegangen; die älteste noch vorhandene wurde in den ersten Decennien des 11. Jahrhunderts, wahrscheinlich von Jordan von Laron, Propst zu St. Leonhard und dann Bischof von Limoges, geschrieben; man findet sie abgekürzt bei Vincenz von Beauvais (Spec. hist. 22, 11), bei Surius, Haräus u. A. Zufolge dieser wenigstens der Hauptsache nach glaubwürdigen Lebensbeschreibung gehörte Leonhard einem edlen altfränkischen Geschlechte an; seine Eltern standen am Hofe Chlodwigs I. in hohen Würden und großem Ansehen. Durchdrungen von den Wahrheiten des Christenthums und folgsam dem Rufe der göttlichen Gnade, entschloß sich Leonhard, auf seine vielversprechenden Aussichten zu verzichten und den Dienst eines irdischen Königs mit dem Dienste des ewigen zu vertauschen. Er begab sich zum hl. Remigius und machte unter dessen Anleitung in kurzer Zeit solche Fortschritte in der Tugend, daß sich sein Ruhm über ganz Gallien verbreitete. Aus Furcht, an den Hof zurückberufen oder gar mit der bischöflichen Würde bekleidet zu werden, sowie aus Liebe zur Einsamkeit entfernte er sich heimlich und kam zum hl. Maximin, Abt des 508 vom hl. Euspicius zwei Stunden von Orleans gestifteten Klosters Micy (Miciacense, später S. Maximini oder Mesmin près d'Orléans, Gall. christ. VIII, 480). Hier vereinigte er sich noch inniger mit Gott durch die heiligen Gelübde. Nach des hl. Maximins Tod 520 verließ er auch dieses Kloster wieder, durchwanderte die Landschaft Berry, gelangte, überall vor den noch zahlreichen Götzendienern den Gekreuzigten verkündigend, nach Aquitanien und ließ sich in dem Walde Pauvain, vier Meilen von Limoges, nieder, während sein Bruder, der hl. Liphard, an der Loire zu Meun (Medunum) ein Kloster gründete. Der hl. Leonhard erhielt einen großen Theil des genannten Waldes vom Könige als Zeichen der Verehrung zum Geschenk, erbaute darin ein Bethaus zu Ehren der göttlichen Mutter und führte, anfänglich in gänzlicher Verborgenheit, ein sehr strenges Leben. Allein nach einiger Zeit fühlte er in sich den Drang, die Bewohner der Umgegend in den göttlichen Wahrheiten zu unterrichten und sich, wie schon früher als Weltmann, der Gefangenen mit warmem Eifer anzunehmen, worauf viele der von ihm Bekehrten und Befreiten sammt anderen Heilsbegierigen ihn in seiner Wüste aufsuchten, um sich seiner Leitung zu unterwerfen. Er nahm sie liebevoll auf, pflegte sie wie ein Vater und leuchtete ihnen auf der Bahn der Vollkommenheit bis zu seinem Tode vor. So entstand das in der Folge so berühmte Kloster Noblac. Leonhard vollendete sein heiliges und verdienstvolles Leben um das Jahr 559. Unter anderen Tugenden erglänzten an ihm besonders die Liebe zur Armut, der Eifer für die Ehre Gottes und das Heil der Mitmenschen, namentlich der Gefangenen, zu deren Gunsten er vom Könige bedeutende Vorrechte erhalten haben soll. Man schreibt ihm ungemein viele, sowohl vor als nach seinem Tode gewirkte Wunder zu, besonders wunderbare Befreiungen von Gefangenen und die Errettung der Königin in schwerer Niederkunft, weßhalb er insbesondere für Gefangene und kreißende Frauen angerufen wird. Die Verehrung dieses Heiligen verbreitete sich weit, selbst England und Deutschland haben ihm Kirchen erbaut; die katholische Kirche begeht sein Andenken am 6. November als an seinem Todestage. (Vgl. Butler, Leben der Heiligen, deutsch von Räß und Weis XVI, 237 ff.; Surius, Vitae SS. XI, 165 sq.)

Von ihm sind drei andere, bei Mabillon und in einigen Martyrologien erwähnte Heilige gleichen Namens, Zeitgenossen und Landsleute, wohl zu unterscheiden: St. Leonhard von Vandreuve oder Corbigny im Bisthum Autun, wo seine Gebeine ruhen, Stifter und Abt des Klosters Vandreuve (Vendoperense) im Bisthum Le Mans, welches dessen Fest am 15. October feiert (Boll. Oct. VII, 45 sq.); St. Leonhard von Dunois, Einsiedler daselbst, dessen das Martyrologium von Auxerre unter dem 8. December erwähnt und der im Bisthum Blois verehrt wird (Butler a. a. O. XVI, 244); St. Leonhard, Abt von Celles in Berry, dessen Fest das Bisthum Bourges am 30. December begeht. [Großheutschi.]

Leonhard von Chios, O. Pr., Erzbischof von Mytilene, wurde im 15. Jahrhundert auf der damals unter genuesischer Herrschaft stehenden Insel

Chios geboren. Vielfach gilt er als Abkömmling der genueſiſchen Juſtiniani (ſ. d. Art.); doch läßt ſich aus ſeinen Andeutungen ſchließen, daß er aus einer geringen genueſiſchen Familie ſtammte und nur durch Freundſchaftsbande mit dem die Inſel regierenden Hauſe der Juſtiniani verbunden war. Er trat zu Chios in den Dominicanerorden, vollendete ſeine Studien zu Padua und wirkte als Lehrer der Theologie im Ordenshauſe zu Genua. Im J. 1444 wurde er Biſchof von Mytilene auf Lesbos, welche Inſel von der genueſiſchen Familie der Gatteluzzi beherrſcht wurde. Papſt Nicolaus V. ſandte ihn 1452 zugleich mit Cardinal Iſidor (ſ. d. Art. Iſidor von Theſſalonich) nach Conſtantinopel, um die Union der griechiſchen mit der römiſchen Kirche zu vollziehen. Hier wurde er nun Zeuge von der Eroberung der Stadt durch Muhammed II. (29. Mai 1453). Sein Bericht an den Papſt über die dabei einfallenden Schreckenstage iſt oft gedruckt (Historia captae a Turcis Constantinopolis, Norimb. 1544; Migne, PP. gr. CLIX, 923 sq.; Lonicer, Chronica Turcica I, Francof. 1578, 315 sq.; De capta a Mehemete II. Constantinopoli Leonardi Chiensis et Godefredi Langi narrationes, ed. L'Ecuy, Par. 1823). Glücklich kehrte er indeß nach Lesbos zurück; doch war er ſchon 1462 wiederum Zeuge neuer Gewaltthaten der Türken, als dieſelben Mytilene einnahmen (Leonardi Chiensis de Lesbo a Turcis capta epistola Pio papae II. missa, ex cod. ms. Ticensi primus edidit Car. Hopf, Regimonti 1866), und wurde mit vielen Anderen als Gefangener nach Conſtantinopel geſchleppt. Im folgenden Jahre jedoch erlangte er wieder ſeine Freiheit. Er ſtarb 1482 entweder auf Chios oder in Italien. Von ſeinen übrigen Schriften iſt bemerkenswerth ein apologetiſcher Tractat gegen den Humaniſten Karl Poggio Bracciolini, in welchem er dem von Poggio vertretenen antiken Begriffe der Nobilität die chriſtliche Anſchauung hierüber entgegenſtellte. Die Schrift wurde im December 1446 vollendet. Michael Juſtinianus (ſ. d. Art.) gab 1657 zu Avellino beide Tractate mit kurzen Lebensbeſchreibungen ihrer Verfaſſer heraus (Caroli Poggii de Nobilitate liber disceptatorius et Leonardi Chiensis de vera Nobilitate contra Poggium tractatus apologeticus). (Vgl. Quétif et Echard, Script. O. Pr. I, 816; Hopf l. c. Prolegg.) [Streber.]

Leonhard von Gifoni, ſ. Rubeis, Leonhard de.

Leonhard Matthäi, gewöhnlich Leonhard von Udine genannt, gefeierter Prediger des 15. Jahrhunderts, war um 1400 zu Udine geboren und trat frühzeitig in den Orden des hl. Dominicus. In den Acten des Ordenscapitels von Köln 1428 wird er bereits als Profeſſor der Theologie erwähnt. Bald darauf ward er Rector der Dominicanerſchule zu Bologna, dann Prior daſelbſt und ſpäter Provinzial für die untere Lombardei. Wegen ſeiner eindringlichen Beredſamkeit, die mit der ſtrengſten Hingabe an die Theologie des hl. Thomas gepaart war, wurde er nach vielen Städten Italiens als Prediger verlangt und predigte auch 1435 zu Rom vor dem Papſt Eugen IV. Er beſaß einen außerordentlichen Einfluß auf das italieniſche Volk, ſo daß ihm nicht bloß alle Herzen, ſondern auch alle Börſen offen ſtanden. Er bedurfte vieler Almoſen, bald zur Förderung ſeiner eigenen Studien, bald für ſeine Schüler, bald für ſeine Reiſekoſten, bald für die Heilung von ſeinen Krankheiten, bald für die Bücherei ſeines Kloſters, aber nie that er irgendwo eine Fehlbitte, und oft floß ihm auch das Geld ungebeten zu, ſobald er nur als Prediger auftrat. Von ſeinem Orden ward Leonardo als Theologe zum Concil von Ferrara geſandt und erhielt auf demſelben den Auftrag, die Antwort an die zu Baſel verſammelt gebliebenen Theilnehmer zu entwerfen. Außerdem mußte er zu Ferrara und zu Florenz wiederholt die Predigt vor den verſammelten Vätern halten. Er ſtarb am 14. Mai 1469 im Kloſter ſeines Ordens zu Udine. Von ſeinen Predigten wurden einzelne Sammlungen in lateiniſcher Sprache herausgegeben. Die erſte erſchien unter dem Titel Quadragesimale aureum, s. l. 1471, und ward oft nachgedruckt. Außerdem gibt es von Leonardo Sermones aurei de Sanctis per totum annum, Venetiis 1473 u. ö.; Sermones floridi de dominicis et quibusdam festis, Ulmae 1478 u. ö., die drei Sammlungen auch vereinigt zu Nürnberg 1478 und Speyer 1479; ferner Tractatus ad locos communes concionatorum, Ulmae 1478; Tractatus mirabilis de Sanguine Christi in triduo mortis effuso, an fuerit unitus divinitati, Venetiis 1617. Die Predigten Leonardo's ſind in der Weiſe Barletta's (ſ. d. Art.) gehalten; ſie entſprachen daher dem Geſchmack ſeiner Zeit und mußten beim mündlichen Vortrag einen großen Eindruck machen, den die geſchriebene Faſſung, zumal in lateiniſcher Sprache, nicht hervorrufen kann; ſo wurden ſie ſeit dem Anfang des 17. Jahrhunderts vergeſſen. (Vgl. Quétif et Echard I, 845; G. G. Liruti, Notizie de' Letterati del Friuli, Venez. 1760, I, 371; Tiraboschi, Stor. della letter. Ital., ed. Ven. 1823, XII, 99. XIII, 382; Nouv. Bibl. gén. XXXIV, 285.) [Kaulen.]

Leonhard von Porto Maurizio, O. S. Franc., der hl., einer der ausgezeichnetſten Miſſionare und Prediger Italiens. Paul Hieronymus Caſanova (wie er früher hieß) war am 20. December 1676 an der liguriſchen Küſte von frommen Eltern geboren und zeigte von Jugend auf einen tiefen Hang zur Frömmigkeit. Seine Studien machte er zu Rom unter der Leitung der Jeſuiten. Hier traten ſeine hohen Geiſtesgaben ebenſo glänzend hervor, wie ſeine Sittenreinheit und ſein Eifer für das Heil des Nächſten; er ward damals ſchon für einen zweiten Aloyſius gehalten. In der von den Vätern der Geſellſchaft Jeſu errichteten Sodalität der Caravita gab er ſich mit allem den Werken chriſtlicher Liebe hin, während

sich die strengste Lebensweise einhielt. Um diese immerfort beobachten zu können, trat er in den Orden der Franciscaner-Reformaten und erhielt in diesem auch die Priesterweihe. Seit dieser Zeit widmete er sich vorzüglich dem Predigtamte mit aufopfernder Anstrengung. Schon in der ersten Zeit bekam er heftiges Blutspeien, weßhalb er die Kanzel aufgeben mußte; aber nach fünf Jahren, in denen er ganz dem Gebete oblag, war er vollkommen wiederhergestellt und durfte wieder sein früheres Wirken aufnehmen. Von da an war er 44 Jahre lang ununterbrochen in Missionen für das Volk thätig, ohne Gefahren und Anstrengungen zu scheuen. Seine Predigten waren voll glühender Liebe, reicher Lebenserfahrung und erhabener Begeisterung, voll Salbung und erschütternder Kraft, die zahllose Sünder bekehrte. Der große Redner Barberini, selbst im Dienste der Kanzel ergraut, ward von Clemens XII. in Leonardo's Predigten gesandt und berichtete dem Papste, einen eifrigeren Prediger habe er nie gehört, und der Eindruck dieser Reden sei unbeschreiblich; er selbst habe sich dabei der Thränen nicht erwehren können. Zu Rom wohnte Benedict XIV. selbst seinen erschütternden Predigten bei. Zu Toscana erhielt er von Cosimo III. ein einsames Landhaus, wo er öfter, um von seiner aufreibenden Missionsthätigkeit auszuruhen und seinen Geist für neue Arbeiten zu sammeln, die geistlichen Uebungen des hl. Ignatius machte. Er gründete und beförderte viele fromme Vereine, besonders eine Bruderschaft in der Kirche des hl. Theodor zum allerheiligsten Herzen Jesu, das er innig verehrte, führte in vielen Städten Italiens, wo sie noch nicht bestand, die immerwährende Anbetung des Altarssacraments ein, errichtete im Colosseum zu Rom die Stationen des Kreuzwegs und verbreitete die Andacht zur unbefleckten Empfängniß der heiligen Jungfrau Maria; letztere vom päpstlichen Stuhle feierlich definirt zu sehen, war einer seiner sehnlichsten Wünsche (s. seinen Brief bei P. B. Risaliti, La pace del mondo, Firenze 1850). Dem Papste Benedict XIV., der ihn in hohen Ehren hielt, mußte er versprechen, doch ja in Rom zu sterben; als ihn dieser zu einer Mission nach Bologna sandte, und er bereits die Vorboten des Todes fühlte, kehrte er eilig nach Rom zurück und verschied sanft und selig im Kloster des hl. Bonaventura, 75 Jahre alt, am 26. November 1751. Pius VI., der ihn noch im Leben gekannt und stets hochgehalten hatte, versetzte ihn 45 Jahre nach seinem Tode, nachdem die gehörigen Beweise von der Heiligkeit seines Lebens und von der Gewißheit der durch ihn gewirkten Wunder geliefert waren, am 19. Juni 1796 unter die Zahl der Seligen; Pius IX. proclamirte ihn am 29. Juni 1867 als Heiligen. Sein Fest wird in Italien und in den neuesten Brevieren am 27. November gefeiert, während das Martyrologium der Franciscaner ihn am 26. November aufführt. Die Oration rühmt ihn als admirabilis sanctitate et invicto dicendi robore ad obstinata peccatorum corda per evangelicam praedicationem ad poenitentiam flectenda. Leonardo da Porto Maurizio ist aber auch als Schriftsteller sehr bedeutend. Seine zahlreichen Werke sind früher einzeln, jetzt aber gesammelt in einer vom Postulator causae veranstalteten größern Ausgabe zu Rom erschienen (Collezione completa delle opere del B. Leonardo da P. M. tratte fedelmente dagli originali, Roma 1853—1884, 13 Octavbände). In dieser Ausgabe enthält der erste Band das Leben des Heiligen, der zweite seine Maximen und Regeln für die Missionen, einen kurzen Bericht über sein Exercitienhaus in Toscana, endlich Briefe des Seligen, sowie Briefe des Papstes Benedict XIV., Jacobs Stuart von England, des Königs Karl Emmanuel III. von Sardinien und anderer bedeutenden Personen; der dritte Band gibt kleinere ascetische Schriften Leonardo's (Der verborgene Schatz — Andachtsgarten — Der geebnete heilige Weg), sowie die Regeln der Congregation degli amanti di Gesù e di Maria und der della Coroncina; der vierte seinen berühmten Weg des Paradieses; der fünfte sein Manuale sacro; der sechste seinen Discorso mistico e morale, das Directorium für Generalbeichten, dann Reden auf die letzten Carnevalstage und zum Schlusse des Jubiläums, heilsame Gedanken über den Tod, verschiedene Gebete; der siebente bis neunte Band enthalten seine Fastenpredigten; der zehnte enthält Exordien, Skizzen und Predigten für die Volksmissionen, Gebete und Reden zu Ehren des Altarssacraments und der heiligen Jungfrau. Sehr werthvoll ist auch die im elften Bande enthaltene Katechetische Instruction für die Missionare. Ueberhaupt bieten die Schriften dieses großen Mannes einen reichhaltigen Schatz für Ascese und Homiletik, ja für die gesammte Pastoral. Eine neue Ausgabe in 5 Bänden erschien zu Venedig 1868—1869. Eine gelungene Uebersetzung dieser Schriften dürfte auch in Deutschland sehr willkommen sein; bis jetzt ist nur Einzelnes bei uns bekannt, wie die Missionspredigten des sel. Leonardo da Porto Mauritio, gehalten in der Fastenzeit, 2 Bde., Wien 1845; Der Weg zum Himmel, Augsb. 1845, Regensb. 1855; Unterweisungen für Beichtväter, Regensb. 1850. 1878; Anleitung zur Generalbeichte, ebd. 1850. 1856; Andachtsübungen, ebd. 1856; Heiliges Handbuch, ebd. 1853; Unterricht über die heilige Messe, ebd. 1856, Steyl 1889; Weg zum Himmel, Regensb. 1855; Vorsätze, Soest 1863. 1872; Kreuzwegandachten, Münster 1860, Wien 1865; Geistliche Uebungen für die Congregation der Liebhaber Jesu und Mariä, Regensb. 1890. Deutsche Bearbeitungen des Lebens des Heiligen erschienen von Heithausen und Gehlen, Paderborn 1861; von einem Priester des Franciscanerordens, München 1868; anonym Innsbruck 1869. [J. Card. Hergenröther.]

Leontius von Arles, seit etwa 460 Erzbischof von Arles, gest. wahrscheinlich 484. Die

dürftigen Nachrichten, welche uns über diesen Mann vorliegen, betreffen hauptsächlich seine Theilnahme an den Bemühungen des Papstes Hilarus um Ordnung und Hebung der kirchlichen Verhältnisse Galliens (vgl. d. Art. Hilarus). Ein Brief von Leontius an Hilarus vom Jahre 462 steht unter den Briefen dieses Papstes, welche letzteren großentheils an Leontius gerichtet sind (Migne, PP. lat. LVIII, 22—23; Epist. Rom. Pontiff., ed. Thiel. I, 138—139). (Vgl. Hist. lit. de la France II, Paris 1735. 1865, 511—514.) [Bardenhewer.]

Leontius von Byzanz, polemischer Schriftsteller des 6. Jahrhunderts, und die gleichnamigen Schriftsteller der griechischen Kirche sind erst in neuester Zeit durch die unten zu nennenden Untersuchungen aus dem über ihre Persönlichkeit wie über ihre schriftstellerische Thätigkeit schwebenden Dunkel hervorgetreten. Der zuerst genannte Leontius muß um 485, vielleicht in Skythien, wahrscheinlicher zu Byzanz geboren worden sein; jedenfalls war er, wie seine Verwandtschaft mit dem Feldherrn Vitalian beweist, ein Kind vornehmer Eltern. Seine eigenen Andeutungen (Adv. Nest. et Eut. l. III, Migne, PP. gr. LXXXVI, 1360 A u. 1361 C) legen den Schluß nahe, daß er früh Mönch geworden ist. Er erzählt auch selbst (ibid. 1357 C), daß er schon als Jüngling eine sorgfältige dogmatische Ausbildung sich zum Ziele gesetzt hatte und den dogmatischen Fragen der Zeit das lebhafteste Interesse entgegenbrachte. Der nestorianisirenden Richtung, welcher er in Skythien verfiel, ward er durch den Einfluß gelehrter Männer, denen er auf Reisen näher trat, wieder entrissen, und seitdem verfocht er mit aller Entschiedenheit die Lehre des Concils von Chalcedon. Im J. 519 erscheint er zu Constantinopel und zu Rom in Gesellschaft der skythischen Mönche, welche für den Satz eintraten, Einer aus der Trinität habe im Fleische gelitten. Bald nachher zog er sich in die neue Laura bei Jerusalem zurück. Im J. 531 nahm er zu Constantinopel an dem von Justinian veranstalteten Religionsgespräche zwischen Katholiken und Severianern Theil, und auch die nächstfolgenden Jahre muß er in Constantinopel zugebracht haben. Um 538 aber befand er sich wieder in seinem Kloster bei Jerusalem. Später, vielleicht 542, reiste er noch einmal nach Constantinopel, und hier starb er, wie es scheint, noch vor Erlaß des Edictes gegen die drei Kapitel, um das Jahr 543. Die Bezeichnung dieses Leontius als monachus Hierosolymitanus bedarf nach dem Gesagten keiner weitern Erläuterung. Byzanz aber ist gleichfalls so vielfach der Schauplatz seines Wirkens gewesen, daß der noch gebräuchlichere Name monachus Byzantinus auch dann verständlich bleibt, wenn seine Wiege nicht in Byzanz gestanden haben sollte. — Leontius ist Verfasser der nach inneren Gründen zwischen 529 und 544 geschriebenen drei Bücher gegen Nestorianer und Eutychianer (Λόγοι γ' κατὰ Νεστοριανῶν καὶ Εὐτυχιανιστῶν, P. gr. LXXXVI, 1267—1396). Das erste dieser drei Bücher bekämpft die beiden genannten Häresien gemeinsam: dieselben können, wie Leontius zu Eingang des Nähern ausführt, trotz ihres Widerspruches unter einander gemeinsam widerlegt werden, weil sie von den gleichen unrichtigen Voraussetzungen ausgehen, aber freilich zu entgegengesetzten Folgerungen (δύο ὑποστάσεις, μία φύσις) fortschreiten. Das zweite Buch wendet sich gegen die Eutychianer oder Monophysiten im Besondern, und zwar in erster Linie gegen die Partei der Julianisten oder Aphthartodoketen (s. d. Art.). Ein Orthodoxer und ein Aphthartodoket treten mit einander streitend auf. Den Gang und die Gliederung der Disputation hat der Verfasser in der Vorrede des ganzen Werkes (col. 1269 C) mit den Worten angegeben: „Es mußte zunächst die Voraussetzung erwiesen werden, daß die Natur der Gottheit Christi und ebenso die Natur seiner Menschheit vorhanden sei und fortbestehen bleibe nach der Einigung, und sodann mußte von dem gegenseitigen Verhältnisse dieser beiden Naturen und von dem Modus ihres Vorhandenseins gehandelt werden." Das dritte Buch ist gegen die Nestorianer gerichtet, verhält sich jedoch weit mehr historisch referirend als dogmatisch polemisirend und will namentlich die dogmatischen und exegetischen Ketzereien Theodors von Mopsueste „an's Tageslicht ziehen". Das Ganze ist vorzüglich disponirt und bekundet ebenso viel Scharfsinn wie patristische Gelehrsamkeit. Nach Loofs (s. u.) hätte Leontius der Vertheidigung der kirchlichen Christologie noch ein zweites, nicht weniger bedeutendes Werk unter dem Titel Σχόλια gewidmet. Die uns unter des Leontius Namen vorliegenden Σχόλια, gewöhnlich De sectis genannt (l. c. col. 1193—1268), könnten jedoch (so nimmt Loofs an) nur eine spätere Ueberarbeitung dieses Werkes darstellen, und ebenso müßten in den gewöhnlich Adv. Nestorianos und Contra Monophysitas genannten Schriften (col. 1399—1768 und 1769—1901) Ueberarbeitungen einzelner Theile des ursprünglichen Werkes erkannt werden. Bruchstücke des letztern seien erhalten in einzelnen Citaten des Sammelwerkes Antiquorum Patrum doctrina de verbi incarnatione (col. 2003 ad 2016), ferner in der unzweifelhaft von Leontius herrührenden „Widerlegung der von Severus vorgebrachten Argumente" (Ἔπλυσις τῶν ὑπὸ Σευήρου προβεβλημένων συλλογισμῶν, col. 1915 ad 1945), sowie endlich in den wenigstens ihrem wesentlichen Inhalte nach auf Leontius zurückgehenden „Dreißig Thesen gegen Severus" (Τριάκοντα κεφάλαια κατὰ Σευήρου, col. 1901—1916). Gegen die Annahme eines derartigen Werkes von Leontius unter dem Titel Σχόλια sind von verschiedenen Seiten Bedenken erhoben worden. Doch wird durch solche Bedenken die angedeutete Umgrenzung des literarischen Eigenthums dieses Leontius nicht unmittelbar berührt. Das meist Adv. fraudes Apollinaristarum betitelte Schriftchen (col. 1947—1976) möchte Loofs nicht diesem Leontius, sondern einem ältern Zeitgenossen

ſelben zuſprechen. Das merkwürdige Schriftchen will den Nachweis liefern, daß mehrere den Katholiken oft vorgehaltene Zeugniſſe des Gregorius Thaumaturgus, des Athanaſius und des Papſtes Julius I. nichts Anderes ſeien als „von Apollinariſten oder Eutychianern oder Anhängern Dioskurs“ fälſchlich jenen ehrwürdigen Vätern unterſchobene Schriften des Apollinarius von Laodicea. Die Frage nach der Aechtheit der betreffenden Schriftſtücke hat bis in die neueſte Zeit die Forſchung beſchäftigt (vgl. Bd. I, Sp. 1087), und in dieſen Verhandlungen hat die Kritik des Verfaſſers die glänzendſte Anerkennung erfahren. — Schon A. Mai, welcher die meiſten der vorhin aufgeführten Schriften von Leontius (im griechiſchen Texte) zuerſt herausgegeben hat, nannte den Verfaſſer den erſten Theologen ſeiner Zeit (in theologica scientia aevo suo facile princeps, col. 1191). In der Chriſtologie fußt Leontius durchweg auf Cyrill von Alexandrien. Der Terminus ἐνυπόστατος iſt bei ihm zuerſt nachweisbar. Die menſchliche Natur Chriſti iſt nicht ἀνυπόστατος, nicht ſelbſt ὑπόστασις, ſondern ἐνυπόστατος (Adv. Nest. et Eut. l. I, col. 1277 D), d. h. ἐν τῷ λόγῳ ὑποστᾶσα (Adv. argum. Sev., col. 1944 C). Es erſcheint zweifelhaft, ob Leontius, wie Loofs will, identificirt werden darf mit dem in des Cyrillus Scythopolitanus (ſ. d. Art.) Vita S. Sabae auftretenden jeruſalemiſchen Mönche Leontius. Jedenfalls trifft der Vorwurf des Origenismus, welcher dieſem Mönche gemacht wird, bei dem genannten Leontius nicht zu. Letzterer iſt nicht für Origenes eingetreten und hat die origeniſtiſche Eſchatologie entſchieden verworfen. — Im Uebrigen ſ. Fr. Loofs, Leontius von Byzanz und die gleichnamigen Schriftſteller der griechiſchen Kirche. Buch I: Das Leben und die polemiſchen Werke des Leontius von Byzanz (Texte und Unterſuchungen zur Geſch. der altchriſtl. Literatur, herausgeg. von O. v. Gebhardt und A. Harnack, Bd. III, Heft 1 u. 2), Leipzig 1887 (VIII, 317). Die einzige Geſammtausgabe der Schriften des Leontius bei Migne, PP. gr. LXXXVI, pars 1—2 (Paris. 1865). (Vgl. zu dieſer Sammlung Loofs S. 8 bis 11.)

Ein anderer Leontius war in der erſten Hälfte des 7. Jahrhunderts Biſchof von Neapolis (Nemoſia) auf Cypern. Ueber ſein Leben iſt Näheres nicht bekannt. Dagegen ſind mehrere Schriften von ſeiner Hand auf uns gekommen: eine Lebensbeſchreibung des Patriarchen Johannes des Almoſengebers von Alexandrien (ſ. d. Art.), eine Lebensbeſchreibung des Mönches Simeon, des „Narren um Chriſti willen“, einige Predigten und Bruchſtücke einer größern Streitſchrift gegen die Juden. Eine Lebensbeſchreibung des cypriſchen Nationalheiligen Spiridion von Trimithus ſcheint verloren zu ſein. Die erhaltenen Biographien ſollten nach der ausgeſprochenen Abſicht des Verfaſſers Erbauungsbücher für das Volk ſein. Das Leben des hl. Johannes geht auf Zeugen erſten Ranges, Zeitgenoſſen und Augenzeugen zurück. Auch das Leben des hl. Simeon enthält wichtiges culturgeſchichtliches Material. Die genannten Schriften ſind zuſammengeſtellt bei Migne, PP. gr. XCIII. Die hier nur in der lateiniſchen Ueberſetzung des Anaſtaſius Bibliothecarius mitgetheilte Vita S. Joan. (col. 1613—1668) hat H. Gelzer griechiſch herauszugeben verſprochen (ſ. Gelzer, Ein griechiſcher Volksſchriftſteller des 7. Jahrhunderts, Hiſt. Zeitſchrift, N. F. XXV, 1889, 1—38). Aeltere Literatur bei Chevalier, Répert. des sources hist. 1378.

„Leontius, Presbyter und Mönch und Vorſteher des Kloſters des hl. Sabas zu Rom“ nennt ſich der Verfaſſer einer Lebensbeſchreibung des hl. Gregor von Girgenti, welche im griechiſchen Texte von St. A. Morcelli, Venedig 1791, herausgegeben wurde (bei Migne, PP. gr. XCVIII, 549 ad 716). Nach den Eingangsworten der Schrift (col. 552) war Leontius ein jüngerer Zeitgenoſſe Gregors. Gregor aber, unter deſſen Namen ein umfangreicher griechiſcher Commentar über den Prediger vorliegt (ib. col. 741—1181), muß zu Ende des 6. und zu Anfang des 7. Jahrhunderts Biſchof von Girgenti geweſen ſein. (Vgl. über Gregor den Art. bei Smith and Wace, A Dictionary of Christ. Biography II, 776—777; über Leontius d. Art. ebd. III, 692).

Leontii presbyteri et Joannis Sacra (τὰ ἱερά) iſt ein theologiſches Florilegium betitelt, deſſen zweites Buch (βιβλίον δεύτερον) A. Mai auszugsweiſe veröffentlicht hat (bei Migne, PP. gr. LXXXVI, pars 2, col. 2017—2100), während das erſte Buch handſchriftlich nachweisbar iſt. Die Perſönlichkeit des Presbyters Leontius und des Johannes muß noch erſt feſtgeſtellt werden; ihre Sacra dürften zu den erſten Anfängen der vielverſchlungenen Parallelen-Literatur gehören. Genauere Aufſchlüſſe hat Loofs a. a. O. S. V in Ausſicht geſtellt. [Bardenhewer.]

Leopold III. (IV.), der hl., Markgraf von Oeſterreich, aus dem Geſchlechte der Babenberger, ein Sohn Leopolds II. (III.) des Schönen, geb. 1073, erhielt ſeine Erziehung unter dem Einfluſſe des berühmten Biſchofs Altmann von Paſſau und gelangte 1096 nach dem Tode ſeines Vaters zur Regierung. Gottesfurcht, Eifer für die Religion und eine wahrhaft väterliche Liebe zu ſeinen Unterthanen im Bunde mit Muth und Tapferkeit, Demuth und Weisheit ſchmückten dieſen Fürſten in ausgezeichneter Weiſe und verbreiteten während ſeiner 40jährigen Regierung Friede und Segen über die von ihm regierte Mark. Als er die Regierung antrat, zogen eben die erſten Kreuzfahrer durch Oeſterreich und Ungarn nach Paläſtina; er verſah die durchziehenden Schaaren mit Speiſe und Trank und überſendete an Gottfried von Bouillon ſoviel Geld, als nöthig war, um 300 Reiter auf ein Jahr zu unterhalten. Zum Schutze der gefährdeten Grenze gegen Ungarn hin erbaute er um 1101 auf der letzten von der Donau herauf

sich erhebenden Höhe des Kahlengebirgs (noch jetzt Leopoldsberg genannt) eine Burg und St. Georgskapelle und verlegte hierher seine Residenz, die er vorher zu Melk hatte. Indem Leopolds neue Burg unweit von der alten Fabiana lag, welche damals schon Wien hieß, aber durch die Ungarn ganz herabgekommen war, legte Leopold den ersten Grund zu dem Glanze der spätern Kaiserstadt. Alle Kirchen und Klöster seines Landes empfingen Beweise seiner Freigebigkeit. Besonders erfreute sich das Kloster Melk (s. d. Art.), wo sein Vater Benedictiner eingeführt hatte und er selbst sich den 1. Mai 1106 mit Agnes, der Tochter des Kaisers Heinrich IV., trauen ließ, seiner Gunst; es erhielt von ihm ansehnliche Schenkungen und vorzüglich auf sein Betreiben die Exemtion von der Gerichtsbarkeit des Bischofs von Passau. Leopold betete zuweilen mit den Mönchen zu Melk im Chor; allein der muthige und tapfere Beter, welcher nach einem unter seinem Bildniß zu Klosterneuburg befindlichen Maß fast 7 Schuh hoch war, wußte auch siegreich das Schwert zu schwingen; dieß bewies er im J. 1117, als er die in Oesterreich eingefallenen Ungarn tapfer zurückschlug. Einen Angriffskrieg führte er nie; sein Volk unter dem Schutze des Friedens auf eine höhere Stufe der Ordnung und Cultur zu heben, galt ihm unendlich mehr. Wohl aber leistete er auswärtigen, von ihren Feinden ungerecht bedrängten geistlichen Fürsten Hilfe mit den Waffen. Was man ihm vorwirft, ist, daß er sich von Heinrich V. habe verleiten lassen, zuletzt Kaiser Heinrich IV. zu verlassen (1105), um dafür von dem aufrührerischen Sohne dessen Schwester Agnes, die Wittwe Friedrichs von Hohenstaufen, zur Gemahlin zu bekommen; indeß hatten ihn zu diesem Schritte sowohl das Beispiel der anderen Fürsten als auch Heinrichs IV. stets eitle Verheißungen einer Versöhnung mit dem Papste vermocht. Nach Kaiser Heinrichs V. Tod im J. 1125 brachten die zu Mainz versammelten Reichsfürsten durch eine Vorwahl drei Fürsten, und unter diesen den Markgrafen Leopold, in Vorschlag, aus denen der Kaiser gewählt werden sollte; allein Leopold bat unter Thränen und auf den Knieen, ihn mit dieser Würde zu verschonen. Durch diese weise Demuth wurde der christliche Fürst, der Vater der Geistlichen und Armen (wie ihn sein Sohn Otto, Bischof von Freising, nennt), den die öffentliche Stimme seiner und der folgenden Zeit mit dem Beinamen des Frommen, des Gütigen, des Freigebigen beehrte, seinem Lande erhalten. Hier wirkte er in gewohnter Weise eifrig fort, stiftete das Cistercienserkloster Heiligenkreuz, baute in Gemeinschaft mit seinen Vettern Heinrich und Rapoto die Benedictinerabtei Kleinmariazell und führte in der wichtigsten seiner Stiftungen, zu Klosterneuburg, regulirte Chorherren von der Regel des hl. Augustin ein. Den Bau einer Collegiatkirche für zwölf weltliche Chorherren und einen Propst hatte Leopold schon 1106 begonnen und 1108 vollendet; sie lag nicht ferne von Wien und dem Leopoldsberge, an der Stelle, wo der Sage nach Leopold auf der Jagd den Schleier wieder gefunden, welchen eines Tages ein Windstoß, da Leopold und Agnes eben von der Burg auf ihr schönes Land herabschauten, von Agnes' Haupte gerissen hatte. Der erste Propst dieser Stiftung (Klosterneuburg) war Otto I. Sechs Jahre nachher (1114) ließ Leopold durch den genannten Propst, weil er selber sich dessen unwürdig hielt, den Grundstein zu einer größern Basilika legen. Nach dem Tode des ersten Propstes ernannte Leopold seinen 14jährigen Sohn Otto, den nachherigen Bischof von Freising, zum Propst, stellte aber zugleich als dessen Stellvertreter den Mönch Opold auf. Als Otto einige Jahre darauf von Paris, wo er studirte, mit Reliquien für Klosterneuburg heimkehrte, wurden dieselben mit großer Feierlichkeit hier zur Verehrung reponirt. Nachdem aber Otto Cistercienser und Abt im Kloster Morimund geworden, führte endlich Leopold im J. 1133, weil ihm die Säcularcanoniker zu lau schienen, Regularcanoniker des hl. Augustin ein. Die neue, schon 1114 begonnene Basilika wurde erst 1136 vollendet und eingeweiht. Als erster Propst stand dem regulirten Chorherrnstift Hartmann vor, bisher Propst zu Chiemsee, später (1141) Bischof von Brixen; er war ein heiliger Mann, der seinen Conventualen weise und erprobte Ordensgebräuche aufzeichnete. Sein Nachfolger wurde Marquard, ein Bruder des berühmten Abtes Gerhoh von Reichersberg. Leopold der Heilige starb am 15. November 1136 allgemein betrauert. Von 18 Kindern, die ihm Agnes geboren, überlebten ihn 6 Söhne und 5 Töchter, unter denen Otto, der Bischof von Freising und Geschichtschreiber, Leopold und Heinrich (Jasomirgott), die beide nach einander dem Vater in der Regierung folgten, und Konrad, Erzbischof von Salzburg, hervortraten. Agnes, seine Gemahlin, folgte ihm den 24. September 1157 in das Grab nach. Beide erhielten ihre Ruhestätte in der Gruft zu Klosterneuburg. Durch Bulle des Papstes Innocenz VIII. d. d. 6. Januar 1485 wurde Leopold in die Zahl der Heiligen aufgenommen und seitdem als Landespatron von Oesterreich verehrt. Am 15. Februar 1506 erfolgte die feierliche Erhebung seiner Reliquien in Gegenwart des Kaisers Maximilian I., der im herzoglichen Mantel, mit einer Zinkenkrone auf dem Haupte und mit gefalteten Händen andächtig hinter Leopolds Sarg einherschritt. Noch bewahrt das ehrwürdige Stift diesen kostbaren Schatz und andere Ueberreste, wie den Reisealtar des Heiligen, den Schleier seiner Gemahlin, die Brautkleider Leopolds und Agnesens in Meßkleider verarbeitet. (Vgl. Surius, Vitae Sanct. XI, 354 sq.; B. Poltzmann, Compendium vitae et miraculorum S. Leopoldi, Monast. Neuburg. 1591; Hier. Pez, Hist. S. Leopoldi, Viennae 1747; Leopold der Heilige, Schutzpatron von Oesterreich, Wien 1835; Max Fischer

sale des Stiftes und der Stadt Klost

2 Bde., Wien 1815; A. Heller, Beiträge zur Culturgeschichte Niederösterreichs in der Zeit Leopolds des Heiligen, in den Blättern des V. f. Landesk. v. Niederösterreich IV.) [Schrödl.]

Le Quien, Michael, O. Pr., Historiker und Theologe, wurde am 8. October 1661 zu Boulogne geboren, machte seine Studien im Colleg du Plessis zu Paris und trat im 20. Lebensjahre zu St. Germain in den Dominicanerorden. Wegen seiner Gelehrsamkeit und seiner Verdienste weit berühmt, starb er als Bibliothekar des Conventes zu St. Honoré in Paris am 12. März 1733. Unter seinen Werken sind zwei auch heute noch von besonderem Werthe. Das eine ist die vorzügliche Ausgabe der Werke des hl. Johannes von Damascus (Joannis Damasceni Opera omnia, gr. et lat., 2 foll., Par. 1712, Venet. 1748; mit Supplementen bei Migne, PP. gr. XCIV ad XCVI, Par. 1864), denen er viele Anmerkungen und Dissertationen beigab. Ein dritter Band, welcher neu aufgefundene ascetische Tractate, die unterschobenen Schriften und einige Abhandlungen späterer Auctoren bringen sollte, wurde leider wegen anderer Arbeiten nicht mehr vollendet. Classische Bedeutung erlangte sein zweites Werk, Oriens christianus in quatuor patriarchatus digestus, in quo exhibentur ecclesiae, patriarchae ceterique praesules Orientis, 3 foll., Par. 1740. Es werden daselbst historisch und geographisch sämmtliche Bisthümer der vier orientalischen Patriarchate sowohl des griechischen als des lateinischen Ritus seit der Zeit ihres Entstehens beschrieben. Vorarbeiten für dieses hervorragende Werk hatten die Mauriner gemacht, welche einen Orbis christianus planten und in großer Selbstlosigkeit ihre Sammlungen zur orientalischen Statistik an Le Quien abgaben. Als Polemiker trat Le Quien unter dem Namen Stephanus de Altimura Ponticensis gegen den Patriarchen Nectarius von Jerusalem auf und widerlegte dessen Buch Περὶ ἀρχῆς τοῦ Πάπα durch seine Panoplia contra schisma Graecorum, Par. 1718; gegen die Behauptung des französischen Theologen le Courayer (s. d. Art.), daß in der anglicanischen Kirche die apostolische Succession nicht unterbrochen worden sei, erschienen zwei Streitschriften: Nullité des ordinations anglicanes, 2 vols., Par. 1725, und La nullité des ordinations anglicanes démonstrée de nouveau, 2 vols., Par. 1730; dem Cistercienser P. P. Pezron, welcher seinen chronologischen Berechnungen den Text der Septuaginta zu Grunde legte, setzte Le Quien mehrere Abhandlungen entgegen, von denen die erste Défense du texte Hébreu et de la version vulgate, Par. 1690 (bei Migne, Cursus S. Scripturae III, 1526 sq.) auch heute noch eine gewisse Bedeutung beansprucht. Außerdem schrieb er verschiedene archäologische und kirchengeschichtliche Aufsätze, welche in den Mémoires de Littérature d'Histoire, herausgeg. von Desmolets, Paris 1726—1731, veröffentlicht wurden. (Vgl. Quétif et Échard, Script. O. Pr. II, 808; Hurter, Nomencl. liter. II, 1064 sq.) [Streber.]

Lerin (Lirina, Lirinus), die zweitgrößte in einer Gruppe kleiner Inseln an der südöstlichen Küste Frankreichs, zwischen Nizza und Toulon (heute St. Honorat), zu unterscheiden von der dicht dabeiliegenden größern Insel Lero (jetzt St. Marguerite); wie diese umgeben von Klippen und Riffen, einst voll ungesunder Dünste und giftiger Thiere, mit Waldung bedeckt und von Alters unbewohnt, andererseits ausgezeichnet durch reizende Lage und die Nähe der Bischofssitze Marseille und Fréjus, wurde sie 405 (die Angaben schwanken zwischen 375 und 410) durch den hl. Honorat (s. d. Art.), der, aus dem Orient zurückgekehrt, mit einigen Schülern sich hier niederließ, der Schauplatz blühenden klösterlichen Lebens. Die ungewöhnlich anziehende Persönlichkeit des Heiligen, sein weit verbreiteter Ruf und der damals auch im Abendland wach gewordene Trieb nach dem Ascetenleben führten hervorragende Männer aus allen Nationen auf die Insel und verschafften der Niederlassung reichliche Schenkungen. Bald schwand die Wildniß, Weinberge, Aecker, Fruchtbäume und Wiesen wurden angelegt und gepflegt, eine Kirche erhob sich, und für die Mönche wurden Wohnungen angelegt. Welche Regel diese befolgten, steht nicht fest. Manche vermuthen, die des hl. Macarius; Tillemont glaubt nachweisen zu können, daß der hl. Honorat selbst eine Regel abgefaßt habe; die Regel Cassians war eben erst im Entstehen. Jedenfalls war das Leben streng, aber gemildert durch Honorats Weisheit und durch seine Geschicklichkeit, den Individualitäten der Einzelnen Rechnung zu tragen. Die ganze Insel, ungefähr 1000 Schritte lang und 400 breit (3 km Umfang), war nur Ein großes dichtbevölkertes Kloster, dessen Bewohner theils in cönobitischer Gemeinschaft beisammen, theils als Anachoreten abgesondert wohnten. Auch auf Lero und den kleineren Inselchen lebten Ordensleute, alle dem Abt von Lerin untergeben. Die Zeit war vertheilt zwischen Gebet und Psalmengesang, landwirthschaftlichen Arbeiten, wozu noch Fischfang und Anfertigung von Netzen hinzukam, und Lesung der Schrift und ascetischer Bücher. Die angesehenen Schulen weltlichen Wissens im damaligen Aquitanien (Arles, Narbonne, Toulouse, Bordeaux) scheinen auch auf die Studien der Mönche nicht ohne Einfluß gewesen zu sein. Aus den Schriften der Schüler Lerins schließt man, daß neben den Werken der Väter (Origenes, Cyprian, Gregor von Nazianz, Basilius, Ambrosius, der Kirchengeschichte des Eusebius u. A.) auch Xenophon, Virgil und Cicero daselbst gelesen wurden. Auch das Studium der Mathematik und Logik soll mit Erfolg dort gepflegt worden sein (Katholik 1887, II, 387); Benedict von Aniane spricht noch im 9. Jahrhundert von der Vorliebe der Lerinenser für den Syllogismus. Hilarius (später Bischof von Arles) und nach ihm Salvian und Vincenz Lirinensis ertheilten dort dem Sohne

des Bischofs Eucherius gelehrten Unterricht. Fast alle Geistesgrößen des christlichen Gallien im 5. Jahrhundert und die gefeiertsten Bischöfe sind aus dieser Schule hervorgegangen oder zu ihr in Beziehung gestanden. Schon Honorat war in befreundetem Verhältniß zu Cassian, wie zu Paulin von Nola, welchem er sogar drei seiner Mönche zur weitern Ausbildung zuschickte; er sah um sich versammelt Männer wie Salvian, den hl. Lupus (von Troyes), den hl. Hilarius (von Arles), den hl. Jacob (von Tarantaise), Faustus (von Riez), Eucherius (von Lyon), seinen einstigen Reisebegleiter, den hl. Caprasius, seinen Nachfolger, den hl. Maximus u. A. Man kennt 12 heilige Erzbischöfe, 12 heilige Bischöfe, 10 heilige Aebte und 4 heilige Mönche, sämmtlich Bekenner, und nicht weniger heilige Martyrer, die aus Lerin hervorgegangen sind. Später feierte das Kloster am 15. Mai ein eigenes Fest „Allerheiligen von Lerin". Zu seinen berühmtesten Söhnen gehören Vincenz Lirinensis und Cäsarius von Arles. Auch der als Ascet und Einsiedler hochgefeierte Antonius aus Pannonien, Schüler des hl. Severin (Ennodius, De vita b. Antonii mon. Lir.), verbrachte hier die zwei letzten Jahre seines Lebens. Der hl. Patrick, Apostel Irlands, soll einige Zeit hier geweilt haben, Augustin mit seinen Gefährten genoß hier Gastfreundschaft auf seiner Reise nach England, Benedict Biskop schöpfte hier seine Begeisterung für den Benedictinerorden und bestand sein Noviciat. Man hat angenommen, daß die Schule von Lerin sich vom Semipelagianismus nicht ganz freigehalten habe. Die gänzliche Ausschließung der Schriften Augustins, die Freundschaft mit Cassian, und der Umstand, daß dieser die 11.—16. Collation, darunter die semipelagianische 13. Collation, gerade Honorat und Eucherius gewidmet hat, könnten darauf hindeuten. Allein das Zeugniß des Hilarius von Arles über die Lehre Honorats (De vit. S. Honor. 8, n. 37) schließt wenigstens für dessen Lebzeiten den Verdacht unbedingt aus und stellt auch über des Hilarius eigene Ansicht das Urtheil richtig. Da auch der am meisten verdächtigte Faustus von Riez (vgl. Katholik 1887, II, 388—389) neuerdings vom Verdachte mehr und mehr freigesprochen wird, so bleibt kein greifbares Moment gegen Lerin übrig. Um die Mitte des 5. Jahrhunderts schwebte zwischen dem Abte Faustus und Bischof Theodor von Fréjus ein interessanter Jurisdictionsstreit, zu dessen friedlicher Beilegung das dritte Concil von Arles berufen wurde (Hefele II, 583). Gegenüber den Spuren nachlassenden Eifers scheinen die Mahnungen Gregors I. (Ep. 6, 56 und 11, 12) und die Bemühungen des Abtes Conon nicht ganz erfolgreich gewesen zu sein, da Attala, später Abt von Bobbio, die Insel wieder verließ, um sich in Luxeuil niederzulassen.

Die Einführung der Benedictinerregel durch den hl. Aigulf, Mönch von Fleury, den die Lerinenser als Abt verlangt hatten, wurde der Ausgangspunkt einer zweiten Blüteperiode, obgleich Aigulf selbst mit vielen Anhängern durch rohe Gewalt von der Insel weggeführt und später ermordet wurde (hochgefeiert als Heiliger, auch von Abälard in einem Hymnus verherrlicht). Um 690 soll der hl. Amandus als Abt 3700 Mönche unter sich gehabt haben. Auch den furchtbaren Saraceneneinfall 732 überdauerte noch die Blüte des rasch wieder bevölkerten Klosters. Doch kam, nach Mabillons Vermuthung (Annal. Ord. Bened. III, 564) infolge neuer Verwüstungen durch die Saracenen, gegen Ende des 10. Jahrhunderts Lerin so weit zurück, daß es nebst dem von ihm abhängigen Frauenkloster Arluc 963 durch den neuburgundischen König Konrad an das Kloster Mont-majeur vergabt wurde. Aber schon 978 übertrug Benedict VII. (Jaffé-Löwenfeld, Regesta n. 3796) jene beiden Klöster an Clugny, so daß die hll. Majolus und Odilo auch Aebte von Lerin waren. Damit begann die dritte, durch viele päpstliche Begünstigungen und weltliche Schenkungen vollendete Blütezeit, welche unter der Regierung Adalberts II. (gest. 1101) ihren Glanzpunkt hatte. Auch die Pflege der Wissenschaft war neu erwacht, wofür der Psalmencommentar des Mönches Daniel, gute lateinische Verse, die aus jener Zeit erhalten sind, und die tüchtige Bildung des aus diesem Kloster hervorgegangenen Bischofs Lambert von Vence (1114—1154) Zeugniß geben. Nachdem 1107 neue Verwüstung durch die Saracenen erfolgt war, nahm sich Honorius II. (1124—1130) in mehreren Schreiben sehr nachdrücklich der Mönche an. Die oft angeführte Bulle Caritas gemini, worin er alle Gläubigen zur Unterstützung des bedrängten Klosters auffordert, wird jedoch von Jaffé-Löwenfeld (7352) als gefälscht oder interpolirt erklärt. Gegen Ende des 12. Jahrhunderts erscheint Lerin so verarmt und auch in der Disciplin so gesunken, daß 1198 Innocenz III. (Potthast, Reg. n. 281) den Bischof von Arles mit dessen Reformirung, nöthigenfalls durch Einführung der Cistercienser, beauftragte. Ohne daß letzteres geschehen wäre, erscheint es bald wieder wohl geordnet und begütert, mit zahlreichen Dependenzen von Klöstern und Kirchen, wird auch um die Mitte des 13. Jahrhunderts von den Päpsten im Besitz der Kirche St. Antonius in Genua beschützt, welche, Anfangs als Priorat eingerichtet, später als von Lerin abhängige Abtei erscheint. Unter Papst Urban IV., dann dauernd unter den Avignoneser Päpsten, mit Ausnahme Innocenz' VI., tritt an Stelle der freien Abtswahl die Besetzung durch den Papst. Die Unterordnung Lerins unter St. Victor in Marseille dauerte nur 1366 bis 1368. Im großen Schisma stand die Abtei auf Seite der römischen Obedienz, bis 1406 mit der gewaltsamen Besitznahme durch Benedict XIII. eine Zeit der Kämpfe hereinbrach. Während 1447 das Kloster noch einmal durch freie Wahl Andreas Fontana zum Abt erhoben hatte, beginnt von 1464 bis zur Säcularisation die Reihe der Commendataräbte, unter ihnen Männer wie Joh. du Bellay, Bischof von Bayonne, Herzog von Join-

ville, Cardinal Lavalette, Cardinal Mazarin u. ſ. w. Doch hatte der dritte in der Reihe dieſer Commendatoräbte, Aug. Grimaldi, in edlem Eifer es durchgeſetzt, daß 1515 das Kloſter mit der ſeit 1412 beſtehenden und zu hoher Blüte gelangten Benedictiner-Congregation der hl. Juſtina zu Padua (ſpäter die von Montecaſſino genannt) vereinigt wurde. Seitdem wählten ſich die Mönche alle drei Jahre einen Regularabt. Damit beginnt die vierte und letzte Blütezeit Lerins, hauptſächlich durch die Bemühungen Gregor Corteſe's (ſ. d. Art.), der ſeit 1516 dort weilte, nach einigen Jahren zum Prior und 1524 zum Abt gewählt wurde. Von ihm ging auch ein kräftiger Anſtoß zur Pflege der Wiſſenſchaften aus, wobei ihn Dionys Faucher aus Arles (geſt. 1562), der gleichfalls Prior und 1544—1546 Abt von Lerin wurde und zahlreiche aſcetiſche, exegetiſche und hagiologiſche Schriften hinterlaſſen hat, erfolgreich unterſtützte. Auch die 1613 von dem Mönch Vincenz Barralis herausgegebene Chronologia Sanctorum etc. ... Insulae Lerinensis iſt noch ein Zeugniß für die vorhandene Strebſamkeit. Ungünſtig wirkte der Umſtand, daß die franzöſiſchen Könige die Verbindung mit der Caſſinenſer Congregation aufzuheben trachteten, was wiederholt zu Conflicten führte, bis 1732 die Abtei vom König an den Biſchof von Graſſe vergeben wurde, wie es hieß, vorbehaltlich der (nie erfolgten) päpſtlichen Beſtätigung; die Documente, welche auf jene Vereinigung Bezug hatten, wurden ausgeliefert und vom Könige caſſirt. Die ſeitdem ſehr geſunkene Abtei kam 1752 abermals durch königliche Verleihung an den Biſchof von Digne, 1788 wurde ſie ſäculariſirt, 1791 verſteigert und profanen Zwecken zugewendet. Im J. 1853 kam die Inſel durch Kauf wieder in Beſitz des Biſchofs von Fréjus, der Mönche von St. Peter in Marſeille dort anſiedeln ließ. Die wichtigſten der dauernd von Lerin abhängigen Klöſter ſind das Frauenkloſter St. Stephan zu Arluc, gegründet 616 durch den hl. Nazarius, das von dem Seneſchall der Provence Fr. Gantelmi 1358 gegründete Frauenkloſter St. Honorat und das von demſelben 1364 geſtiftete Männerkloſter St. Nicolaus, beide in Taraſcon (Gall. christ. I, 890 sqq.). (Vgl. Acta SS. Jan. II, 379 sq.; Dion. Sainte-Marthe, Gallia Christ. III, 1188 sqq.; Mabillon, Annales Ord. Bened.; Silfverberg, Hist. Mon. Lerin. usque ad ann. 731, Havniae 1834; Alliez, Hist. du monastère de Lerins, Paris 1662; Hélyot, Dictionn. des Ordr. Rel. II, 770, éd. Migne.) [Pfülf S. J.]

Le Royer, ſ. Johanna von der Menſchwerdung.

Leſa (לֶשַׁע), eine uralte Stadt im Oſten des todten Meeres auf der Grenze des Canaaniterlandes, die in nachchriſtlicher Zeit קַלִּירְהוֹ = Callirrhoë genannt wurde (Gen. 10, 19). Hier waren warme Quellen, in denen auch Herodes der Große Heilung ſuchte (Jos. Ant. 17, 6, 5).

Leſem (לֶשֶׁם), Joſ. 19, 47, oder Lais, der alte Name der Stadt Dan (ſ. d. Art.).

Leſſing, Gotthold Ephraim, Kritiker, Polyhiſtor, Dichter und Polemiker, wurde den 22. Januar 1729 zu Kamenz in der Oberlauſitz geboren, wo ſein Vater, ein ſtrenger Lutheraner, Archidiaconus, ſpäter Pastor primarius war. Nachdem er an der Fürſtenſchule zu Meißen (St. Afrä) eine gediegene claſſiſche Bildung erhalten hatte, ging er 1746 nach Leipzig, um Theologie zu ſtudiren; doch wandte er ſich bald unter Führung ſeines Vetters Mylius einem lockern Leben, der Literatur und der Bühne zu, betheiligte ſich an den von ſeinem Freunde herausgegebenen Zeitſchriften („Der Freigeiſt", „Ermunterungen zum Vergnügen des Gemüths", „Der Naturforſcher") und dichtete kleine Schauſpiele, die von der Schauſpielerin Neuber und ihrer Truppe aufgeführt wurden. Nach kurzem Aufenthalt im Vaterhauſe, wo er als verlorener Sohn betrachtet wurde, ging er 1748 zur mediciniſchen Facultät über, ſetzte aber unter dieſem Titel erſt in Leipzig, dann in Berlin ſein Literatenleben fort und machte dem tiefbetrübten Vater nur das eine Zugeſtändniß, daß er 1751 für 10 Monate nach Wittenberg ging, um dort mit einer Diſſertation über Huarte als Magiſter zu promoviren. In Berlin ſchrieb er für die von Mylius redigirte „Berliniſche Zeitung" und redigirte deren Beiblatt „Das Neueſte aus dem Reich des Witzes", las und ſtudirte alles Mögliche, überſetzte, recenſirte und dichtete, leiſtete zeitweilig auch dem damals in Berlin weilenden Voltaire Schreiberdienſte bei deſſen Proceß mit dem Juden Hirſch, überwarf ſich aber mit demſelben und zog ſich mit ſeinem Unwillen auch die Ungunſt des Königs zu. Von Wittenberg, wo er in den verſchiedenſten Fächern herumnaſchte und unter Anderem die „Rettungen" ſchrieb, ging er 1752 wieder nach Berlin, ſchloß ſich enger an den Juden Moſes Mendelsſohn und an den Buchhändler Fr. Nicolai an, beſchäftigte ſich mit Dramaturgie, Philoſophie und Poeſie und dichtete das bürgerliche Trauerſpiel „Miß Sara Sampſon" (1755). Im Herbſt 1755 nach Leipzig zurückgekehrt, widmete er ſich wieder der Bühne und plante eine große Reiſe mit dem Patriciersſohne Winkler, gelangte aber 1756 mit ihm bloß bis Amſterdam. Während der nächſten Jahre 1757—1760 lebte er in Leipzig und Berlin ohne Anſtellung von dem Erträgniß ſeiner Feder, gab die Sinngedichte Logau's heraus, überſetzte das „Theater des Diderot", ſchrieb das Trauerſpiel „Philotas" und „Drei Bücher Fabeln" und betheiligte ſich lebhaft an den von Nicolai herausgegebenen „Briefen, die neueſte Literatur betreffend". Mit einer bis dahin ungewohnten Schärfe der Kritik ſchwang er hier die Geißel nicht nur über ein Heer von untergeordneten Dichterlingen, ſondern auch über angeſehene Schriftſteller wie Cramer, Bodmer, Wieland und Klopſtock, alles Schwächliche und Geſchmackloſe unbarmherzig zergliedernd und verſpottend. Nach fruchtloſen Verſuchen, eine Anſtellung in Berlin zu erlangen, ward er Ende 1760 Secretär des Generals Tauentzien, Generalgouver-

neurs von Schlesien, und fand in dieser Stellung neben ziemlich flottem Leben und Hazardspiel noch Zeit zu Kunststudien und literarischen Arbeiten. Als Früchte derselben erschienen 1766 „Laokoon, oder über die Grenzen der Malerei und Poesie", 1767 das Lustspiel „Minna von Barnhelm oder das Soldatenglück". Nachdem er sich in Berlin abermals vergeblich um eine Stelle beworben hatte, folgte er 1767 einem Rufe nach Hamburg und ward daselbst Dramaturg und Rechtsconsulent des neueröffneten Nationaltheaters, das aber bald in die Brüche ging und seine spätere Berühmtheit nur den Theaterkritiken dankte, welche Lessing unter dem Titel „Hamburger Dramaturgie" herausgab. Von seinen ersten Universitätsjahren an mit Schulden und Nahrungssorgen kämpfend, war Lessing froh, 1770 das Bühnenleben mit dem solidern Amte eines herzoglich braunschweigischen Bibliothekars zu Wolfenbüttel vertauschen zu können. Brodsorgen ließen ihn jedoch auch hier zu keiner einheitlichen Thätigkeit kommen. Seine Studien zersplitterten sich auf die verschiedensten Zweige und behielten den frühern fragmentarischen und publicistischen Charakter bei. Eine Ausnahme bildet das zwischen zahllosen anderen Plänen herangereifte, 1772 vollendete Trauerspiel „Emilia Galotti", das bedeutendste seiner dramatischen Werke. Als Begleiter des Prinzen Leopold von Braunschweig besuchte er 1775 Italien; 1776 vermählte er sich mit der Wittwe Eva König, die ihm jedoch schon 1778 durch den Tod entrissen ward, als er kaum nach langem unsteten Wandern einmal die Ruhe eines friedlichen Familienlebens gekostet hatte. Schwer gebeugt und verdüstert, von Sorgen um die ihm zugebrachten Stieftinder niedergedrückt, innerlich ohne religiösen Halt, warf er sich mit Bitterkeit auf religiöse Polemik, die bis zu polizeilichen Maßregeln gegen ihn führte. Als er seine heftigen Angriffe gegen den Pastor Götze in Hamburg in Prosa nicht weiter treiben konnte, stellte er auch sein dramatisches Talent in den Dienst des religiösen Kampfes und gab in seinem „Nathan der Weise" (1779) nicht nur seine theologischen Gegner, sondern alle und jede positive Religion dem Haß und dem Spott der rationalistischen Zeitgenossen preis. Während Göthe und der Musenhof von Weimar das literarische Deutschland mit Ruhmesglanz und jugendlicher Fröhlichkeit erheiterten, starb der ernste, grimmige Kritiker und Polemiker vereinsamt und immer mehr verbittert am 15. Februar 1781 zu Braunschweig. Nur Herder empfand seinen Tod als einen schweren, schmerzlichen Verlust.

Die Verdienste Lessings um Wissenschaft und Literatur sind unzweifelhaft große und mannigfaltige. Eine kräftige, männliche Natur, scharf und kritisch angelegt, kalt und voll stolzen Selbstgefühls, an den griechischen und römischen Classikern gründlich geschult, in fast allen Zweigen menschlichen Wissens belesen, ausgesprochener Verstandesmensch, doch nicht ohne einen Anflug deutscher Gemüthlichkeit, unstät in seinem gesammten Wissen und Wollen, aber geisteshell, fleißig, scharfsinnig, umsichtig in seinem jeweiligen Detailstudium, hat er als Kritiker mit einer Masse antiquirter Schulgelahrtheit, wässeriger Poesie, Geschmacklosigkeit, Oberflächlichkeit und Voreingenommenheit aufgeräumt, die Herrschaft des französischen Classicismus auf dem Gebiete der Literatur gebrochen, ein tieferes Verständniß der antiken Dramatik angebahnt, die überschwängliche Gefühlspoesie Klopstocks und seiner Schule zurückgedrängt, in Geschichte, Alterthumswissenschaft, Kunstgeschichte, Literaturgeschichte heilsame Anregungen zu ernsterer, kritischer Forschung gegeben, in zahlreichen Detailforschungen werthvolle Ergebnisse zu Tage gefördert, die dramatische Sprache von ihrem hohlen Pathos befreit, die Bühnenkunst nach den verschiedensten Seiten gehoben, den Prosastil zu männlicher Kraft, Klarheit und Bestimmtheit zurückgeführt, für wissenschaftliche Auseinandersetzung, Kritik, Polemik mustergültige Vorbilder der Darstellung gegeben. Diese Verdienste werden jedoch nicht nur dadurch beeinträchtigt, daß er im Ganzen mehr niederriß als aufbaute, mehr fragmentarisch und kritisch wirkte, als der Wissenschaft und Literatur durchgreifende Impulse gab, sondern noch weit mehr dadurch, daß sein ganzes Leben und Wirken einer positiv christlichen Grundlage entbehrte, daß er darum Literatur, Wissenschaft, Kritik und Kunst praktisch immer mehr von dem Einfluß der christlichen Ideen losriß, dem Auctoritätsprincip auch auf religiösem Gebiet den schrankenlosen Individualismus gegenüberstellte und, nachdem er praktisch sein Leben lang dem völligsten Indifferentismus gehuldigt hatte, diesen schließlich in seinem „Nathan" als Religion der Zukunft verherrlichte. Indem er das protestantische Princip der freien Forschung auf allen Gebieten zu rücksichtsloser Geltung brachte und bis in seine letzten Consequenzen verfolgte, hat er allerdings dem orthodoxen Lutherthum einen Stoß gegeben, von dem es sich nie mehr erholte, den seichten Rationalismus der Zeitgenossen in seiner ganzen Schalheit aufgedeckt, die verschiedensten Vermittlungsversuche zwischen den alten Symbolen und dem verschleierten Unglauben seiner Zeit bloßgestellt und lächerlich gemacht, den protestantischen Päpstlein offen erklärt, sich lieber dem Papst als ihrer Auctorität unterwerfen zu wollen; kurz, er hat die destructive Kritik auf die Spitze getrieben; aber als es galt, an die Stelle des Protestantismus und Katholicismus etwas Anderes zu setzen, da wußte er nur mit abgerissenen, unzusammenhangenden Fragmenten, Muthmaßungen, Verweisung auf unendliche Weiterentwicklung zu antworten. Aus allen seinen Schriften läßt sich weder ein theologisches noch auch nur ein bestimmtes philosophisches System mit Sicherheit zusammensetzen. Nach Jacobi's Zeugniß war er Spinozist, und die ganze Richtung seines Geisteslebens bestätigt dasselbe; doch ist dieses Zeugniß angefochten worden (s. da-

Gespräch Jacobi's mit Lessing in Lessings Werken (Hempel) XVIII, 17—25). Thatsächlich hat sich die von ihm inspirirte Wissenschaft consequent ziemlich allgemein zum Pantheismus entwickelt, während das letzte Wort seiner eigenen Philosophie einem praktischen Scepticismus gleichkam. „Wenn Gott", so sagt er in seiner „Duplik", „in seiner Rechten alle Wahrheit und in seiner Linken den einzigen, immer regen Trieb nach Wahrheit, obschon mit dem Zusatz, mich immer und ewig zu irren, verschlossen hielte und spräche zu mir: Wähle! — ich fiele ihm mit Demuth (!) in seine Linke und sagte: Vater, gib! die reine Wahrheit ist ja doch nur für dich allein."

„Lessing war nicht geschaffen, ein .... ist zu sein, welche Buchstaben man auch dieser Endung voraussetzen möge." So bemerkte schon Herder. Wie auf anderen Gebieten, ja noch mehr war und blieb Lessing auf philosophischem und theologischem Gebiet Fragmentist. Alle hier einschlägigen Schriften sind Gelegenheitsschriften, gedrängte Specialuntersuchungen, kurze Fragmente, polemische Plänkeleien, zwischen seinen vielseitigen Profanstudien rasch dahingeworfen, ohne Voraussetzung und ohne Berücksichtigung eines planmäßigen, einheitlichen Systems. Bereits in Leipzig mit dem väterlichen Glauben zerfallen, warf er sich, unter dem Einfluß Voltaire's und Bayle's, ganz der herrschenden Aufklärung in die Arme und würde wohl alsbald schärfer für dieselbe aufgetreten sein, wenn ihn nicht eine gewisse Pietät für seinen Vater und seine anderweitige literarische Thätigkeit zurückgehalten hätte. Ein verkappter Angriff auf die herrschende Theologie liegt jedoch schon in seinen „Rettungen" (geschr. 1751, gedr. 1753—1755). In der des Cardanus und des Ineptus religiosus vertheidigte er anrüchige Auctoren gegen das Verdammungsurtheil der lutherischen Theologen; in der des Horaz bestritt er ihre moralische Strenge, indem er durch den Schmutz der spätrömischen Kaiserzeit Horaz als noch verhältnißmäßig sittlicher hinzustellen versuchte; in denen des Lemnius und Cochläus endlich griff er halbverdeckt, aber sehr schneidig die alte Reformationslegende und die darauf gebaute Lutherverehrung an. In der „Rettung des Cochläus" warnt er scharf vor Luther-„Idololatrie" und erklärt den Einfall für unwiderlegbar, daß „die Reformation in Deutschland ein Werk des Eigennutzes, in England ein Werk der Liebe und in dem liederreichen Frankreich das Werk eines Gassenhauers gewesen sei"; in der „Rettung des Lemnius" aber sagt er: „Ein aufgebrachter Luther war Alles zu thun vermögend. Bedenken Sie, seine blinde Hitze ging so weit, daß er sich nicht scheute, in einer öffentlich an die Kirchenthüre angeschlagenen Schrift zu behaupten: der flüchtige Bube, wie er den Lemnius nennt, würde, wenn man ihn bekommen hätte, nach allen Rechten billig den Kopf verloren haben. Den Kopf? und warum? Wegen einiger elenden Spöttereien, die nicht er, sondern seine Ausleger giftig gemacht hatten! Ist das erhört? Und wie hat Luther sagen können, daß ein paar satirische Züge gegen Privatpersonen mit dem Leben zu bestrafen wären, er, der auf gekrönte Häupter nicht stichelte, sondern schimpfte? In eben der Schrift, in welcher er den Epigrammatisten verdammt, wird er zum Pasquillanten. Ich will seine Niederträchtigkeiten ebenso wenig wiederholen, als dem Lemnius seine. So viel aber muß ich sagen: was Lemnius nachher gegen Luther ward, das ist hier Luther gegen den Kurfürsten von Mainz." Ein strenggläubiges Lutherthum war mit dem Standpunkt der „Rettungen" nicht mehr vereinbar. In den „Gedanken über die Herrnhuter" (1750) kritisirt Lessing den Protestantismus ebenso scharf als den Katholicismus, stellt alle Dogmatik als schädliche Verderbniß der christlichen Religion hin, redet einem ausschließlich praktischen Christenthum das Wort und klagt: „Der Erkenntniß nach sind wir Engel und dem Leben nach Teufel." Deutlicher spricht er sich in zwei anderen Fragmenten aus, die aus den Jahren 1755 und 1760 stammen und ebenfalls erst in seinem Nachlaß gefunden wurden. In dem ersteren „Ueber die Entstehung der geoffenbarten Religionen" erklärt er alle positiven Religionen für rein conventionelle, menschliche Ausgestaltungen der natürlichen Religion und langt bei dem Satze an: „Alle positiven und geoffenbarten Religionen sind folglich gleich wahr und gleich falsch: gleich wahr, insofern es überall gleich nothwendig gewesen ist, sich über verschiedene Dinge zu vergleichen, um Uebereinstimmung und Einigkeit in der öffentlichen Religion hervorzubringen; gleich falsch, indem nicht sowohl das, worüber man sich verglichen, neben dem Wesentlichen besteht, sondern das Wesentliche schwächt und verdrängt. Die beste geoffenbarte oder positive Religion ist die, welche die wenigsten conventionellen Zusätze zur natürlichen Religion enthält, die guten Wirkungen der natürlichen Religion am wenigsten einschränkt." Das andere Fragment „Von der Art und Weise der Fortpflanzung und Ausbreitung der christlichen Religion" erklärt die Verbreitung des Christenthums in einem völlig naturalistischen Sinn, ohne jede göttliche Offenbarung und Dazwischenkunft. Die Naturreligion, welche so viel möglich an die Stelle jeder positiven Religion treten sollte, entwickelt ein viertes Fragment aus dem Jahre 1753 „Das Christenthum der Vernunft"; es gipfelt in dem moralischen Grundgesetz: „Handle deiner individualischen Vollkommenheit gemäß."

So stand Lessing unzweifelhaft schon in den Jahren 1750—1760 auf dem Standpunkt eines völlig unchristlichen und antichristlichen Naturalismus. Ganz klar rückte er mit seiner Verachtung aller positiven Dogmen allerdings nicht heraus; gelegentlich sagt er aber doch schon in einer Recension von 1750: „Nicht die Uebereinstimmung in Meinungen, sondern die Uebereinstimmung in tugendhaften Handlungen ist es, welche die Welt ruhig und glücklich macht." Eine gewisse Mil-

derung erhielt sein aufklärerischer Standpunkt dadurch, daß er einerseits die französischen Deisten ihrer seichten Oberflächlichkeit wegen verachtete, andererseits sich zeitweilig, wenn auch nur sehr fragmentarisch, mit Leibniz beschäftigte. Diesem Studium sind mehrere Schriften entsprungen, so die gemeinschaftlich mit M. Mendelssohn verfaßte Abhandlung „Pope als Metaphysiker" (1755); dann „Leibniz von den ewigen Strafen" (1773) und „Des Andreas Wissowatius Einwürfe wider die Dreieinigkeit" (1773). Daran reihen sich im Nachlaß noch Notizen und Excerpte zu einem Leben Leibnizens, das Lessing schreiben wollte, und ein Briefconcept an Mendelssohn: „Durch Spinoza ist Leibniz auf die Spur der vorherbestimmten Harmonie gekommen." In anderen Schriften, Briefen u. s. w. wird Leibniz oft verehrungsvoll erwähnt und angerufen; auch „Das Christenthum der Vernunft" enthält einige Anklänge an seine Monadenlehre. Alle diese Schriften erweisen indeß keinen Anschluß Lessings an die Philosophie, noch viel weniger an die theologischen Anschauungen des Leibniz, nicht einmal eine gründliche Kenntniß seiner sämmtlichen Werke. Die Fragmente „Daß mehr als fünf Sinne für den Menschen sein können" und „Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" haben mit dem System des Leibniz gar nichts zu schaffen. Rein willkürlich hat Lessing gelegentlich diesen oder jenen Fetzen aus den Speculationen Leibnizens herausgerissen und mit stark subjectiver Deutung ausgenutzt, ohne je auf den einheitlichen Zusammenhang seiner Doctrinen einzugehen.

In der Abhandlung „Ueber die Wirklichkeit der Dinge außer Gott" erklärt Lessing rund heraus, daß er sich keine Vorstellung davon zu machen im Stande sei, und versucht, unter steter Verwechslung des objectiven und des subjectiven Begriffs und ohne jede haltbare Auffassung des Erkenntnißactes, nachzuweisen, daß die Dinge außer Gott keine eigene Wirklichkeit besitzen. „Welche Bestimmung hat das Wirkliche außer ihm, wenn nicht auch das Urbild in Gott zu finden wäre? Folglich ist dieses Urbild das Ding selbst, und sagen, daß das Ding außer diesem Urbild existire, heißt, dessen Urbild auf ebenso unnöthige als ungereimte Weise verdoppeln." Mit dieser Auffassung steht Lessing auf derselben pantheistischen Grundlage wie Spinoza: das dualistische Verhältniß zwischen Gott und Welt ist damit aufgehoben. Wenn deßhalb Lessing später gegen Jacobi äußerte, er wisse, falls er sich nach jemand nennen sollte, so keinen Andern als Spinoza, weil es doch einmal keine andere Philosophie gebe: so ist dieß Geständniß keineswegs als bloße Ausflucht zu betrachten. Mit Spinoza nimmt er den pantheistischen Monismus und den Determinismus an und verwirft die gewöhnliche äußere Teleologie; von Leibniz nimmt er nur eine gewisse immanente Teleologie, eine künstlerisch-harmonische Leitung des Weltganzen und eine starke Betonung des Individualismus herüber, verurtheilt dann aber den Menschen zur Seelenwanderung, um seine unendliche Vervollkommnungsfähigkeit zu realisiren. „In Wahrheit war Lessings Weltanschauung ein durch den Leibniz'schen Individualismus belebter und vergeistigter Spinozismus, ein idealer Monismus. Und eben dieß war ja auch bei allen sonstigen Differenzen die gemeinsame Grundlage der Weltanschauung eines Herder, Göthe, Schelling und Schleiermacher" (Pfleiderer, Gesch. der Religionsphilosophie, 2. Aufl., I, 144).

Wie die Schriften über die „Ewigen Strafen" und über „Wissowatius" so fand auch diejenige über „Berengarius Turonensis" (1770) bei den orthodoxen Theologen Anklang. Auf Grund einer Wolfenbütteler Handschrift versuchte Lessing in derselben, unter scharfen Ausfällen gegen die katholische Kirche, nachzuweisen, daß schon Berengar die Eucharistie in lutherischem Sinne aufgefaßt habe. Der Beweis war auf einen weitschichtigen Eruditionsapparat gestützt, aber sachlich durchaus nicht stichhaltig; allein die Prediger betrachteten Wahl und Behandlung des Stoffes als eine Wendung zum Bessern in ihrem Sinne. Eine herbe Täuschung erwartete sie. Durch seine äußere Lage verstimmt, zu poetischen Arbeiten nicht aufgelegt, um des Brodes willen nach Stoffen suchend, die er ohne große Mühe bewältigen konnte, begann Lessing in seinen „Beiträgen zur Geschichte und Literatur" von 1774—1778 Bruchstücke des einschneidendsten und pietätslosesten Angriffs zu veröffentlichen, der in Deutschland seit Menschengedenken wider das positive Christenthum geführt worden war. Es war dieß die „Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes von H. S. Reimarus", von welcher Lessing in Hamburg eine Abschrift erhalten hatte (s. d. Art. Fragmente, Wolfenbütteler). Die Fragmente, die er nach und nach drucken ließ, handelten: 1. Von Duldung der Deisten; 2. Von Verschreiung der Vernunft auf den Kanzeln; 3. (von der) Unmöglichkeit einer Offenbarung, die alle Menschen auf eine gegründete Art glauben könnten; 4. (von dem) Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer; 5. (davon) Daß die Bücher des A. T. nicht geschrieben worden, eine Religion zu offenbaren; 6. Ueber die Auferstehungsgeschichte; 7. Von dem Zwecke Jesu und seiner Jünger. Das positive Christenthum wurde hier in einigen seiner Hauptgrundlagen mit der berechnetsten Ruhe, Kaltblütigkeit und Schärfe untergraben. Lessing fühlte die Schwere des Angriffs wohl, stellte sich aber, als beabsichtige er mit der Veröffentlichung nur, eine durchschlagende Widerlegung hervorzurufen, und machte stellenweise selbst Einwürfe gegen den Ungenannten. Das Unerwartete des Angriffs, die stückweise Veröffentlichung, das Geheimniß des Verfassers, die Zwischenschachzüge Lessings, der unter den protestantischen Theologen herrschende vielfache Zwiespalt — alles das rief im protestantischen Lager die größte Bestürzung und P[illegible] hervor. Nachdem man sich vom erst

erholt, rückten nach und nach etwa 30 Theologen wider die Fragmente zu Felde, an ihrer Spitze der Hauptpastor Joh. Melchior Göze in Hamburg. Ihn nahm Lessing am schärfsten auf's Korn und verarbeitete ihn mit allen Künsten wissenschaftlicher und unwissenschaftlicher Polemik. Die Hauptschriften Lessings in diesem Streite waren: 1. Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft (gegen Director Schumann in Hannover); 2. Das Testament Johannis; 3. Eine Duplik (gegen Superintendent Reß in Braunschweig); 4. Eine Parabel. Nebst einer kleinen Bitte und einem eventualen Absageschreiben an den Herrn Pastor Göze; 5. Axiomata, wenn es deren in dergleichen Dingen gibt. Wider den Herrn Pastor Göze; 6. Anti-Göze. D. i. Nothgedrungene Beiträge zu den freiwilligen Beiträgen des Herrn Pastor Göze, erster bis elfter; 7. Nöthige Antwort auf eine sehr unnöthige Frage des Herrn Hauptpastor Göze; 8. Der nöthigen Antwort ꝛc. erste Folge; 9. Noch nähere Berichtigung des Märchens von 1000 Ducaten oder Judas Ischarioth dem Zweiten. Sie erschienen 1777 bis 1779. Als Lessing auf das siebente Fragment und den zehnten Anti-Göze hin die Censurfreiheit entzogen und das Manuscript von Reimarus abgefordert wurde, schrieb er das Drama „Nathan der Weise", das 1779 gedruckt erschien und den Abschluß der berühmten Polemik auf die Bühne brachte. Daran reihten sich die „Freimäurergespräche. Ernst und Falk" (1778 u. 1780) und „Die Erziehung des Menschengeschlechts" (1780). Erst diese drei Schriften lüfteten den Schleier über die Tendenz Lessings bei der ganzen Controverse. In seinem „Nathan" stellte er nicht nur das Christenthum in eine Linie mit Mohammedanismus und Judenthum, sondern carrikirte dasselbe sogar zu Gunsten des letzteren; in seinen „Freimäurergesprächen" stellte er dem geheimen Weltbunde die Aufgabe, alle Unterschiede der Menschheit, also besonders die trennenden Schranken der positiven Religionen, aufzuheben; in der „Erziehung des Menschengeschlechts" endlich gestaltete er die gesammte Geschichte aller Religionen zu einem natürlichen Entwicklungsprozeß, der alle positive Dogmatik, Lehrgewalt und Glaubenspflicht beseitigte, versprach ein neues, ewiges Evangelium auf den Trümmern der vorhandenen christlichen Confessionen und stellte dem einzelnen Menschen statt ewiger Strafe oder Seligkeit eine ewige Fortentwicklung mit Seelenwanderung in Aussicht. „Genug," schrieb er über den ‚Nathan' an seinen Bruder Karl (18. April 1779), „wenn er sich mit Interesse nur lieset und unter tausend Lesern nur einer an der Evidenz und Allgemeinheit seiner Religion zweifeln lernt." Auf die Untergrabung des positiven Christenthums war also seinerseits der ganze Fragmentenstreit gerichtet, und sein Ziel hat der Fragmentist in nur allzu weiten Kreisen erreicht. Seine leitenden Anschauungen sind in einen erheblichen Theil der neuern Philosophie, der protestantischen Theologie und der sogen. Religionswissenschaft übergegangen und haben darin weitere Verarbeitung gefunden.

Scheidet man in den Streitschriften Lessings die breiten und starken persönlichen Angriffe auf die Theologen, besonders auf Göze, dann die verschiedenen polemischen Schachzüge und Fechterkünste, bloße Incidenzfragen, Wiederholungen und oratorische Ausschmückungen, endlich die zahlreichen falschen oder schiefen Aufstellungen, Deductionen und Argumentationen aus, so schrumpft der eigentlich sachliche Gehalt auf ein sehr bescheidenes Maß zusammen. Schon die „Gegensätze", welche Lessing am Schluß des sechsten Fragments den vorausgegangenen beigab, waren eine bloße advokatische Plänkelei, welche die Angriffe des „Unbekannten" nur verschärften, theilweise anders drehten und tiefer dem Geiste des Lesers einprägten. Während er die Widerlegungsversuche der „Theologaster" mit Schimpf und Hohn überhäufte, gab er sich nicht die geringste Mühe, die christliche Wahrheit selbst zu vertheidigen; er griff sie nur noch seiner von anderer Seite an. „Die Beweise für die Offenbarung und die Beweise für die Chiromantie" sind nach ihm „aus derselben Klasse, sie gründen sich beide auf Zeugnisse und Erfahrungssätze". Darum verwirft er sie ohne jeden Versuch, die Berechtigung hierzu nachzuweisen, und schließt so jeder weitern apologetischen Untersuchung Thür und Thor. Läugnet Reimarus die Möglichkeit einer für alle Menschen faßlichen und verbindlichen Offenbarung, so nimmt Lessing die Möglichkeit einer solchen an, aber nur mit Hinwegräumung aller symbolischen Bücher und aller positiven Dogmatik. Findet Reimarus den Durchgang der Israeliten durch's rothe Meer widersprechend und deßhalb unmöglich, so ist Lessing gleich mit einer leichtfüßigen Erklärung bei der Hand, welche dem hebräischen Texte geradezu widerspricht, aber ihm hinreicht, über die Orthodoxen zu schimpfen. Verwirft Reimarus das Alte Testament, weil darin die Unsterblichkeitslehre fehle, so ist Lessing bereit, bei demselben Mangel auch die heiligen Bücher der Inder als geoffenbarte Wahrheit anzunehmen, und tischt einen Theil seiner „Erziehung des Menschengeschlechts" auf. Ficht Reimarus die „Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte" an, so läßt es Lessing dahingestellt, ob solche sich unter den unmittelbaren Zeugen finden, will von einem Ausgleich der Zeugnisse aber gar nichts wissen und schneidet auch hier wieder jede wissenschaftliche apologetische Untersuchung ab; unter den Evangelisten aber, die nach ihm 30—40 Jahre später schrieben, glaubt er ohne fortdauerndes Wunder Widersprüche annehmen zu müssen, verwirft alle bisherige Harmonistik und will eine solche nur dann gelten lassen, wenn sie auch den letzten Widerspruch löse.

Als sein Nachbar, der Superintendent Reß in Braunschweig, trotz dieser Abmahnung eine neue Lösung der zwölf „Widersprüche in der Auferstehungsgeschichte" versuchte, fiel Lessing in seiner

„Duplik" mit wahrer Berserkerwuth über ihn her, zerpflückte in frivoler Weise die vorgebrachten Lösungsversuche, verspottete die harmonistischen Bestrebungen Tatians und des hl. Hieronymus, erklärte alle Harmonistik überhaupt für „Thersitesharmonie" und „Schlamm" und forderte die Theologen auf, doch endlich den „Grundriß" des Christenthums, d. i. alle wissenschaftliche Apologetik und Dogmatik, fahren zu lassen und den Palast selbst, d. h. das „Christenthum", in seiner innern Wahrheit, worunter er ein dogmenloses und auctoritätsloses Vernunftchristenthum dachte, aus sich heraus zu vertheidigen. — Als der Director Schumann in Hannover zu den Wundern und Weissagungen der Bibel seine Zuflucht nahm, gab Lessing („Ueber den Beweis des Geistes und der Kraft") zu, daß die Wunder und Weissagungen Christi für die Zeitgenossen Beweiskraft gehabt haben könnten, läugnete aber jede apologetische Beweiskraft derselben für die spätere Zeit ab. Denn „zufällige Geschichtswahrheiten können der Beweis von nothwendigen Vernunftwahrheiten nie werden". Alle apologetischen Beweise, welche sich auf historische Zeugnisse gründen, verwirft er deßhalb als eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος. Nachdem er so, ohne philosophischen Nachweis, jede apologetische Beweisführung escamotirt, erklärt er dann die bloß historische Gewißheit, daß die biblischen Geschichtschreiber inspirirt waren und nicht irren konnten, für den „garstigen breiten Graben", den er nicht überspringen könne.

So war von den wesentlichen Angriffen des Ungenannten kein einziger abgeschlagen, das positive Christenthum völlig dem Zweifel überantwortet. Lessing ging nun weiter und suchte nachzuweisen, daß die Angriffe auf die Bibel noch keine Angriffe auf das Christenthum seien, und griff damit selbst die göttliche Auctorität der heiligen Bücher und den Bibelglauben der orthodoxen Lutheraner an. Die Controverse nahm damit eine neue Wendung und zwar hauptsächlich gegen den Pastor Göze in Hamburg. Gegen ihn stellte Lessing folgende „Axiomata" auf: „1. Die Bibel enthält offenbar mehr, als zur Religion gehöret. 2. Es ist bloße Hypothese, daß die Bibel in diesem Mehreren gleich unfehlbar sei. 3. Der Buchstabe ist nicht der Geist, und die Bibel ist nicht die Religion. 4. Folglich sind die Einwürfe gegen den Buchstaben und gegen die Bibel nicht eben auch Einwürfe gegen den Geist und gegen die Religion. 5. Auch war die Religion, ehe eine Bibel war. 6. Das Christenthum war, ehe Evangelisten und Apostel geschrieben hatten. Es verlief eine geraume Zeit, ehe der erste von ihnen schrieb, und eine sehr beträchtliche, ehe der ganze Canon zu Stande kam. 7. Es mag also von diesen Schriften noch so viel abhangen, so kann doch unmöglich die ganze Wahrheit der christlichen Religion auf ihnen beruhen. 8. War ein Zeitraum, in welchem sie (die christliche Religion) bereits so ausgebreitet war, in welchem sie sich bereits so vieler Seelen bemächtiget hatte, und in welchem gleichwohl noch kein Buchstabe aus dem von ihr aufgezeichnet war, was bis auf uns gekommen ist, so muß es auch möglich sein, daß alles, was die Evangelisten und Apostel geschrieben haben, wiederum verloren ginge und die von ihnen gelehrte Religion doch bestünde. 9. Die Religion ist nicht wahr, weil die Evangelisten und Apostel sie lehrten, sondern sie lehrten sie, weil sie wahr ist. 10. Aus ihrer innern Wahrheit müssen die schriftlichen Ueberlieferungen erklärt werden, und alle schriftlichen Ueberlieferungen können ihr keine innere Wahrheit geben, wenn sie keine hat."

Die Verwerfung der Bibel als ausschließliche Glaubensquelle war ein tödtlicher Stoß in das Herz des orthodoxen Lutherthums. In der Annahme und Betonung der Tradition als ebenso nothwendiger und älterer Glaubensquelle schien sich Lessing der katholischen Lehre zu nähern, und diesem Umstande ist wohl zuzuschreiben, wenn katholische Gelehrte ihn vielfach milde beurtheilten und ihn mehr als Bekämpfer des Protestantismus denn als Bekämpfer des Christenthums überhaupt betrachteten. Schon die „Axiomata" sind indeß großentheils zweideutig, schief und — in Lessings Auffassung — ebenso sehr gegen eine Tradition im katholischen Sinne, als gegen die göttliche Inspiration und Auctorität der Bibel gerichtet. Er erklärte sich selbst darüber näher in der „Nöthigen Antwort", welche er auf die „Axiomata" folgen ließ. Hier behauptete er, unter der christlichen Religion alle Glaubenslehren zu verstehen, welche in den Symbolis der ersten vier Jahrhunderte der christlichen Kirche (bes. dem sog. Symbolum der Apostel und dem sog. Symbolum des Athanasius) enthalten sind. Den Inbegriff jener Glaubensbekenntnisse nennt er Regula fidei und behauptet, diese Regula fidei sei nicht aus den Schriften des Neuen Testaments gezogen, sondern älter als diese, älter sogar als die Kirche, habe bei den ersten Christen und in den ersten vier christlichen Jahrhunderten überhaupt als hinlänglich zum Christenthum gegolten; sie sei der Fels, auf den die Kirche gebaut sei, nicht die Schrift und ebenso wenig Petrus und seine Nachfolger. „Der ganze wahre Werth der apostolischen Schriften in Absicht der Glaubenslehren ist kein anderer, als daß sie unter den Schriften der christlichen Lehrer obenan stehen und, sofern sie mit der Regula fidei übereinstimmen, die ältesten Beläge derselben, aber nicht die Quellen derselben sind. Das Mehrere, was sie über die Regula fidei enthalten, ist nach dem Geiste der ersten vier Jahrhunderte nicht zur Seligkeit nothwendig, kann wahr oder falsch sein, kann so oder so verstanden werden." Mit marktschreierischer Großsprecherei fügt er bei: „Diese Sätze habe ich aus eigener sorgfältigen, mehrmaligen Lesung der Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte gesammlet und bin im Stande, mich mit dem gelehrtesten Patristiker darüber in die schärfste Prüfung einzulassen. Der Belesenste hatte in dieser Sache nicht mehr Quellen als ich. Der

leſenſte kann alſo auch nicht mehr wiſſen als ich, und es iſt gar nicht wahr, daß ſo tiefe und ausgebreitete Kenntniſſe erfordert werden, um in allen dieſen Stücken auf den Grund zu kommen, als ſich Manche wohl einbilden und Manche die Welt gern bereden möchten."

Leſſings Urchriſtenthum reducirt ſich indeß auf ein kümmerliches Stück Vernunftreligion, ohne Glauben an die Gottheit Chriſti, ohne ein kirchliches Lehramt, ohne eine inſpirirte Bibel, ohne eine verbürgte Tradition, menſchlicher Willkür zu weiterer Verarbeitung überlaſſen. Daß dem ſo iſt, erweist das in ſeinem Nachlaß befindliche Fragment „Die Religion Chriſti". Dasſelbe lautet: „1. Ob Chriſtus mehr als Menſch geweſen, das iſt ein Problem. Daß er wahrer Menſch geweſen, wenn er es überhaupt geweſen, daß er nie aufgehört hat, Menſch zu ſein, das iſt ausgemacht. 2. Folglich ſind die Religion Chriſti und die chriſtliche Religion zwei ganz verſchiedene Dinge. 3. Jene, die Religion Chriſti, iſt diejenige Religion, die er als Menſch ſelbſt erkannte und übte, die jeder Menſch mit ihm gemeinſam haben kann, die jeder Menſch um ſo viel mehr mit ihm gemeinſam zu haben wünſchen muß, je erhabener und liebenswürdiger der Charakter iſt, den er ſich von Chriſto als bloßem Menſchen macht. 4. Dieſe, die chriſtliche Religion, iſt diejenige Religion, die es für wahr annimmt, daß er mehr als Menſch geweſen, und ihn ſelbſt als ſolchen zu einem Gegenſtand ihrer Verehrung macht. 5. Wie beide dieſe Religionen, die Religion Chriſti ſowohl als die chriſtliche, in Chriſto als in einer und ebenderſelben Perſon beſtehen können, iſt unbegreiflich. 6. Kaum laſſen ſich die Lehren und Grundſätze beider in einem und ebendemſelben Buche finden. Wenigſtens iſt augenſcheinlich, daß jene, nämlich die Religion Chriſti, ganz anders in den Evangeliſten enthalten iſt als die chriſtliche. 7. Die Religion Chriſti iſt mit den klarſten und deutlichſten Worten darin enthalten. 8. Die chriſtliche hingegen ſo ungewiß und vieldeutig, daß es ſchwerlich eine Stelle gibt, mit welcher zwei Menſchen, ſo lange als die Welt ſteht, den nämlichen Gedanken verbunden haben."

Derſelbe Mann, der den menſchlichen Charakter Chriſti ſo erhaben und ſo liebenswürdig fand, hatte den traurigen Muth, im Frühjahr 1778 das letzte Fragment ſeines Ungenannten „Von dem Zwecke Jeſu und ſeiner Jünger" herauszugeben, die platteſte und gemeinſte Schandſchrift gegen Chriſtus und das Chriſtenthum, worin der Menſch Chriſtus als ein politiſch-religiöſer Schwärmer, Aufwiegler und Verſchwörer, die Apoſtel als gemeine Betrüger und Schurken geſchildert wurden. Als hierauf die braunſchweigiſche Regierung in's Mittel trat und die weitere Fortſetzung des Scandals hemmte, ſchrieb Leſſing, wie ſchon geſagt, ſeinen „Nathan der Weiſe", worin er den Abfall vom poſitiven Chriſtenthum und den religiöſen Indifferentismus predigte. Die Loge, welcher Leſſing ſeit dem 14. October 1771 angehörte und in welcher Chriſtus längſt ſchon als bloßer „Stifter einer natürlichen Religion" galt (ſ. d. Art. Freimaurer), ſorgte für deſſen Erfolg, indem ſie das an ſich fade, langweilige Stück wie eine der höchſten Offenbarungen des menſchlichen Geiſtes verherrlichte und auf der Bühne wie in der Gunſt der Leſewelt erhielt. Die ebenſo vergötterte „Erziehung des Menſchengeſchlechts" iſt eine im ſelben Geiſte gehaltene, wiſſenſchaftlich werthloſe Träumerei über die Stellung der verſchiedenen Religionen in der allgemeinen Entwicklung der Menſchheit; den Zweck derſelben gibt Leſſing mit den Worten an: „Warum wollen wir in allen poſitiven Religionen nicht lieber weiter nichts als den Gang erblicken, nach welchem ſich der menſchliche Verſtand jedes Orts einzig und allein entwickelte und noch ferner entwickeln ſoll, als über eine derſelben entweder lächeln oder zürnen?" Das iſt der Schlußſtein von Leſſings Weisheit. Sie hat Tauſende am poſitiven Chriſtenthum irre gemacht und mächtig zu dem Abfall mitgewirkt, an welchem das heutige Deutſchland krankt.

Literatur. Leſſings Werke, Hauptausgaben von K. G. Leſſing, 30 Bde., Berlin 1771—1794; von Lachmann, 13 Bde., Berlin 1830—1840, 2. Aufl. von Maltzahn, 12 Bde., Leipzig 1853 bis 1857, 3. Aufl. von Muncker, 6 Bde., Stuttgart 1886—1890; in der Nationalbibliothek der deutſchen Claſſiker, 20 Bde., Berlin, Hempel, o. J. (die philoſophiſchen und theologiſchen Schriften XIV—XVIII mit Einleitungen von Chriſtian Groß). — Biographien von Danzel und Guhrauer, 2 Bde., Leipz. 1850—1854, 2. Aufl. von Maltzahn und Boxberger, Hamburg 1880; von A. Stahr, 2 Bde., 8. Aufl., Berlin 1877; von H. Düntzer, Leipz. 1881; von Er. Schmidt, 2 Bde., Berlin 1884—1886; von E. Sime, deutſch von Strodtmann, Berlin 1878; von H. Zimmern, deutſch von Claudi, 2 Bde., Zelle 1879—1880; R. Röpe, J. Melchior Göze. Eine Rettung, Hamburg 1860; Aug. Boden, Leſſing und Göze, Leipz. 1862; C. Hebler, Leſſingſtudien, Bern 1862; Strauß, Reimarus u. ſeine Schutzſchrift, 2. Aufl., Bonn 1877; A. Baumgartner, Leſſings religiöſer Entwicklungsgang, Ergänzungsband zu den Stimmen aus M.-Laach, I, Heft 2, Freiburg 1877; P. Haffner, Eine Studie über Leſſing, Vereinsſchr. der Görres-Geſellſchaft 1878, 2. Aufl., Köln 1878; Pünjer, Geſch. d. Religionsphiloſ. II, Braunſchw. 1883, 420—435. [A. Baumgartner S. J.]

Leſſius (Leys), Leonhard, S. J., hervorragender Ordensmann und Theologe, ward zu Brechten, einem Dorfe unweit Antwerpen, am 1. October 1554 geboren. Von Jugend auf war er den Uebungen der chriſtlichen Frömmigkeit ſo zugethan, daß man ihn den „Propheten" nannte, und ſein Wiſſensdrang war ſo groß, daß er ſchon als kleiner Knabe Eſſen, Schlaf und Spiel über ſeinen Büchern vergaß. Seine höheren Studien machte er an der Univerſität Löwen; hier erlangte er ſchon im Alter von 17 Jahren den Doctorgrad in der

Philoſophie, und zwar mit ſolcher Auszeichnung, daß ſich die Profeſſoren um die Ehre ſtritten, wer von ihnen den jungen Gelehrten vorzugsweiſe ſeinen Schüler nennen dürfe. Am 23. Juni 1572 trat Leſſius in die Geſellſchaft Jeſu ein; nach Beendigung des Noviciates wurde er als Profeſſor der Philoſophie in das Colleg von Douai geſchickt. Sieben Jahre hindurch bekleidete er dieſes Amt und benutzte die Zeit zur Ausbildung nicht nur in der Philoſophie, ſondern auch in allen den Sprachen und Wiſſenſchaften, mit welchen der Theologe von Fach ausgerüſtet ſein muß. Im Herbſte des Jahres 1581 begann er in Rom das Studium der Theologie. Zwei Jahre hindurch bildete er ſich unter Leitung des berühmten Franz Suarez S. J. (ſ. d. Art.), der das ungewöhnliche Talent ſeines Schülers erkannte und ſorgfältig pflegte. Vier Jahre ſpäter wurde Leſſius als Profeſſor der Theologie an dem neuerrichteten Jeſuitencolleg zu Löwen angeſtellt. Noch waren aber keine zwei Jahre verfloſſen, als von Seiten der theologiſchen Facultät der Univerſität Löwen Angriffe gegen Leſſius gerichtet wurden, welche ſich zu langwierigen, heftigen Streitigkeiten zuſpitzten. Unter den Profeſſoren der Hochſchule hatte ſich Michael Bajus (ſ. d. Art.) einen bedeutenden Einfluß zu erwerben gewußt; durch einſeitiges Studium der heiligen Schrift und des hl. Auguſtinus, verbunden mit dünkelhafter Verachtung der Scholaſtik, arbeitete er ſich allmälig in die Ueberzeugung hinein, es ſei ſeine Aufgabe, die kirchliche Theologie in ganz neue Bahnen zu lenken. Insbeſondere erſchien ihm die ſcholaſtiſche Gnadenlehre als Pelagianismus, der nicht ſchnell und energiſch genug bekämpft werden könne. So ſpielte in formeller wie materieller Hinſicht ſeine Lehre in das Gebiet des Proteſtantismus hinüber. Da nun an Stelle der früheren durchaus orthodoxen Profeſſoren der Facultät allmälig ſeine Schüler auf die Lehrſtühle gelangten, gewannen die neuen Irrthümer immer mehr Boden. Bajus, obgleich wiederholt öffentlich widerlegt und freundſchaftlich gewarnt, ja von verſchiedenen ſpaniſchen und italieniſchen Facultäten cenſurirt, hielt ſeine Anſichten feſt. So wurden denn im J. 1566 aus ſeinen Schriften 76 Sätze ausgezogen und dem heiligen Stuhle unterbreitet. Im folgenden Jahre wurden ſie von Pius V. ſämmtlich als haereticae, erroneae, suspectae, temerariae, scandalosae et in pias aures offensionem immittentes respective verworfen. Aus Schonung für Bajus wurde die Bulle nicht veröffentlicht, ſondern nur der Löwener Facultät zur Nachachtung zugeſandt. Anſtatt aber ſich ehrlich zu unterwerfen, zeigte Bajus durch gelegentliche Aeußerungen und offenen Angriff gegen die päpſtliche Unfehlbarkeit ſeine wahren Geſinnungen in unverkennbarer Weiſe. So ſah ſich Gregor XIII. genöthigt, mit Strenge vorzugehen, und erließ am 23. Januar 1579 die Bulle Provisionis nostrae, welche die von Pius V. erlaſſene wörtlich wiederholte. Wenn in dieſer Weiſe der offenen Verbreitung der falſchen Lehre gewiſſe Schranken gezogen wurden, ſo waren ihre Vertheidiger nicht bekehrt, ſondern, wie Bellarmin ſich ausdrückt, es beharrten Bajus und ſeine Schüler in ihren Irrthümern. Da lag es nun nahe, daß die Profeſſoren der Geſellſchaft Jeſu am Löwener Colleg, an ihrer Spitze Bellarmin, es als ihre Pflicht anſahen, den Bajanismus zu bekämpfen. So ſchonend dieß auch geſchah, mußte es doch böſes Blut abſetzen. Außerdem hatte Gregor XIII. den P. Tolet S. J. nach Löwen geſandt, damit er für die Ausführung der Verurtheilungsbulle ſorge; der Präfect des königlichen Collegs in der Stadt verbot ſeinen Zöglingen, die Vorleſungen bei Bajus und ſeinen Anhängern zu beſuchen, und ſchickte ſie zu den Jeſuiten. Hierdurch erklärt ſich der Jeſuitenhaß, der von jeher den Janſenismus charakteriſirte; die Schüler haben die Erbſchaft des Meiſters angetreten und feſtgehalten.

Auf Bajus' Betreiben fing man in der Facultät an, die Dictate der Jeſuiten zu durchſtöbern und etwas aufzuſuchen, das ihre Lehre in Mißcredit bringen könnte. Man hatte es vorzugsweiſe auf Leſſius und Hamelius abgeſehen, welche am meiſten hervorragten. Um Oſtern des Jahres 1587 legten die Profeſſoren ihnen eine Maſſe von Scripten mit der Frage vor, ob das ihre Dictate ſeien. Die Patres ſprachen den Wunſch aus, man möge kurz diejenigen Sätze herausheben, welche mißfällig ſeien. Man überreichte Leſſius 34 Theſen mit der Frage, ob er ſie als ſeine Lehre anerkenne. Er bejahte es, bemerkte aber, ſie ſeien aus dem Zuſammenhang geriſſen und unvollſtändig wiedergegeben, weßhalb er ſelbſt dieſelben 34 Theſen in präciſerer Faſſung überreichte. Zugleich äußerten die Patres den Wunſch, die beanſtandeten Lehren mit einigen Profeſſoren der Facultät mündlich zu beſprechen, zu erläutern und zu begründen. Mehr als zehnmal wurde dieſe auch vom Erzbiſchof von Mecheln und dem Jeſuitenprovinzial Coſterus unterſtützte Bitte abgeſchlagen. Die Facultät cenſurirte die 34 Theſen, und zwar nicht in der von Leſſius revidirten, ſondern in der von ihr ſelbſt gegebenen Faſſung, ließ Abſchriften derſelben durch Schüler vervielfältigen und ſandte ſie an die Biſchöfe der Gegend. Auch Douai, die Tochterſchule von Löwen, cenſurirte die Theſen, aber nur, wie Stapleton ſagte und einige Jahre ſpäter die Facultät ſelbſt erklärte, weil ſie von den Löwener Profeſſoren überliſtet war. Die Sorbonne zeigte ſich nicht abgeneigt, die erbetene Cenſur auszuſprechen, wurde aber durch den apoſtoliſchen Nuntius von Paris daran gehindert. Die Löwener Facultät errichtete und dotirte aus ihrem Fonds einen eigenen Lehrſtuhl, um Leſſius zu bekämpfen, und beſetzte denſelben mit Janſenius, Bajus' intimſtem Freunde und Schüler. Leſſius unterbreitete jetzt eine Apologie ſeiner Theſen ſammt der Löwener Cenſur dem Ordensgeneral in Rom; nachdem derſelbe ſie von Theologen der Geſellſchaft hatte prüfen laſſen, wurde ſie Papſt Sixtus V. überreicht. Eine zweite, kurz gefaßte Vertheidigung, in v

Leſſius ſeiner Lehre die Lehren der Löwener Profeſſoren gegenüberſtellte (Sex antitheses), erſchien auf Wunſch des Erzbiſchofs von Mecheln und wurde ſowohl von den theologiſchen Facultäten zu Trier, Mainz und Ingolſtadt, wie von vielen hervorragenden Theologen und Biſchöfen gebilligt. Schon ein ganzes Jahr hatte der Streit gedauert, als Sixtus V. an den Kölner Nuntius Octavius Frangipani ein Breve richtete, worin die von Leſſius aufgeſtellten Theſen als sanae doctrinae articuli bezeichnet wurden und der Nuntius den Auftrag erhielt, perſönlich in Löwen der Controverſe ein Ende zu machen. Die Löwener ſuchten die Angelegenheit in die Länge zu ziehen; es wurde ihnen geſtattet, eine Vertheidigung ihrer Cenſur (Antapologia) einzureichen, welche ſie justificatio nannten. Leſſius gab am 17. October 1588 darauf ſeine Antwort, welche der Nuntius mit den anderen Schriftſtücken nach Rom ſchickte. Unter Androhung der Excommunication hielt der römiſche Stuhl an dem frühern Ausſpruche feſt, daß die fraglichen Theſen mit keiner Cenſur belegt werden dürften, bevor der heilige Stuhl eine definitive Entſcheidung getroffen habe. Von dieſer Zeit an kehrten viele der Löwener Profeſſoren in Wort und Schrift zu der von Leſſius wie überhaupt von der großen Mehrzahl der Theologen vertheidigten Theorie von der Gnade zurück, welche auch vor Bajus an der Löwener Facultät vorherrſchend gelehrt worden war.

Den Kern des ganzen Streites bildete die Frage über das Verhältniß der göttlichen Gnade zur menſchlichen Freiheit, woraus ſich als unmittelbare Folgerungen die Fragen über die wirkſame Gnade im Gegenſatze zur hinreichenden und über die Prädeſtination ergeben mußten. Die Löwener Profeſſoren behaupteten, der freie Wille könne ſich zu dem übernatürlichen, chriſtlichen Leben weder vorbereiten, noch dasſelbe in ſich aufnehmen und befolgen ohne Hilfe der Gnade; dieſe Hilfe der Gnade ſei aber nichts Anderes als die Mittheilung des Geiſtes Chriſti; die Mittheilung dieſes Geiſtes ſei eben der übernatürliche Act, der in die Seele eingeſenkt werde ohne weiteres Verdienſt von Seiten des Menſchen; dieſes ſei die gratia praeoperans und ſei nothwendig für jeden einzelnen übernatürlichen Act. Die logiſchen Folgerungen einer derartigen Theorie liegen zu Tage. Wird eine ſolche Gnade gegeben, ſo iſt damit eo ipso und nothwendigerweiſe der menſchliche Act gegeben; wird ſie nicht gegeben, ſo kann der menſchliche Wille unmöglich handeln. Von einer Freiheit, mit der Gnade mitzuwirken oder nicht, kann da keine Rede mehr ſein. Als weitere Folgerung ergibt ſich, daß Gott nicht allen Menſchen die zum Heile nothwendigen Gnaden verleihen wolle, und daß er allein die Verantwortung für die Sünden und die ewige Verwerfung ſo Vieler zu tragen habe. Leſſius dagegen lehrte, daß die zuvorkommende Gnade in jedem Falle dem Willen alles biete, deſſen er zu dem entſprechenden Acte bedürfe, ebenſo daß die Benutzung oder Zurückweiſung der dargebotenen Hilfe der freien Wahl überlaſſen bleibe, und daß ſomit ihre Wirkſamkeit oder Fruchtloſigkeit nicht in irgend welcher phyſiſchen Eigenthümlichkeit der Gnade, ſondern einzig in dem guten oder ſchlechten Gebrauch der Freiheit begründet ſei. Gott biete Allen, ſo viel an ihm liege, die hinreichenden Gnaden zum Heile; die Vorliebe Gottes in Verleihung der wirkſamen Gnade, beſonders der Gnade der endlichen Beharrlichkeit, ſei keineswegs in der Beſchaffenheit der Gnade an ſich, ſondern nur darin zu ſuchen, daß Gott dieſelbe unter Umſtänden verleihe, mit welchen er die freie Mitwirkung unfehlbar vorausſieht. Es iſt das im Weſentlichen die Lehre, welche auch Molina und Suarez und überhaupt der geſammte Jeſuitenorden vertreten (ſ. d. Art. Molina). Mit dem in dieſer Weiſe feſtgeſtellten Verhältniß zwiſchen Gnade und Freiheit war auch die Lehre über die Prädeſtination in ihren Grundzügen bereits fixirt. In der noch offenen Frage, worin auch die Theologen der Geſellſchaft Jeſu nicht einerlei Meinung ſind, ob man ſich die Prädeſtination ante oder post praevisa merita zu denken habe, hielt Leſſius entſchieden an der letztern Anſicht feſt. Darüber ſchrieb ihm der hl. Franz von Sales: Cognovi, P. V. sententiam illam antiquitate, suavitate ac Scripturarum nativa auctoritate nobilissimam de praedestinatione ad gloriam post praevisa merita amplecti ac tueri, quod etiam mihi gratissimum fuit, qui nimirum eam semper ut Dei misericordiae ac gratiae magis consentaneam ac amabilem existimavi, quod etiam tantisper in libello de amore Dei indicavi (vgl. de Backer I, 444).

Beſondere Erwähnung verdienen die drei letzten ſtrittigen Theſen, in welchen die weſentlichen Erforderniſſe für die Inſpiration der heiligen Schrift feſtgeſtellt werden ſollten. Dieſe Frage, welche von den früheren Theologen nur nebenbei berührt iſt, wurde gerade damals mit mehr Schärfe und Ausführlichkeit behandelt und blieb noch lange Gegenſtand lebhafter Erörterung. Nach der Faſſung, welche die Löwener Profeſſoren den Theſen gaben, ſollte Leſſius geſagt haben: 1. Ut aliquid sit Scriptura Sacra, non est necessarium, singula ejus verba inspirata esse a Spiritu Sancto; 2. Non est necessarium, ut singulae veritates et sententiae sint immediate a Spiritu Sancto ipsi scriptori inspiratae; 3. Liber aliquis (qualis forte est 2 Machabaeorum) humana industria sine assistentia Spiritus Sancti scriptus, si Spiritus Sanctus postea testetur, ibi nihil esse falsum, efficitur Scriptura Sacra. Nach ihrem Wortlaute können dieſe Sätze die Kritik nicht beſtehen (vgl. d. Art. Inſpiration; ferner Dauſch, Die Schriftinſpiration, Freib. 1891, 146 ff.); es iſt aber feſtzuhalten, daß der Wortlaut nicht von Leſſius, ſondern von ſeinen Gegnern herrührt. In der ſchärfern Formulirung und nähern Erklärung, welche Leſſius ſelbſt gab, ſind die beiden erſten Theſen

dem Sinne nach nicht nur gegen jeden Angriff ſichergeſtellt, ſondern auch von den ſpäteren Theologen faſt allgemein angenommen. Trotzdem hätte der Wortlaut noch klarer und beſtimmter ſein dürfen. (Vgl. Kleutgen, Lessii de inspiratione doctrina, bei Schneemann, Controversiae de divina gratia, Frib. 1881, Append.) Den Kernpunkt des Streites bildete die dritte Theſe. Dieſelbe iſt in der Form, wie ſie von den Löwener Profeſſoren aufgeſtellt wurde, abſolut unvereinbar mit der Erklärung des Vaticanum, Sess. III, Const. de fide cath. c. 2. Aber dieſe Theſe hat Leſſius weder aufgeſtellt noch gebilligt; er ſelbſt ſagt vielmehr: Si aliquod opus pium et salutare, humana industria ex divino instinctu compositum, publico testimonio Spiritus Sancti approbaretur tanquam in omnibus suis partibus verissimum; tale opus habiturum auctoritatem aeque infallibilem atque Scriptura Sacra, et recte Scripturam Sacram et verbum Dei appellatum iri. Nam ejusdem est auctoritatis epistola a rege dictata et ab eo subscripta. Qui modus, etsi de facto putem eum non inveniri in aliquo Scripturae canonicae libro, non tamen est impossibilis (Antithesis sexta). Es erhellt auf den erſten Blick der weſentliche Unterſchied zwiſchen beiden Formulirungen. Indeß wurde und wird mit Recht an der letztern der Ausdruck recte Scripturam Sacram appellatum iri getadelt; denn wenngleich die nachträgliche Approbation dem Buche dieſelbe Unfehlbarkeit verleiht, welche der heiligen Schrift eignet, ſo kann ſie ihm doch unmöglich göttlichen Urſprung geben. Das erkannte Leſſius ſelbſt und erklärte deßhalb in einer ſpätern Vertheidigungsſchrift, man dürfe das Wort „heilige Schrift“ nicht urgiren; er habe nur ſagen wollen, daß ein ſolches Buch dieſelbe untrügliche Glaubwürdigkeit beſitze, wie das Wort Gottes. Anderswo ſagte er: Si aliquod opus vel sententia, humana industria, sine infallibili Spiritus Sancti assistentia scripta, a Spiritu Sancto postea approbetur tanquam vera et salutaris, efficitur Scriptura Sacra, nempe quoad infallibilem auctoritatem, independentem a Scriptura Sacra. Ubi notandum est, opus illud continere debere materiam Deo dignam; nec excluditur excitatio Spiritus Sancti ad illud scribendum, sed solum infallibilis assistentia. Hic tamen modus in nulla Scripturae parte reperitur, sed non implicat. So wurde alſo ſeine früher aufgeſtellte Anſicht weſentlich gemildert durch das Zugeſtändniß, daß das nachträglich approbirte Buch nur in Anbetracht ſeines unfehlbaren Anſehens „heilige Schrift“ genannt werden könne, alſo nicht in demſelben vollen Sinne, wie diejenigen Schriften, von denen in den zwei vorhergehenden Theſen die Rede war. Den Cenſoren mißfiel jedoch immerhin noch der Ausdruck efficitur Scriptura Sacra. Deßhalb formulirte Leſſius ſeine Theſe ſchließlich ſo: Liber ex instinctu quidem Spiritus Sancti, sed sine ejus assistentia speciali conscriptus, si Spiritus Sanctus postea publice testetur, omnia in eo contenta salutaria et vera esse, efficitur, etsi non simpliciter, tamen quod ad auctoritatem infallibilem pertinet, Scriptura Sacra. Gegen die ſo modificirte Theſe läßt ſich wohl nur die eine Bemerkung geltend machen, daß die unfehlbare Auctorität hier erſt nachträglich von Außen her hinzukommt, während ſie den übrigen heiligen Schriften urſprünglich innewohnt, inſofern der heilige Geiſt ihr erſter Urheber und ihr Inhalt im vollen Sinne „Wort Gottes“ iſt. Daß ſie gar durch das vaticaniſche Concil verurtheilt ſei, iſt ein Irrthum. Zunächſt behandelt das Concil ausſchließlich die quaestio facti, Leſſius ausſchließlich die quaestio juris. Dann aber ſagt das Vaticanum l. c.: Eos (die im tridentiniſchen Canon aufgezählten Bücher der heiligen Schrift) vero Ecclesia pro sacris et canonicis habet, non ideo quod sola humana industria concinnati, sua deinde auctoritate sint approbati; nec ideo dumtaxat, quod revelationem sine errore contineant; sed propterea, quod Spiritu Sancto inspirante conscripti Deum habent auctorem, atque ut tales ipsi Ecclesiae traditi sunt. Nun hat aber Leſſius nie eine dem widerſprechende Meinung aufgeſtellt oder zu der ſeinigen gemacht, wie auch auf dem Concil der Referent in dieſer Frage vor der Verſammlung ausdrücklich erklärte und bewies. Die früheren Faſſungen ſind allerdings mit den aus der vaticaniſchen Erklärung zu ziehenden Folgerungen nicht vollkommen in Einklang zu bringen. Wenn aber Leſſius in der Inſpirationsfrage die Grenzen etwas zu weit ausdehnte, ſo findet dieß ſeine Erklärung nicht bloß in dem Umſtand, daß damals die Frage eben erſt angeregt wurde, ſondern auch darin, daß die Väter des Janſenismus dem extremen Rigorismus das Wort redeten zum Schaden der Wahrheit.

P. Leſſius beſchloß ſein an Tugenden wie an Leiden reiches Leben zu Löwen den 15. Januar 1623 im Alter von 69 Jahren. Wie ſeine Schriften Zeugniß von ſeiner Gelehrſamkeit ablegen, ſo liegt ein Beweis für ſein heiligmäßiges Leben darin, daß man gleich nach ſeinem Tode anfing, Documente für ſeine künftige Seligſprechung zu ſammeln, und alsbald die Sache beim heiligen Stuhle anhängig machte. Das betreffende Manuſcript findet ſich in der erzbiſchöflichen Bibliothek zu Mecheln. Leſſius' Hauptwerke ſind: 1. De justitia et jure ceterisque virtut. card. LL. IV, Lovan. 1605, 8. ed. Venet. 1734; aufgenommen in den Cursus compl. theol. XV, ed. Migne. 2. Opuscula quibus pleraque S. Theol. mysteria explicantur et vitae recte instituendae praecepta traduntur. Die beſte Ausgabe erſchien 1626 zu Antwerpen und enthält folgende Schriften: De perfectionibus moribusque divinis LL. XIV, ein geſchätztes, durch Wiſſenſchaft und Asceſe gleich hervorragendes Werk; letzte Ausgabe beſorgt von P. Roh, Freiburg 18

gratia efficaci; De praedestinatione et reprobatione angelorum et hominum; De praedestinatione Christi; De summo bono et aet. beatitud. hominis LL. IV, letzte Ausgabe beſorgt von P. Hurter, Freiburg 1869; De providentia numinis et animi immortalitate; Quae fides et religio sit capessenda, consultatio, ſehr geſchätzt, in viele Sprachen überſetzt, bei Migne, Curs. theol. III; De antichristo ejusque praecursoribus; Disputatio de vitae statu deligendo et religionis ingressu qq. 12; De bono status eorum qui vovent castitatem in saeculo; Hygiasticon seu de vera ratione valetudinis bonae et vitae ... ad extremam senectutem conservandae; subjungitur tract. L. Cornari Veneti eodem pertinens ex ital. in lat. traduct. a Lessio, ſehr viele Ausg. und Ueberſ. 3. Defensio potestatis Summi Pont. adv. librum regis magnae Britanniae, Guil. Barclaii et G. Blacuelli, Caesaraugustae 1611. Nach ſeinem Tode erſchienen 4. R. P. L. Lessii e S. J. theologi in D. Th. praelectiones de beatitudine, de actibus humanis, de incarnatione, de sacramentis, de censuris, Lovanii 1645. 5. De quinquaginta nominibus Dei, Brux. 1640, Frib. 1862, franzöſiſch von P. Bouix S. J., Paris 1882. [W. Feldmann S. J.]

Leſtines, ſ. Liſtinä.

Letald (Lethald), Benedictinermönch des Kloſters Mici oder St. Mismin (Maximin) bei Orleans, war einer der gelehrteſten Männer und beſten Schriftſteller am Ende des 10. Jahrhunderts. Der hochangeſehene Abt Abbo v. Fleury würdigte ihn vertrauter Freundſchaft, lobte ihn wegen ſeiner ausnehmenden Gelehrſamkeit und nahm ihn auch um 986 in Schutz gegen ein ungerechtes Verfahren des ſchroffen Erzbiſchofs Arnulf II. von Orleans (vgl. Abbonis Apolog. bei Migne, PP. lat. CXXXIX, 469). Gleichwohl zog Letald auch Abbo's Tadel auf ſich, als er um 996 an der Spitze einer unzufriedenen Partei gegen ſeinen rechtmäßigen Abt Rotbert allzu klageſüchtig auftrat (vgl. Abb. Ep. 11 bei Migne l. c. 436; Mabill., Ann. IV, 110). Nach dieſen unangenehmen Wirrniſſen ſcheint ſeine Stellung in Mici ihm verleidet worden zu ſein, ſo daß er in das Kloſter Couture, Diöceſe Le Mans, überſiedelte; wenigſtens läßt dieſes ſeine enge Verbindung mit dem Biſchofe Avesgaud von Le Mans (ſeit etwa 997) und ſeine Thätigkeit für dieſes Bisthum vermuthen. Dort dürfte er auch ſeine Tage beſchloſſen haben. Mehr weiß man über ſein Leben nicht; auch iſt es ungewiß, wie weit ſeine ſchriftſtelleriſche Thätigkeit ſich erſtreckt hat. Man hat nur ein Buch von den Wundern des hl. Maximin, des Stifters von Mici, worin er mit gewandter Feder eine Geſchichte ſeines Kloſters (500—980) und theilweiſe des Bisthums Orleans gibt (Mab., Act. SS. I, 598). Seinem Freunde, dem Biſchof Avesgaud, widmete er eine Geſchichte des hl. Julian, der das Bisthum Le Mans gegründet hatte; in dieſer Arbeit zeigt er ſich als beſonnenen Kritiker und ſeinen Stiliſten (Act. SS. Jan. II, 761 sqq. 1152). Auch componirte er ein neues Officium S. Juliani für den Chordienſt zu Le Mans, und zwar nach der ernſten Weiſe der Alten, nicht nach den Neuerungen ſeiner Zeit. Dann iſt noch ein Fragment aus dem Berichte bekannt, den er über die Verbringung der Reliquien des hl. Junian zur Synode von Charroux (ca. 989) verfaßte (Mab., Act. SS. IV, 434). Dieſe drei Schriften finden ſich zuſammen bei Migne, PP. lat. CXXXVII, 781 sq. Ein kleines Gedicht in eleganten Verſen (Versus Lethaldi monachi de quodam piscatore, quem ballena absorbuit) hat B. Hauréau im Bulletin des Com. établ. près du ministre de l'instr. publ. I, 178 veröffentlicht und theilt den Inhalt mit in Biogr. générale XXX, 1010 s., wo auch die franzöſiſchen Quellen über Letald angegeben ſind. [Braunmüller O. S. B.]

Le Tellier, Charles Maurice, Erzbiſchof von Reims, erſter Pair von Frankreich und Staatsrath, Vorkämpfer des Gallicanismus, war der Sohn des berühmten Kanzlers Michel Le Tellier (ſ. u.) und wurde 1642 zu Turin geboren. Er machte ausgezeichnete Studien, doctorirte an der Sorbonne, bereiste Italien, Holland und England, brachte von dieſer Reiſe eine Menge ſeltener und koſtbarer Bücher mit und legte ſo den Grund zu einer werthvollen Bibliothek, welche, 50 000 Bände zählend, nach ſeinem Tode als Vermächtniß der Abtei Ste. Geneviève zufiel und unter dem Namen Bibliotheca Telleriana aufgeſtellt wurde. Durch die Gunſt ſeines Vaters bei Hofe wurde er 1668 Coadjutor des Erzbiſchofs Franz Barberini von Reims und 1671 ſelbſt Erzbiſchof von Reims, indem er vor der Erlaubniß des Papſtes wagte, das Pallium zu tragen. Trotz allen Eifers für die Pflege der Wiſſenſchaft und die Aufrechthaltung der Kirchenzucht in ſeiner Diöceſe zeigte er ſich doch als geſchmeidigen Hofprälaten und als ein gefügiges Werkzeug der Politik Ludwigs XIV. Dieß trat namentlich im ſogen. Regalienſtreit und bei der Declaration der gallicaniſchen Artikel zu Tage. Unter ſeiner Leitung und unter der des Erzbiſchofs von Paris, Franz de Harlay, traten im Mai 1681 zu Paris 52 Biſchöfe Frankreichs zu der „kleinen Verſammlung" zuſammen, um Mittel gegen die „Anmaßungen Roms" gegenüber den angeblichen Kronrechten des allerchriſtlichſten Königs zu berathen. Nachdem Le Tellier die Biſchöfe in dieſer Verſammlung ob ihrer Unterwerfung unter die Declarationen von 1673 und 1675 belobt, den Papſt wegen der Affaire von Charonne getadelt und ihn der Verletzung der gallicaniſchen Freiheiten beſchuldigt hatte, ſchlug er vor, den König um die Erlaubniß zu einem Nationalconcil oder zu einer Generalverſammlung des franzöſiſchen Clerus anzugehen. Der letztere Vorſchlag Le Tellier's drang durch, und die Assemblée du clergé tagte vom 9. November 1681 bis 1. Juli 1682. Le Tellier hatte wie ſein Vater ſchon ſeit langer Zeit den Plan gefaßt, die ſechs Artikel der

Sorbonne zur allgemeinen und schärfer betonten Doctrin der Franzosen zu erheben (Bausset, Vie de Bossuet, Par. 1830, II, 171). Der Erzbischof von Reims wurde denn auch zum zweiten Präsidenten der Versammlung gewählt und gehörte unter die Zahl derjenigen Bischöfe, welche die vier gallicanischen Artikel am 19. März 1682 unterzeichneten. Bekanntlich schlug der Papst die Bestätigung der Declaration rundweg ab. Als nun der König Ludwig XIV. im September 1688 ein gehässiges Manifest gegen den Papst nebst dem Project einer Appellation an ein allgemeines Concil den 27 in Paris versammelten Bischöfen vorlegen ließ, war auch Le Tellier unter den Ersten, welche unterzeichneten. Im J. 1700 präsidirte er der Assemblée du clergé, büßte aber sein bisheriges Ansehen ein, indem man die nöthige Klugheit und Geschäftsgewandtheit bei ihm vermißte und zudem ihm vorwarf, er ahme das absolute Regiment seines Bruders, des Kriegsministers Louvois, nach, ohne dessen Talente zu besitzen (vgl. d'Aguesseau, Mémoires sur les affaires de l'église XIII, und Bausset, Vie de Bossuet III, 252 ss.). Als Sohn eines Kanzlers sah er sich im Besitze mehrerer Beneficien und entfaltete große Pracht. Er starb plötzlich infolge eines Schlaganfalls zu Paris am 22. Februar 1710. Eine Leichenrede hatte er sich verbeten. [G. Fell S. J.]

Le Tellier, Michel, Kanzler unter Ludwig XIV., geboren am 19. April 1603, war der Sohn eines Bürgers von Paris, schön, freundlich, talentvoll, arbeitseifrig, biegsam, einfach in seinem Leben, tadellos in seinen Sitten, höflich gegen Alle (Choisy, Mémoires pour servir à l'histoire de Louis XIV, Utrecht 1727, I, 7). Im J. 1624 wurde er Rath im Grand Conseil, 1631 königlicher Procurator beim Châtelet, dann Requetenmeister im Staatsrath, 1640 Intendant der französischen Armee in Piemont. Hier lernte ihn Cardinal Mazarin kennen, und durch dessen Einfluß wurde er von Ludwig XIII. zum Staatssecretär ernannt. Nach dem Tode des Königs setzten der Cardinal und die Königin-Regentin auf ihn das höchste Vertrauen. Als Ludwig XIV. persönlich die Zügel der Regierung in die Hand nahm, blieb Le Tellier des Königs rechte Hand für das Kriegswesen. Die Gunst Ludwigs XIV. benutzte er zur Beförderung seiner beiden Söhne: der ältere, François Michel, dem er das Marquisat Louvois kaufte, wurde bereits 1662 sein Gehilfe im Amte, 1666 selbst Staatssecretär und 1668 Kriegsminister; der zweite Sohn, Charles Maurice, wurde Erzbischof von Reims (s. o.). Der Vater blieb im Staatsrath und erhielt 1677 die Würde eines Kanzlers und Großsiegelbewahrers. Als der 74jährige Greis dem König für diese Gunstbezeigung dankte, sprach er: Sire, vous avez voulu couronner mon tombeau! In den kirchenpolitischen Fragen seiner Zeit nahm der Kanzler, wie seine beiden Söhne, häufig eine romfeindliche Stellung ein und stand mit den Feinden des Papstes auf vertrautem Fuße. Eine Folge dieser schiefen Stellung zur Kirche war auch seine Theilnahme am Widerruf des Edictes von Nantes. Er war krank, bat den König, vor seinem Tode die Urkunde, welche das Edict von Nantes widerrufe, noch siegeln zu dürfen, und pries sich wie Simeon glücklich, diesen Tag noch erlebt zu haben. Le Tellier starb am 30. October 1685. Bossuet hat bekanntlich diesem Ideale eines „getreuen Staatsdieners eines absoluten Regenten" am 25. Januar 1686 eine glänzende Rede gehalten (Bausset, Vie de Bossuet III, 23 ss.). Deßgleichen verherrlichte Flechier, Bischof von Nimes, am 29. Mai 1686 den Kanzler in einer Trauerrede. [G. Fell S. J.]

Le Tellier, Michel, S. J., einflußreicher Gegner des Jansenismus und letzter Beichtvater Ludwigs XIV., wurde geboren am 16. December 1643 bei Vire in der Unter-Normandie, machte seine Studien bei den Jesuiten zu Caen und trat selbst 1661 in die Gesellschaft Jesu ein. Zuerst lehrte Le Tellier mit Erfolg die schönen Wissenschaften und die Philosophie und gab 1678 zu Paris Quintus Curtius Rufus de rebus gestis Alexandri Magni in usum Delphini heraus. Diese Ausgabe fand allgemeinen Beifall und erlebte sechs Auflagen. Bald hierauf wurde er zum Mitarbeiter an den gelehrten Publicationen bestimmt, welche im Collèg Louis-le-Grand zu Paris von einer Anzahl hervorragender Jesuiten als Nachfolger der PP. Sirmond und Petavius veranstaltet wurden. Le Tellier neigte sich aber mehr der Polemik zu, welche der Jansenismus damals hervorrief. Gegen die jansenistische Uebersetzung des Neuen Testamentes von Mons erließ Le Tellier drei Schriften: Réponses aux principales raisons de la nouvelle défense du Nouveau Testament de Mons, Rouen 1672; Avis importants et nécessaires aux personnes qui lisent les traductions françoises des Saintes Ecritures, et particulièrement celle du Nouveau Testament imprimée à Mons, Lyon 1675; Observations sur la nouvelle défense de la Version Françoise d. N. T. imprimée à Mons, pour justifier la conduite des Papes, des Evêques et du Roy à l'égard de cette version, Paris 1684. — An dem chinesischen Ritenstreit nahm Le Tellier insofern Antheil, als er eine Vertheidigungsschrift Défense des nouveaux Chrétiens et des Missionnaires de la Chine, du Japon et des Indes, 2 vols., Paris 1687, veröffentlichte, die im folgenden Jahre in neuer Auflage erschien, aber von dem Jansenistenhaupt Arnauld heftig angegriffen wurde. Gegenüber den Erwiederungen Le Tellier's suchte sich Arnauld sowohl in Briefen als auch in den letzten sechs Bänden seiner Morale pratique zu rechtfertigen, aber „spät und ungenügend". Arnaulds Bemühungen wie die seines Gesinnungsgenossen du Vaucel, der unter dem Namen M. Valloni in Rom eine Gegenschrift erließ, hatten indessen nicht den gewünschten Erfolg, bei der römischen Curie eine Censur der

Schrift Le Tellier's zu veranlassen. — Gegen Quesnels „Sittliche Erwägungen" trat Le Tellier mit seinem Ordensgenossen P. Lallemant auf: Le P. Quesnel séditieux et hérétique dans ses réflexions etc. Ferner arbeitete er mit P. Besnier an der Uebersetzung des Neuen Testamentes, welche von P. Bouhours zu Paris in 2 Bänden 1697 und 1703 veröffentlicht wurde. Nebenher sammelte Le Tellier Actenstücke, welche die seit dem Tridentinum entstandenen Irrlehren betreffen, unter dem Titel Recueil historique des bulles et constitutions, brefs, décrets et autres actes concernant les erreurs de ces deux derniers siècles, tant dans les matières de la foi que dans celles des moeurs... Mons 1697. 1698. Diese Sammlung wurde 1710 auf Befehl des Cultusministeriums in 5. Auflage neu gedruckt. Man hat vielfach behauptet (unter Anderen thut dieß noch C. Schmidt in der Real-Encyklopädie für protestantische Theologie, Leipzig 1885, XV, 279), Le Tellier sei der Verfasser der Histoire des cinq propositions de Jansénius, welche 1699 zu Lüttich unter dem Namen Dumas erschien. Allein Picot, der früher derselben Meinung war, erklärt im Ami de la religion et du roi, n. 766: „Wir sind überzeugt, daß dieses Werk von Abbé Hilaire Dumas, Doctor der Sorbonne, verfaßt wurde, und daß Le Tellier daran keinen Antheil hat." So viel über seine literarische Thätigkeit.

Innerhalb seines Ordens genoß Le Tellier großes Ansehen. Er wurde zu Anfang des 18. Jahrhunderts Vorsteher der Pariser Ordensprovinz. Während dieser Zeit trat ein Ereigniß ein, welches dem Pater eine Stellung anwies, die den Feinden des Ordens nur dazu diente, Le Tellier zu einem „wilden Fanatiker" zu stempeln und sein Andenken in der Geschichte mit allerlei gehässigen Vorwürfen zu brandmarken. Am 20. Januar 1709 war P. Lachaise mit Tod abgegangen. Ludwig XIV. erkor zu seinem nunmehrigen Beichtvater den derzeitigen Provinzial, P. Le Tellier, der am 21. Februar 1709 sein heikles Amt antrat. Als er vor dem König erschien, fragte ihn derselbe, ob er ein Verwandter des Kanzlers M. Le Tellier sei. „Sire, ich ein Verwandter des Herrn Kanzlers?" entgegnete der Jesuit, „nicht im Entferntesten. Ich bin ein armer Bauernsohn aus der Unter-Normandie, wo mein Vater Pächter war." Schon diese einfache Offenheit mißfiel den Hofleuten. Saint-Simon (Mémoires VII, 26) entwirft eine herbe Charakteristik Le Tellier's, kann aber nicht umhin, seinen „angestrengten Fleiß", seine „harte Lebensweise", namentlich seine „Abneigung gegen jede Zerstreuung, jede fröhliche Gesellschaft und die Vergnügungen am Hofe" anzuerkennen. Diese Eigenschaften, nämlich sein offener Freimuth, sein rastloser Pflichteifer und seine strenge Lebensweise, vermehrten an dem genußsüchtigen und ränkevollen Hofe Ludwigs XIV. die Zahl seiner Gegner. Der eben genannte Herzog Saint-Simon (Mémoires), der Abbé Dorsanne (Journal) und Villefore (Anecdotes sur la constitution Unigenitus) haben allerlei Anekdoten aufgestöbert, familiäre Gespräche, Stadtgerüchte und Klatschereien zusammengehäuft und als Beweise für die Herrschsucht und den wilden Fanatismus des königlichen Beichtvaters in's Feld geführt. Picot hat diese drei Hauptfeinde Le Tellier's in der Biographie universelle, Artikel Le Tellier, widerlegt. Voltaire (Siècle de Louis XIV), Duclos (Mémoires secrets) und Marmontel (Histoire de la Régence) schöpfen ihre Beschuldigungen Le Tellier's aus den obengenannten Schriftstellern. Manche Anklagen gegen Le Tellier beruhen schlechthin auf Anachronismen. C. Schmidt (Real-Encyklopädie für protestantische Theologie, Leipzig 1855, XV, 279) sagt: „Le Tellier erlangte (nachdem er Beichtvater des Königs geworden), daß Ludwig XIV. bei Clemens XI. die Verdammung der Uebersetzung des Neuen Testamentes mit den Betrachtungen Quesnels bewirkte." Der Widerspruch liegt auf der Hand: das Verdammungsbreve Universi dominici gregis über Quesnels N. Testament war schon am 13. Juli 1708 erschienen, Le Tellier aber war erst vom 21. Februar 1709 an Beichtvater Ludwigs XIV. Ebenso ist es ein Anachronismus, wenn St. Simon (Mémoires VII, 421 ss.) dem „herrschsüchtigen Beichtvater Le Tellier" die Zerstörung von Port-Royal-des-Champs aufbürdet, die doch schon lange vor dem ersten Erscheinen Le Tellier's am Hofe stattgefunden hatte, und an der überhaupt kein Jesuit Antheil gehabt hat. Ein interessanter Anachronismus ist es, wenn d'Alembert durch den Beichtvater dem Könige den „treulosen" Rath ertheilen läßt, in einem Schreiben an den Papst das Versprechen zu geben, daß er die Bischöfe bestimmen wolle, ihre Sanction der vier gallicanischen Artikel zurückzunehmen. Das Schreiben, auf welches d'Alembert anspielt, kann nur ein Brief des Königs an Papst Innocenz XII. vom 14. September 1693 sein, worin der König die Declaration der Bischöfe widerrief. Le Tellier aber trat erst 16 Jahre später sein Amt bei Hofe an. Ueberhaupt war zur Zeit, als Le Tellier Beichtvater wurde, schon fast Alles gegen die Jansenisten entschieden. Daher sind die Angaben, welche Le Tellier zum Urheber aller Verfolgungen gegen die Jansenisten stempeln, großentheils unhistorisch. Es läßt sich nicht läugnen, daß die Stellung Le Tellier's am Hofe für ihn wie für seinen Orden eine schwierige war. Als Inhaber des Portefeuille für die Benficien wurde er sammt seinem Orden für alle Wahlen oder Nichtwahlen, welche bei Besetzung kirchlicher Stellen getroffen wurden, verantwortlich gemacht. Le Tellier selbst aber blieb auch bei Hofe der Mann der muthigen Ueberzeugung, des unerschütterlichen Willens, der ernsten und demüthigen Gesinnung. Daß er nicht der „herzlose Tyrann" war, wie ihn Feindeshand gezeichnet hat, zeigt die großmüthige Hilfe, die er seinem Feind, dem Oratorianer Faber, in dessen Noth leistete; ferner die wirksame Fürbitte, welche er für den in Haft

genommenen Mauriner Gerberon einlegte; endlich der Briefwechsel mit Fenelon (Oeuvres complètes de Fénélon, Lille 1851, VII. VIII), der den Beichtvater jahrelang bestürmen mußte, ehe er zu wirksameren Heilmitteln gegen die Jansenisten griff (vgl. die ausführliche Darlegung bei Crétineau-Joly, Histoire de la Compagnie de Jésus, 4e éd., Tournai 1846, II, 659 ss.). Trotz aller Verfolgungen von Seiten der jansenistischen Elemente blieb Le Tellier unbeirrt an seinem Posten und stand dem Könige bis zum Tode bei, der denselben am 1. September 1715 in seinen Armen traf. Jetzt triumphirten die Jansenisten. Der sittenlose Regent Herzog Philipp von Orleans machte den Cardinal Noailles, den Hauptgegner des königlichen Beichtvaters, zum Präsidenten des geheimen Gewissensrathes trotz der päpstlichen Mißbilligung; Le Tellier dagegen wurde zuerst nach Amiens, dann nach La Flèche verbannt; hier starb er am 2. September 1719 im Alter von 76 Jahren. [G. Fell S. J.]

Letourneux, Nicolaus, Verfasser ascetischer Schriften und geschätzter Prediger, leider der jansenistischen Richtung angehörig, wurde am 30. April 1640 zu Rouen geboren. Da er als Kind schon bedeutendes Talent und insbesondere Anlage zur Beredsamkeit zeigte, so ermöglichten ihm bemittelte Wohlthäter seine wissenschaftliche Ausbildung. Seine humanistischen Studien machte er zu Paris im Colleg der Jesuiten, studirte aber dann die Philosophie im Colleg des Grassins unter dem Doctor der Sorbonne Hersant, einem Anhänger des Jansenismus. Hierauf kehrte er, um sich zum Priesterstande vorzubereiten, in die Diöcese Rouen zurück und wurde schon nach vollendetem zweiundzwanzigsten Jahre zum Priester geweiht. Er wirkte nun einige Zeit lang als Vicar in der Pfarre St. Stephan zu Rouen und zeichnete sich besonders als Prediger aus. Nach einigen Jahren indeß, um 1670, gab er seine Stellung auf, zog sich nach Paris zurück, trat hier mit den Freunden von Port-Royal in nähere Verbindung und führte ein sehr zurückgezogenes Leben. In jansenistischer Ascese legte er als Buße dafür, daß er zu früh in den geistlichen Stand eingetreten sei, den Priestertalar ab, zog ein grobes graues Kleid an und enthielt sich der Darbringung des heiligen Meßopfers. Er hatte vor, in dieser Weise sein Leben zuzubringen; doch bestimmte ihn Lemaître de Sacy, unter dessen Leitung er sich gestellt hatte, nach einiger Zeit wieder in's thätige Leben einzutreten. Er wirkte nun als Kaplan am Colleg des Grassins und erwarb sich durch die Predigten, welche er sowohl dort als in verschiedenen Kirchen von Paris hielt, einen bedeutenden Ruf. Besonders machte er sich durch die Fastenpredigten bekannt, welche er im J. 1682 in der Kirche St. Benoît hielt; auf dieser Kanzel war er Nachfolger Quesnels, welcher die Stadt hatte verlassen müssen. Bis dahin war er mit der kirchlichen Behörde, wie es schien, in gutem Einvernehmen. Der Erzbischof de Harlay hatte 1679 gestattet, daß er provisorisch als Beichtvater der Nonnen im Kloster Port-Royal thätig sei; auch wurde er wegen seiner Kenntnisse in der Liturgik zum Mitglied einer Commission ernannt, welche der Erzbischof zur Verbesserung des Breviers eingesetzt hatte. Indeß, wie vorauszusehen war, erregten seine Beziehungen zu den Häuptern der Jansenisten und seine eigenen Tendenzen bald Mißtrauen; die seelsorgliche Thätigkeit in Port-Royal wurde ihm untersagt, und gegen Ende des Jahres 1682 fand er es rathsam, Paris zu verlassen. Er nahm seinen Aufenthalt in dem Priorat von Villers-sur-Fère in der Picardie, welches ihm sein Gönner, Erzbischof Colbert von Rouen, als Beneficium verliehen hatte. Dort lebte er in stiller Zurückgezogenheit. Noch in Paris hatte Letourneux mehrere ascetische Schriften veröffentlicht: Histoire de la vie de Jésus-Christ um 1673; Le catéchisme de la pénitence, 1676; Le Carême chrétien, 1682, und im J. 1675 hatte er durch seine Arbeit über den Text: „Martha, Martha, du bist besorgt" u. s. w. an der Akademie den von Balzac gestifteten Preis der Beredsamkeit erhalten. In seiner Zurückgezogenheit zu Villers beschäftigte ihn ein größeres Werk, L'Année chrétienne, ou les Messes des Dimanches, Féries et Fêtes de toute l'année, en latin et en français, avec l'explication des Epîtres et des Evangiles et un abrégé de la Vie des Saints, dont on fait l'Office. Er schrieb von demselben neun Bände, zwei weitere wurden von dem belgischen Jansenisten Ruth d'Ans verfaßt. Sechs Bände waren schon bis zum Jahre 1686 veröffentlicht, als von der kirchlichen Behörde wegen der jansenistischen Tendenzen des Werkes Schwierigkeiten erhoben wurden. In dieser Angelegenheit hatte sich Letourneux nach Paris begeben; dort traf ihn ein Schlagfluß, an dem er den 28. November 1686 verschied. Er wurde in der Kirche St. Landry begraben, sein Herz aber wurde auf Verlangen der Nonnen von Port-Royal in der Kirche dieser Abtei beigesetzt. Seine Zugehörigkeit zur jansenistischen Partei bekundete Letourneux selber dadurch, daß er dem Kloster eine Summe von einigen Tausend Franken, den Ertrag seiner Werke, in seinem Testamente vermachte. — Die Année chrétienne wurde von mehreren französischen Bischöfen verboten und durch Decret vom 7. September 1695 auf den Index gesetzt. Die Jansenisten beschwerten sich zwar bitter über das Verbot, indeß stellten sie nicht in Abrede, daß ihre Anschauungen und Lehren in dem Werke enthalten seien. Nous convenons, heißt es in den Nouvelles ecclés. vom 12. December 1747, que la doctrine de M. Letourneux est la même que celle du P. Quesnel. Außer den genannten Werken erschienen noch mehrere andere Schriften von Letourneux. Dazu gehören: La meilleure manière d'entendre la messe; Principes et règles de la vie chrétienne, Paris 1688; Explication littéraire et morale de l'épître de

orum des Polus (Utrecht 1681—1686). eigenes Hauptwerk, das den Einleitungs- zum Alten Teſtament dient, erſchien unter Titel Philologus Hebraeus zuerſt Utrecht und dann in ſehr vielen anderen Aus-; dazu gehören Philologus Hebraeo-mix- daſ. 1663, ebenfalls oft von Neuem auf-, und für das Neue Teſtament Philolo- Hebraeo-Graecus generalis, daſ. 1630. drei zu einer Geſammtausgabe vereinigten iften erſchienen in drei Quartbänden zu 1739. Dieſe Werke, von denen die beiden n durch die Congregatio Indicis verboten den, ſind Sammlungen von einzelnen Diſſer- nen, in welchen großes poſitives Wiſſen zu e tritt. Die meiſten Arbeiten Leusdens aber nen der bibliſchen Worterklärung. Von frem- Verfaſſern beſorgte er 1673 Jo. Buxtorfii itome Grammaticae Hebraeae und 1675 Pasoris Syllabus Graeco-Latinus. Seine e eigene Schrift ſind Praecepta ad Notitiam guae Hebraeae, Ultraj. 1655, ſpäter zu einer nopsis Hebraica et Chaldaica, Ultraj. 1667, eitert und in dieſer Geſtalt auch vlämiſch ebend. 68 und 1686 herausgegeben. Dazu kommt chola Syriaca, cum dissert. de Litteris et ingua Samaritanorum, Ultraj. 1658, neue usgabe cum Synopsi Chaldaica 1672 und 85. Beſonders für lexikaliſche Hilfsmittel war eusden unermüdlich thätig. Zuerſt erſchien von m ein Manuale Hebraeo-Latino-Belgicum, Utraj. 1668; dann gab er dem Lexicon He- raeo-Latinum von W. Robertſon ein Lexicon haldaico-Biblicum bei, Ultraj. 1687; 1683 rſchien die Clavis Hebraica et Philologica Vet. Testamenti, 1672 die Clavis Graeca N. T. cum annotationibus philologicis. Originell ſt das Compendium Biblicum, eine Blütenleſe on 2289 hebräiſchen Bibelverſen, in welchen ämmtliche hebräiſchen und chaldäiſchen Wörter es Alten Teſtaments enthalten und durch die latei- iſche Ueberſetzung erklärt ſind. Dieſem entſpricht Compendium Graecum Novi Testamenti mit 1898 griechiſchen Bibelverſen, Ultraj. 1675; beide Schriften wurden bis in's 18. Jahrhundert hinein ſt wiederholt. Außerdem gibt es von Leusden noch De Dialectis Novi Testamenti, singulatim de jus Hebraismis, Libellus singularis, Lugd. B. 1670 und noch zweimal; Tractatus thalmudi- us Pirkie Avoth seu Capitula Patrum una um versione Hebraica duorum capitum Da- nielis, Ultraj. 1665; eine hebräiſche und latei- iſche Ausgabe der Schrift des Maimonides über ie 72 moſaiſchen Geſetze, einzelne Univerſitäts- eden und eine Ausgabe des ſyriſchen Neuen Teſtamentes in zwei Quartbänden, über welcher r bei Luc. 15, 20 ſtarb, ſo daß ſie von ande- er Hand vollendet wurde. Das vollſtändigſte Verzeichniß ſeiner Schriften ſteht bei Burmann, Trajectum eruditum, Traject. 1750, 187 sqq. Vgl. Elogia Philologorum quorundam he-braeorum, Lubecii 1708; Nicéron, Mémoires XXIX, 346.) [Kaulen.]

Leute, gute, ſ. Boni homines.

Leveller, d. h. Gleichmacher, nannte man eine Partei unter den engliſchen Independenten (ſ. d. Art.), welche die Abſchaffung alles geiſtlichen und weltlichen Regimentes, die Gleichheit der religiöſen und bürgerlichen Rechte für Alle, die damit zuſammenhangende Volksſouveränität und zum Theile auch größere Gleichmäßigkeit des Beſitzes predigten. Sie ſelbſt nannten ſich Rationaliſten, weil ſie ſich nur nach den Geſetzen der Vernunft zu richten vorgaben. Die Herrſchaft der Könige, ſagten ſie mit der Bibel in der Hand, ſei Gott verhaßt; Gott ſelbſt, der Herr der Schlachten, habe über König Karl I. den Stab gebrochen; Karl habe ſeine Anſprüche auf den Thron verwirkt, indem er den bei ſeiner Thronbeſteigung geleiſteten Eid, die Freiheit ſeiner Unterthanen zu ſchützen, gebrochen habe; er habe in ungerechten Schlachten das Blut ſeiner Unterthanen vergoſſen und müſſe dafür nach Gottes Befehl im 5. Buche Moſis zur Rechenſchaft gezogen und beſtraft werden. Dieſe kategoriſch ausgeſprochenen Anſichten machten große Fortſchritte; bald huldigte ein großer Theil des Volkes und die Mehrzahl des cromwelliſchen Heeres dieſen Lehren mit wüthender Begeiſterung. Die Häupter der Leveller kamen in das ſogen. Rumpfparlament und ließen ſich hier von dem Prediger Hugh Peters als die zur Befreiung des Volks aus der Knechtſchaft Aegyptens von Gott beſtimmten Werkzeuge begrüßen. „Aber wie ſoll", predigte der Fanatiker weiter, „dieß in Erfüllung gehen? Das iſt mir noch nicht offenbart worden." Hier legte er ſein Haupt in die Hände und beugte ſich auf ein vor ihm liegendes Kiſſen. Nach einer Weile fuhr er empor und ſprach: „Jetzt eben erhalt' ich die Offenbarung und will ſie euch verkünden. Dieſes Heer wird die Monarchie ausrotten, nicht bloß hier, ſondern auch in Frankreich und den übrigen Königreichen, die uns umgeben. Dadurch wird er euch aus Aegypten führen. Man ſagt, daß wir einen beiſpielloſen Weg einſchlagen. Was aber ſagt ihr zu der Jungfrau Maria? Gab es früher ein Beiſpiel, daß ein Weib ohne Zugeſellung eines Mannes empfangen konnte? Dieſe unſere Zeit wird künftigen Zeiten zum Beiſpiele dienen." So verſtanden dieſe Rationaliſten, außerordentlich gottſelig zu thun, und verſchmähten fromme Betrügereien als Mittel zu ihren Zwecken nicht; dabei herrſchte bei den Levellern ein noch viel größerer religiöſer Fanatismus als bei den Presbyterianern, wie Cromwells betendes, ſingendes, viſionäres und mordendes Heer bezeugt. Endlich erreichten die Leveller in der Hinrichtung Karls und in der Conſtituirung Englands zur Republik ihr Ziel, aber bald befand ſich Cromwell im Beſitze einer Macht, wie ſie die Könige vorher nicht gehabt hatten. Aus den Levellern gingen, wie es ſcheint, „die Männer der fünften Monarchie" hervor, welche die nahe Ankunft Chriſti und das tauſendjährige Reich erwarteten, die

Kirchen und den Clerus als überflüssig und schädlich verwarfen und 1658 sich zur Ermordung des Protectors und zum Umsturz der Verfassung verschworen; doch wurde letzteres entdeckt und vereitelt. [Schrödl.]

Levi (לֵוִי, d. h. Anschließung, LXX Λευΐ) wurde der dritte Sohn Jacobs von Lia genannt, weil letztere bei seiner Geburt gesagt: „Jetzt wird sich mein Mann an mich anschließen" (יִלָּוֶה אִישִׁי אֵלָי Gen. 29, 34). Levi hatte drei Söhne, Gerson, Caath und Merari (Gen. 46, 11), und wurde Urheber und Haupt des nach ihm genannten israelitischen Stammes, der sich nach jenen drei Söhnen in drei levitische Familien oder Geschlechter theilte (Ex. 6, 16). Er starb, wie die übrigen Söhne Jacobs, in Aegypten, nachdem er ein Alter von 137 Jahren erreicht hatte (Ex. 6, 16). Von seinen Lebensverhältnissen und Schicksalen wird in der Schrift weiter nichts gemeldet, als die blutige Rache, welche er in Verbindung mit Simeon an den Sichemiten dafür nahm, daß ihre Schwester Dina von Sichem, dem Sohne Hemors, Gewalt erfahren hatte. Insofern Levi hier dem Naturrecht zuwider sich an Wehrlosen vergriffen hatte, ward sein Thun von seinem Vater nicht nur schwer gerügt, sondern auch noch auf dem Sterbebett gestraft, indem ihm wie Simeons Nachkommen die Selbständigkeit neben den anderen Stämmen entzogen wurde. Für Simeon ging dieß in Erfüllung, weil sein Stamm inmitten des Stammes Juda angesiedelt wurde; für Levi aber ward, nachdem dieser Stamm (Ex. 32, 26—29) eine geläuterte Gesinnung bewiesen hatte, der ursprüngliche Fluch zum Segen gewendet. (Vgl. L. Reinke, Die Weissagung Jacobs über das zukünftige glückliche Loos des Stammes Juda ꝛc., Münster 1849, 36 ff.) Was in dem apocryphen Testament der 12 Patriarchen über Levi vorkommt, z. B. daß er seinen Söhnen ihre Schicksale bis zum Gerichtstage vorhergesagt und seinen Tod vorhergesehen habe, daß er von einem Engel zur Rache an den Sichemiten aufgefordert worden sei, daß er in einer Ekstase durch den ersten und zweiten Himmel bis in den dritten geführt worden sei und über die noch höheren vier Himmel Aufschlüsse erhalten habe ꝛc. (Fabricii Codex pseudepigraphus vet. Test. I, 544), gehört in's Gebiet der Fabeln und verdient keine weitere Erwähnung. Im Neuen Testamente kommt Levi im Unterschied von so vielen älteren Namen, welche nur Einen Träger hatten, als Eigenname wiederholt vor (Luc. 3, 24. 29); namentlich wird von Marcus (2, 14) und Lucas (5, 27. 29) ein Zolleinnehmer so genannt, der vom Herrn zum Apostel berufen wurde. Da diese Berufung ganz unter denselben Umständen und auf dieselbe Weise erfolgt, wie die des hl. Matthäus (Matth. 9, 9 f.), so kann es keinem Zweifel unterliegen, daß dieser Levi einerlei ist mit dem Apostel Matthäus und wahrscheinlich infolge seiner Berufung zum Apostelamte einen andern Namen angenommen hat. [Welte.]

Leviratsehe, s. Ehe bei den Juden.

Levita, Elias, s. Elias Levita.

Leviten (לְוִיִּם, gewöhnlicher בְּנֵי לֵוִי, LXX Λευῖται) sind im weitern Sinne die sämmtlichen Nachkommen Levi's (s. d. Art.), die den Stamm Levi bilden. Sie theilten sich schon in Aegypten nach den drei Söhnen Levi's, Gerson, Caath und Merari, in die drei Familien oder Geschlechter der Gersoniten, Caathiten und Merariten (Ex. 6, 16. Num. 26, 57); dem zweiten dieser Geschlechter gehörten Moses und Aaron an (Ex. 6, 18—20). Zur Zeit Moses' belief sich die Zahl der männlichen Angehörigen des Stammes Levi von einem Monat und darüber auf 22 000 (Num. 3, 39); nur um weniges höher (22 273) war die damalige Zahl der männlichen Erstgeborenen der Israeliten, statt deren die Leviten zum heiligen Dienste gewählt wurden (Num. 3, 41—45). Der Grund dieser Bevorzugung Levi's lag ohne Zweifel theils darin, daß Moses und Aaron diesem Stamme angehörten, theils in dem Eifer, den die Leviten gegen die abgöttischen Verehrer des goldenen Kalbes bewiesen (Ex. 32, 26—29). Ersteres erhellt ziemlich deutlich aus Num. 18, 2—6, wonach die Leviten um Aarons willen zum Dienste beim heiligen Zelte berufen wurden, und für letzteres (worauf schon Philo das Hauptgewicht legt, Vita Mosis c. 3) spricht die nachdrückliche Hervorhebung jenes Eifers der Leviten (l. c.). Damit wird natürlich nicht behauptet, daß das Priesterthum, welches von Gottes Macht und freiem Rathschluß abhängt, vom Stamm Levi eigentlich verdient worden sei. Als ein dem Herrn und seinem Dienste geweihter und geheiligter Stamm sollte Levi nicht, wie die übrigen Stämme, durch Ackerbau für seinen Unterhalt zu sorgen haben, und erhielt daher bei der Austheilung des Landes an die Stämme Israels kein eigenes Stammgebiet oder Erbtheil (חֵלֶק, נַחֲלָה, Num. 18, 20; 26, 62. Deut. 12, 12; 14, 27. Jos. 13, 14; 14, 3). Der Herr wollte sein Antheil und Erbe sein und trat daher das, was das Volk ihm als dem obersten Herrn und König der Theokratie zu leisten hatte, an die Leviten als Diener seines Heiligthumes ab (Num. 18, 20; 20, 23 f. Jos. 13, 33), weßhalb ebenso wie der Herr selbst auch der priesterliche Dienst (כְּהֻנַּת יְהוָה) als ihr Erbe bezeichnet wird (Jos. 18, 7).

Der ganze Stamm Levi theilte sich in Bezug auf den heiligen Dienst wieder in zwei Klassen, in Leviten im engern Sinne und in Priester. Hierbei bildeten die Priester die höhere, die Leviten die niedere Stufe des Dienstpersonals, so daß diese bei der Vornahme von Opfern und anderen priesterlichen Functionen im Heiligthume nur als Gehilfen von jenen erscheinen. Ihre Einweihung zum Amte wird Num. 8, 5—22 genau beschrieben. Sie wurden zuerst mit dem Entsündigungswasser (מֵי חַטָּאת), dessen Zubereitungsweise nicht angegeben wird, besprengt, mußten dann die Haare ihres Leibes abscheeren, sich selbst und ihre Kleider

waſchen und ſo in Gegenwart der ganzen Gemeinde Israels vor das heilige Zelt treten, wohin zugleich zwei junge Stiere, der eine ſammt dem zugehörigen unblutigen Opfer zum Brandopfer, der andere zum Sündopfer, gebracht wurden. Dann legten ihnen die Israeliten, vermuthlich durch Stellvertretung auf beiden Seiten, die Hände auf, und ſie wurden von Aaron dem Herrn als Gabe (ungewiß, auf welche Weiſe) dargebracht. Durch beides wurden ſie als ſymboliſches Opfer für den Herrn und ſeinen Dienſt behandelt, zum Zeichen, daß ſie die Stelle der männlichen Erſtgeburt in Israel vertraten, die, wie alle Erſtgeburt (ſ. d. Art.), dem Herrn als Opfer gehörte. Hernach mußten ſie ihre Hände den beiden Opferthieren auflegen, welche ſofort zur Sühne für ſie geſchlachtet wurden. So deutete dieſer Einweihungsritus theils auf den Opfercharakter der Einzuweihenden, theils auf die Reinheit und Heiligkeit hin, deren ſie ſich als Diener des Heiligthums zu befleißigen hatten. Die Weihe galt aber nicht bloß ihnen ſelbſt für ihre Perſon, ſondern auch allen ihren Nachkommen; wenigſtens zeigt ſich in der Folgezeit nirgends eine Spur, daß Leviten beim Antritt ihres Dienſtes wären geweiht worden.

Das Amt der Leviten beſtand im Allgemeinen darin, die Prieſter in der Verwaltung des heiligen Dienſtes zu unterſtützen (Num. 8, 19. 22; 18, 6); nur eigentlich prieſterliche Handlungen, welche am Altar und mit den heiligen Geräthen verrichtet werden mußten, waren ihnen unterſagt (Num. 18, 3). Indeſſen waren ihre Geſchäfte nicht zu allen Zeiten ganz dieſelben. Anfangs war außer der Unterſtützung der Prieſter beim heiligen Dienſte ihre Hauptobliegenheit die Beaufſichtigung des heiligen Zeltes, weßhalb ſie auch unmittelbar um dasſelbe gelagert waren, die Gerſoniten gegen Abend (Num. 3, 23), die Caathiten gegen Mittag (Num. 3, 29) und die Merariten gegen Mitternacht (Num. 3, 35), während Moſes und Aaron mit ſeinen Söhnen gegen Morgen vor dem Eingang des heiligen Zeltes ſich befanden. Bei den Wanderungen in der Wüſte hatten ſie dann das Zelt abzubrechen, ſeine Beſtandtheile und Geräthe fortzuſchaffen und es am erforderlichen Orte wieder aufzurichten. Dieſes war ſo ausſchließlich ihr Geſchäft, daß jeder Angehörige eines andern Stammes, der ſich dasſelbe anmaßen würde, mit dem Tode geſtraft werden ſollte (Num. 3, 10. 38). Damit aber die hierbei nöthigen Verrichtungen in gehöriger Ordnung vor ſich gingen, war für jede der drei leviti-ſchen Familien ihr Geſchäft genau beſtimmt. Die Caathiten hatten die Geräthe im Allerheiligſten, im Heiligen und im Vorhofe und den Abtheilungsvorhang des Zeltes zu beſorgen (Num. 3, 3 f.; 4, 1—16); die Gerſoniten hatten die Decken des Zeltes, den Eingangsvorhang an demſelben, die Umhänge des Vorhofes und den Vorhang an deſſen Eingang ſammt allen dazu gehörigen Seilen, Nägeln und anderen Geräthen zu beaufſichtigen und beim Weiterziehen des Lagers fortzuſchaffen (Num. 3, 25 f.; 4, 24—28); die Merariten hatten die Bohlen, Säulen und Fußgeſtelle des Zeltes, die Säulen des Vorhofes nebſt ihren Fußgeſtellen und ſonſtigem Zubehör zu beaufſichtigen und nöthigenfalls fortzuſchaffen (Num. 3, 33. 37; 4, 29—32). Da den Gerſoniten und Merariten die genannten Gegenſtände zu tragen zu beſchwerlich geweſen wäre, ſo erhielten erſtere zwei, letztere vier bedeckte Wagen, mit je zwei Rindern beſpannt, zu ihrem Gebrauche (Num. 7, 3—8). In der beſchriebenen Amtsthätigkeit treffen wir die Leviten auch in der nachmoſaiſchen Zeit bald da bald dort an (vgl. 1 Sam. 6, 15. 1 Par. 15, 2. 27. 2 Par. 5, 4). Als jedoch ſpäter der Tempel an die Stelle der Stiftshütte trat und damit das Heiligthum eine bleibende Stätte erhielt, verwandelte ſich für die Leviten zunächſt die Beaufſichtigung der Stiftshütte in die Bewachung des Tempels. Derſelbe wurde nach allen vier Himmelsgegenden hin an den dort befindlichen Thoren bewacht; gegen Aufgang hielten ſechs, gegen Mittag und Mitternacht je vier, gegen Abend zwei Leviten die Wache (1 Par. 26, 12—19), und die Wachehaltenden ſcheinen jeden Sabbat durch andere abgelöst worden zu ſein (2 Par. 23, 5). Im zweiten Tempel wurden nach dem Talmud (Middoth 1, 1) die Wachen bedeutend vermehrt, und es wurde an 21 Orten Wache gehalten, nämlich an den fünf Thoren des Tempelberges, an den vier Ecken desſelben innerhalb der Mauer, an den fünf Thoren des Vorhofes, an vier der Ecken außerhalb, dann bei der Opferkammer, bei der Vorhangkammer und hinter dem Allerheiligſten. Die Wachehaltenden ſtanden unter dem Vorſteher des Tempelberges, der zuweilen bei Nacht umherging und nachſah, ob ſie nicht ſchliefen; diejenigen, welche er ſchlafend antraf, konnte er geißeln und ihre Kleider verbrennen laſſen (Middoth 1, 2). Außerdem mußten die Leviten den Tempel öffnen und ſchließen (1 Par. 9, 27), die heiligen Geräthe und das vorhandene Opfermaterial (Mehl, Oel, Wein und Weihrauch) beaufſichtigen (1 Par. 9, 28 f.) und für die nöthige Reinigung der erſteren ſowie der Tempelgebäude überhaupt ſorgen (1 Par. 23, 28. 2 Par. 29, 16), ſodann die nöthigen Oele und Spezereien, die Schaubrode und das erforderliche Backwerk bereiten (1 Par. 9, 30—32; 23, 29) und überhaupt die Tempelvorräthe beaufſichtigen (1 Par. 26, 20 ff.). Bei der Feier des Gottesdienſtes lag ihnen einerſeits die Tempelmuſik und der Vortrag heiliger Geſänge ob (1 Par. 15, 16 ff.; 25, 1 ff. 2 Par. 5, 12; 7, 6. 1 Esdr. 3, 10. 2 Esdr. 12, 27), andererſeits mußten ſie die Prieſter beim Opferſchlachten unterſtützen, namentlich den Opferthieren die Häute abziehen (2 Par. 29, 34; 35, 11) und das Blut derſelben für die Prieſter auffammeln (2 Par. 30, 16; 35, 11), auch für die unrein Gewordenen die Paſſahlämmer ſchlachten (2 Par. 30, 17; 35, 11). Endlich, wenn Collecten für Tempelreparaturen nöthig wurden, hatten die Leviten dieſelben einzuſammeln und führten da

den Reparaturen selbst die Aufsicht (2 Par. 34, 9. 12 f.). Zum Behufe des Dienstes beim Heiligthum und der regelmäßigen Abwechslung in demselben wurden nach Josephus (Ant. 7, 14, 7) die Leviten wie die Priester in 24 Klassen oder Ephemerien abgetheilt, die einander je nach acht Tagen ablösten. Außer diesen verschiedenen Dienstleistungen beim Heiligthum hatten aber die Leviten auch noch anderartige Obliegenheiten. Sie waren nämlich, und zwar, wie es scheint, zu allen Zeiten, auch als Richter thätig (Deut. 17, 18 f. 1 Par. 23, 4. 2 Par. 19, 11), hatten das Volk im Gesetz zu unterweisen (2 Par. 17, 8 f.; 35, 3) und mußten namentlich nach dem Exil das Gesetz nicht bloß vorlesen, sondern auch in der dem Volke geläufigen aramäischen Sprache erklären (2 Esdr. 8, 7 f.).

Dienstfähig waren die Leviten nach mosaischem Gesetze vom 25. bis zum 50. Jahre (Num. 8, 24); nachher wurden sie zwar vom gesetzlichen Dienst beim Heiligthum entlassen, durften aber ihren Familiengenossen, wenn sie noch kräftig waren, in diesem Dienste Hilfe leisten (Num. 8, 25 f.). Wenn nach Num. 4, 2 f. ihre Dienstfähigkeit erst mit dem 30. Jahre beginnt, so ist damit nicht der Dienst überhaupt, sondern eine bestimmte Art desselben, nämlich die Fortschaffung der Stiftshütte und ihrer Geräthe, gemeint (vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch 145 f.). Später, als die Zahl der Leviten größer und ihr Dienst leichter wurde, begann ihre Dienstfähigkeit schon mit dem 20. Jahre (2 Par. 31, 17), was auch in der nachexilischen Zeit wieder so gehalten wurde (1 Esdr. 3, 8). Wenn 1 Par. 23, 3 wieder das 30. Jahr als Anfang ihrer Dienstzeit genannt wird, so ist dieß ein bloßer Schreibfehler, der in demselben Kapitel (V. 24) noch berichtigt wird, wo in Uebereinstimmung mit 2 Par. 31, 17 und 1 Esdr. 3, 8 das 20. Jahr als solcher Anfang genannt wird. Beachtenswerth ist aber, daß weder die Chronik noch das Buch Esdras bei ihren Angaben über die Dienstzeit der Leviten das Ende derselben bestimmen. Es wird dadurch die alte rabbinische Behauptung wahrscheinlich, daß seit dem Bestande des Tempels ein bestimmtes Lebensjahr als Dienstaustritt für die Leviten nicht festgesetzt gewesen sei (Rabboth 182 b).

Eine besondere Amtskleidung schreibt das Gesetz für die Leviten nicht vor. Samuel trug als Diener der Stiftshütte ein leinenes Ephod (1 Sam. 2, 18), ebenso die Leviten, welche die Bundeslade aus dem Hause des Obed-Edom abholten (1 Par. 15, 27). Dieses scheint daher observanzmäßig ihre gewöhnliche Kleidung gewesen zu sein. Erst gegen das Ende des jüdischen Staates suchten und erhielten die beim Tempelgesang thätigen Leviten von Agrippa II. die Erlaubniß, die priesterliche Kleidung tragen zu dürfen (Jos. Ant. 20, 9, 6).

Zu Wohnsitzen erhielten die Leviten 35 in den 9 Stammgebieten außer Juda, Benjamin und Simeon zerstreut liegende Städte und dabei deren Umgegenden zu Lagerstätten und Weideplätzen für ihre Heerden (Jos. 21, 5—7). Die Ausdehnung einer Umgegend war dahin bestimmt, daß sie von der Mauer an nach allen vier Himmelsgegenden hin 1000 Ellen betragen müsse (Num. 35, 4. 5; vgl. Rosenmüller, Scholia in lib. Num. Excursus II, 447 sqq.). Wenn im Buch Numeri für die Leviten 48 Städte bestimmt werden (35, 7), so sind die Leviten im weitern Sinne mit Einschluß der Priester gemeint, denn 13 von jenen 48 Städten in den Stammgebieten Juda, Benjamin und Simeon waren Priesterstädte (Jos. 21, 4. 19). Nach der Trennung des Reiches aber entfernten sich die Leviten aus dem Reich Israel und zogen in's Reich Juda und nach Jerusalem (2 Par. 11, 13 f.); ebendort (in und um Jerusalem) ließen sie sich auch in der nachexilischen Zeit wieder nieder (2 Esdr. 11, 18. 20. 22. 36).

Für den Unterhalt der Leviten sorgte, wie schon bemerkt wurde, der Herr selbst, indem er gleichsam seinen Naturalbezug von den Israeliten als deren oberster Landes- und Lehensherr an die Leviten abtrat. Derselbe bestand in der Zehntabgabe, die nicht bloß von Feld- und Gartenfrüchten, sondern auch von reinen Hausthieren entrichtet werden mußte (s. d. Art.). Dieses Zehnteinkommen gehörte jedoch noch nicht ganz den Leviten, sondern sie mußten den zehnten Theil davon (מַעֲשֵׂר מִן הַמַּעֲשֵׂר) an die Priester abtreten (Num. 18, 26 ff. 2 Esdr. 10, 39), und erst das Uebrige war ihr Eigenthum. Nach Josephus (Vita c. 15) und dem Talmud (Jebam. 86 a; C'thuboth 26 a) hätten übrigens zur Zeit des zweiten Tempels die Priester den Zehnten auch unmittelbar vom Volk bezogen; dieß soll von Esdras zur Strafe dafür angeordnet worden sein, daß die Leviten in so geringer Zahl sich zur Rückkehr aus Babylon entschlossen hätten (1 Esdr. 2, 40; 8, 15. 17). Was hieran Wahres sei, wird wohl, da so Manches dagegen spricht, dahingestellt bleiben müssen. Zum Behufe pünktlicher Entrichtung der Zehntabgabe ordnet übrigens das Gesetz weder eine besondere Controlirung noch wegen Unterlassungen eine bestimmte Strafe an; die Zehntentrichtung war Religions- und Gewissenspflicht und wurde auch nur als solche eingeschärft; Vorenthaltungen waren nicht bloß eine Beeinträchtigung der Leviten, sondern gewissermaßen des Herrn selbst, weßhalb auch die richtige Erfüllung dieser Pflicht wiederholt als verdienstlich und segenbringend bezeichnet wird (Deut. 26, 12—15. Sprichw. 3, 9 f. Mal. 3, 8—12). Deßungeachtet konnte es an Unterlassung derselben in unruhigen Zeiten und unter abgöttischen Königen nicht fehlen, und es war gewiß nichts Ueberflüssiges, wenn einzelne Könige, wie z. B. Ezechias (2 Par. 31, 4—10), die richtige Abtragung der Zehnten und Erstlinge einschärften. (Vgl. d. Artt. Hoherpriester u. Priester.) [Welte.]

Leviticus, s. Pentateuch.

Lex barbarorum, s. Leges barbarorum.

Lex dioecesana und **Lex jurisdictionis**, ſ. Dioecesana lex.

Lex Romana nannte man das römiſche Recht, welches, ſeitdem die Römer in ihren abendländiſchen Provinzen, namentlich in Gallien, im 5. Jahrhundert ihre politiſche Herrſchaft an die eingewanderten germaniſchen Volksſtämme verloren hatten, für die dort anſäſſigen Römer, ſowie für Kirche und Clerus, die als römiſcher Nationalität angeſehen wurden, noch in Geltung blieb, während die Germanen ſich in den von ihnen neu begründeten Reichen an das Recht ihres Volksſtammes hielten (ſ. d. Art. Leges barbarorum). Es wurden mehrere beſondere Sammlungen von römiſchem Rechte für die unter den Germanen lebenden Römer in der Zeit vor der Geſetzgebung und den Sammlungen des Kaiſers Juſtinian zuſammengeſtellt. Im J. 506 erging für die im weſtgotiſchen Reiche lebenden Römer von König Alarich II. eine Lex Romana Visigothorum (ſ. d. Art. Breviarium Alaricianum), und für die im burgundiſchen Reiche lebenden Römer unter König Gundobald 472 eine, vom Könige Sigismund veränderte Lex Romana Burgundionum (die neueſten Ausgaben der letztern von Biener im Jus civile Antejust., Berol. 1815, 1501 sqq., und von Barkow, Greifswalde 1826). Nach dem J. 534, mit dem Untergange des burgundiſchen Reiches, wurde die Lex Romana Burgundionum im praktiſchen Gebrauche bald ganz durch die vollſtändigere Lex Romana Visigothorum, das ſog. Breviarium Alaricianum, verdrängt. Die Lex Romana Visigothorum wurde im 7. Jahrhundert durch die Vereinigung von Römern und Goten unter einem neu bearbeiteten Geſetzbuch Lex Visigothorum (ſ. d. Art. Leges Barbarorum) beſeitigt, blieb aber auch nach dem Untergange des weſtgotiſchen Reiches, wenngleich meiſtens nur in ſchlechten Auszügen, die Beherrſcherin des romaniſchen Rechtslebens in Südfrankreich und in einigen Theilen Süddeutſchlands bis in das 11. Jahrhundert. So iſt eine Lex Romana Curiensis für Churrätien ein im 9. Jahrhundert unter königlicher Auctorität verfaßter, mit deutſchem, namentlich fränkiſchem Rechte untermiſchter Auszug aus der Lex Romana Visigothorum (vgl. Brunner, Deutſche R.-Geſch. I, § 51). Bei dieſer ihrer langen und weiten Verbreitung erſchien die Lex Romana Visigothorum im frühen Mittelalter als die Lex Romana ſchlechthin; es wird auf ſie auch in verſchiedenen Concilien jener Zeit als Rechtsquelle Bezug genommen, z. B. im Concil zu Arles vom Jahre 511 can. 1 in Betreff des Aſylrechtes, im zweiten Concil von Tours vom Jahre 567 can. 20. 21 in Betreff gottgeweihter Jungfrauen, welche heiraten oder entführt würden (auf ihre Entführung wird Todesſtrafe geſetzt), und gegen Ehen in nahen Verwandtſchaftsgraden. Bei den Oſtgoten galt zwar auch das Princip der perſönlichen Rechte, wonach die Römer unter ſich dem römiſchen Rechte, die Oſtgoten aber dem oſtgotiſchen Rechte unterſtehen ſollten. Jedoch für die Rechtspraxis des gewöhnlichen Lebens, und beſonders auch, um einigen vorwiegend germaniſchen und anderen, hauptſächlich unter der römiſchen Bevölkerung häufigen Vergehen entgegenzutreten, erließ König Theodorich in den Jahren 511—515 ein Edict, worin er aus römiſchen Rechtsquellen für den Civil- und Militärrichter eine auf Römer wie Goten anzuwendende Sammlung von Rechtsſatzungen geſchöpft hatte.

Lex Romana canonice compta (d. i. concepta oder composita) iſt die älteſte bekannte Sammlung römiſch-juſtinianiſchen Rechtes für den kirchlichen Gebrauch. Sie findet ſich in einer Pariſer Handſchrift aus dem Anfange des 9. Jahrhunderts (nach 825). Sie beſteht aus Auszügen aus der julianiſchen Epitome Novellarum, aus dem Codex und aus den Inſtitutionen Juſtinians. Aus dieſer Lex Romana canonice compta ſchöpfte eine dem Erzbiſchof Anſelm II. von Mailand (883—887) gewidmete, noch nicht gedruckte Sammlung, die Collectio Anselmo dedicata, deren erſter Theil kirchliche Rechtsbeſtimmungen, darunter aber auch ſchon pſeudoiſidoriſche Decretalen enthält, den ihr im zweiten Theile gebotenen römiſch-juſtinianiſch-rechtlichen Stoff. Bevor Maaßen (Ueber eine Lex Romana canonice compta, Wien 1860) die Lex Romana canonice compta entdeckt hatte, hielt man die Collectio Anselmo dedicata für die erſte, in welcher römiſch-juſtinianiſches Recht für den kirchlichen Gebrauch zuſammengeſtellt wurde. Eine aus der Collectio Anselmo dedicata excerpirte Sammlung beſchrieb Schulte (Ueber drei in Prager Handſchriften enthaltene Sammlungen, Wiener Akademie, Sitzungsberichte 1868 und ſeparat). Eine andere der Lex Romana canonice compta ähnliche Sammlung des 9. Jahrhunderts behandelt Maaßen (Bobienſer Excerpte des römiſchen Rechts, Wien 1864; vgl. auch deſſen Geſch. der Quellen u. Lit. des canon. Rechts I, § 938 ff.). [Vering.]

Leyden, Univerſität in Süd-Holland, hat ihren Sitz in derjenigen Stadt, welche man gewöhnlich, wenn auch ohne zwingenden Grund, für das alte Lugdunum Batavorum hält. Im Mittelalter hieß dieſelbe Leithen = Waſſerleitung, woraus erſt ſpäter Leyden oder beſſer Leiden wurde. Im J. 1090 war Leyden der Mittelpunkt einer anſehnlichen Herrſchaft und ward der Sitz von Burggrafen des Grafen von Holland, eine Einrichtung, welche bis 1420 beſtand. Als in den Kämpfen der Niederländer gegen die Spanier die Bewohner von Leyden ſich tapfer gegen den ſpaniſchen General Valdez vertheidigt und zuletzt mittels Durchſtechung der Dämme am 3. October 1574 einen großen Theil des Belagerungsheeres vernichtet hatten, ließ Wilhelm von Oranien als Statthalter der Niederlande in der Freude, daß die Stadt den Niederländern erhalten geblieben war, ihr die Wahl zwiſchen mehrjähriger Steuerfreiheit oder der Errichtung einer den Univerſitäten anderer Länder ähnlichen Hochſchule. Die Stadt

den Reparaturen selbst die Aufsicht (2 Par. 34, 9. 12 f.). Zum Behufe des Dienstes beim Heiligthum und der regelmäßigen Abwechslung in demselben wurden nach Josephus (Ant. 7, 14, 7) die Leviten wie die Priester in 24 Klassen oder Ephemerien abgetheilt, die einander je nach acht Tagen ablösten. Außer diesen verschiedenen Dienstleistungen beim Heiligthum hatten aber die Leviten auch noch anderartige Obliegenheiten. Sie waren nämlich, und zwar, wie es scheint, zu allen Zeiten, auch als Richter thätig (Deut. 17, 18 f. 1 Par. 23, 4. 2 Par. 19, 11), hatten das Volk im Gesetz zu unterweisen (2 Par. 17, 8 f.; 35, 3) und mußten namentlich nach dem Exil das Gesetz nicht bloß vorlesen, sondern auch in der dem Volke geläufigen aramäischen Sprache erklären (2 Esdr. 8, 7 f.).

Dienstfähig waren die Leviten nach mosaischem Gesetze vom 25. bis zum 50. Jahre (Num. 8, 24); nachher wurden sie zwar vom gesetzlichen Dienst beim Heiligthum entlassen, durften aber ihren Familiengenossen, wenn sie noch kräftig waren, in diesem Dienste Hilfe leisten (Num. 8, 25 f.). Wenn nach Num. 4, 2 f. ihre Dienstfähigkeit erst mit dem 30. Jahre beginnt, so ist damit nicht der Dienst überhaupt, sondern eine bestimmte Art desselben, nämlich die Fortschaffung der Stiftshütte und ihrer Geräthe, gemeint (vgl. Welte, Nachmosaisches im Pentateuch 145 f.). Später, als die Zahl der Leviten größer und ihr Dienst leichter wurde, begann ihre Dienstfähigkeit schon mit dem 20. Jahre (2 Par. 31, 17), was auch in der nachexilischen Zeit wieder so gehalten wurde (1 Esdr. 3, 8). Wenn 1 Par. 23, 3 wieder das 30. Jahr als Anfang ihrer Dienstzeit genannt wird, so ist dieß ein bloßer Schreibfehler, der in demselben Kapitel (V. 24) noch berichtigt wird, wo in Uebereinstimmung mit 2 Par. 31, 17 und 1 Esdr. 8 das 20. Jahr als solcher Anfang genannt wird. Beachtenswerth ist aber, daß weder die Chronik noch das Buch Esdras bei ihren Angaben über die Dienstzeit der Leviten das Ende derselben bestimmen. Es wird dadurch die alte rabbinische Behauptung wahrscheinlich, daß seit dem Bau des Tempels ein bestimmtes Lebensjahr als Dienstaustritt für die Leviten nicht festgesetzt gewesen (Rabboth 182 b).

Eine besondere **Amtskleidung** schreibt das Gesetz für die Leviten nicht vor. Samuel als Diener der Stiftshütte ein leinenes [illegible] (1 Sam. 2, 18), ebenso die Leviten, welche die Bundeslade aus dem Hause des Obed-Edom holten (1 Par. 15, 27). Dieses scheint dann observanzmäßig ihre gewöhnliche Kleidung geworden zu sein. Erst gegen das Ende des jüdischen Staates suchten und erhielten die beim Tempelgesang thätigen Leviten von Agrippa II. die Erlaubniß, priesterliche Kleidung tragen zu dürfen (Jos. Ant. 20, 9, 6).

Zu **Wohnsitzen** erhielten die Leviten in den 9 Stammgebieten außer Juda, Benjamin [illegible] und Thysius zu Verfassern hatte. Der Dordrechter Synode traten auf [illegible] Dogmatiker Johann Coccejus (gest. [illegible] welcher in seiner „Föderaltheologie" [illegible] Scholasticismus" der Calvinisten und in Abraham van der Heiden [illegible] welcher sich der cartesianischen Philosophie [illegible] Nebenbei vertraten beide auch die [illegible] das Sabbatsgesetz bloß die Juden [illegible] Sonntagsfeier aber nur eine freiwillige der Christen sei. Erbitterte Gegner [illegible] an Gisbert Voëtius, Professor in [illegible] 1676), und Johannes Hoornbeek in [illegible] 1666). In den theologischen Streit [illegible] politische Leidenschaften, welche nicht [illegible] erfüllten, sondern auch die kirchlichen [illegible] erhitzten. Die Curatoren der Universität [illegible] darum 21 cartesianische Sätze als [illegible] und verfügten 1676 über Abraham van [illegible] die Absetzung; aber noch bis tief in's [illegible] dauerte der Streit zwischen den [illegible] Voëtianern und den aristokratischen [illegible] Coccejanern. In neuerer Zeit [illegible] man Leyden mehr als Pflegestätte der [illegible] Wissenschaften neben der historischen [illegible] welche die jüngere Universität Utrecht [illegible] hat. Während letztere aber in der [illegible] eine conservative, wenngleich nicht mehr [illegible] calvinische Auffassung vertritt, hat in [illegible] die moderne Theologie durch Johannes [illegible] Scholten (1811—1885) das Uebergewicht erhalten. In seinem Hauptwerke De leer [illegible] vormde Kerk in hare grondbeginselen, [illegible] bronnen voorgesteld en beoordeeld, [illegible] zeigte er, daß die gegenwärtige Darlegung [illegible] calvinischen Systems mit den Principien Calvin's nicht mehr in Einklang zu bringen sei; doch [illegible] selbst den alten Calvinismus nicht wieder [illegible] er nach seiner Ansicht den Bedürfnissen der [illegible] nicht mehr angemessen sei. (Vgl. die Urkunden bei Frans van Mieris, Beschrijving [illegible] Leyden, II, Leyden 1770, 542 vlg.; [illegible] Wagenaar, Vaderlandsche Historie, [illegible] 1752, VI, 498; Arend, Algemeene Geschiedenis des Vaderlands, II, Amst. 1851, [illegible] C. Sepp, Het godgeleerd onderwijs in [illegible] land, gedurende de 16e en 17e eeuw, II, [illegible] 1874, 218 vlg.; C. Sepp, Proeve eener [illegible] tische geschiedenis der theologie in [illegible] land van 1787 tot 1858, 3e druk, Leyd. [illegible], 330—375.) [Alberdingk Thijm.]

Leyser (Lyserus), eine in den Reichsfreiherrenstand erhobene Familie, welche in der jüngern [illegible] Linie mehrere protestantische Theologen [illegible] 1. **Polycarp Leyser**, geboren am [illegible] März 1552 zu Winnenden in Würtemberg, [illegible] durch seinen Stiefvater Lucas Osiander [illegible] seinen Oheim Jacob Andreä im Geiste des [illegible] Lutherthums erzogen, kam 1577 als [illegible] Superintendent und Professor nach Wittenberg, [illegible] eilte einige Zeit zu Braunschweig und ging 1594

…nach Dres-
…1610. Durch
…ein älteres Adels-
…und ihr Reichs-
…Hauptwirksamkeit
…führung der Con-
…terbrochenen Kampf
…Melanchthonianer, mit
…haben könne als
…er auch die letzteren,
…heftigster Weise an-
…des deutschen Volkes
…zahlreichen theologi-
…ften verzeichnet Gleich,
…ten der Reformations-
…albertin. Linie, Dresden
…M. Adami, Vitae eru-
…, I, 379 sq.)
…ein Sohn des Vorigen,
…er 1586 zu Wittenberg,
…r 1653 als Superinten-
…gleichfalls gegen die „cal-
…schrieb aus diesem Anlaß
…quaestionum theologi-
…ristianae concordiae. —
…nes Leyser, Vorsteher der
…trat als Vertheidiger der
…ygamia triumphatrix i. e.
…amia auctore Theophilo
…4), welche dem Naturrechte,
…ciften Völker und dem gött-
…he. Das Buch wurde vom
…und sein Verfasser mußte ein
…ben ergreifen. Er starb in der
…85.
…Leyser, Sohn des Magde-
…Friedrich Wilhelm Leyser und
…(2), geboren am 1. Juli 1656
…n am 11. October 1725 als
…Celle, vertheidigte gegen Gott-
…Andenken seines Urgroßvaters
…dem Officium pietatis, Lips.
…dessen Briefe und den Commentar
…), sowie zu den kleinen Propheten

…p Leyser, Sohn des Vorigen,
…September 1690 zu Wunsdorf
…Doctor dreier Facultäten, gestorben
…28 als Professor der Geschichte in
…n seinen zahlreichen Abhandlungen
…welche sich auf dem Gebiete der
…Theologie, Jurisprudenz, Medicin
…bewegen, ist noch heute gerühmt die
…tarum et poematum medii aevi,
…, eine Sammlung der Poesien von
…0 mittelalterlichen lateinischen Dich-
…ber diese und andere Glieder der Fa-
…Gelehrten-Lexikon II, Leipzig 1780,

[Streber.]

…Joh. Bapt. v., O. Carm., be-
…nischer Theologe, war 23. November 1586 zu Madrid geboren, trat 1601 in den Carmelitenorden und studirte zu Toledo die Philosophie, zu Alcala unter Ludwig de Montesinos die Theologie. Bald aber trat er selbst als Lehrer auf. Nachdem er erst in einem Kloster seines Ordens bei Madrid aristotelische Philosophie vorgetragen hatte, ward er zu Toledo, wo er zugleich zum Obern ernannt wurde, und zu Alcala zum Professor der thomistischen Theologie ernannt. In diesen Stellungen erwarb er sich durch seine Gelehrsamkeit ein ebenso hohes Ansehen, wie durch sein vollkommenes Leben. Im J. 1625 ward er zum Generalcapitel seines Ordens nach Rom gesandt und verließ die heilige Stadt nun nicht mehr bis zum Ende seines Lebens. Er ward erst Studienpräfect und Professor der Theologie in dem Studiat seines Ordens, bekleidete dann für lange Zeit die Stelle eines Socius bei den verschiedenen Generalen seines Ordens und wäre seit dem Jahre 1645 auch selbst aus jeder Wahl als General hervorgegangen, wenn er sich nicht in beharrlicher Demuth geweigert hätte, diese Würde anzutreten. Im J. 1658 jedoch wurde er von Alexander VII. zum Generalprocurator der Carmeliten ernannt. Das Lehramt war ihm zum Bedürfniß geworden; obwohl daher in seiner spätern Zeit die Geschäfte des Ordens seine Kräfte reichlich in Anspruch nahmen, lehrte er daneben doch noch 16 Jahre hindurch die Metaphysik an der Sapienza. Ebenso arbeitete er unverdrossen als Consultor in den Congregationen des Index und der Riten. Dabei blieb er den Regeln und Uebungen seines Ordens unverbrüchlich treu und galt als das höchste Muster klösterlicher Observanz. Auf solche Weise seine Zeit zwischen wissenschaftlichen Studien, äußerer Thätigkeit und eifrigem Gebet theilend, führte er sein rastloses Leben in vollkommener Geistesfrische bis zum 20. März 1659, an welchem er es durch einen heiligen Tod beschloß. Er hinterließ eine Anzahl theils gedruckter, theils ungedruckt gebliebener Schriften, deren ausführliches Verzeichniß Nic. Antonio in der Nova Bibl. hispan. I, 650 gibt. Hervorzuheben sind: Liber apologeticus pro immaculata Deiparae Virginis Mariae conceptione, Matrit. 1616; Summa quaestionum regularium, Gewissensfälle aus dem Ordensleben behandelnd, in 5 Bänden, zuerst Rom 1634 ff., dann öfter von Neuem gedruckt; De Regularium reformatione, Romae 1646; Consulta varia theologica et juridica et regularia, zuerst Venedig 1651 erschienen; Summa theologiae sacrae, eine Darstellung der scholastischen Theologie nach der Summa des hl. Thomas, 3 voll., Romae 1651. 1654. 1658. Die theologische Schärfe, welche Lezana sonst auszeichnet, tritt hinter der Begeisterung für den eigenen Orden zurück in den Annales sacri, prophetici et Eliani ordinis, 4 voll., Romae 1651—1656, in welchem der fabelhafte Ursprung des Ordens und die daran sich knüpfenden Legenden mit gr… Ernst vertheidigt werden (vgl. d. Art. Carm…

orden II, 1966). Aus diesem Werke fertigte später sein Ordensbruder P. Wemmers einen Auszug an unter dem Titel Chronicon originis et progressus ordinis B. M. de Monte Carmelo, Antv. 1666. Außerdem übersetzte er auch aus dem Italienischen Vida de la bienaventurada y estatica Virgen Maria Magdalena de Pazzi, Roma 1648. (Vgl. Raynaudi S. J. Scapulare Partheno-Carmelicum illustratum ac defensum, Col. Agripp. 1658, I, 4; Nic. Antonio, Bibl. hisp. nova I, 650; Biblioth. Carmelitana, Aurelianis, I, 1782, 772; Hurter, Nomenclator I, 701.) [Kaulen.]

L'Hospital, Michael, Kanzler von Frankreich, wurde um 1504 zu Aigueperse in der Auvergne geboren, studirte in Toulouse und Padua die Rechtswissenschaft, wurde Auditor der Rota in Rom, nach seiner Rückkehr in die Heimat bald Rath beim Parlament in Paris, ging im August 1547 als Gesandter seines Königs nach Bologna zu dem von Trient dorthin verlegten allgemeinen Concil und gelangte nach einigen weiteren Verwendungen, als der Kanzler Olivier am 30. März 1560 starb, endlich zu der Würde, in welcher er einen großen Einfluß auf die Geschicke seines Vaterlandes ausüben sollte. Das Ernennungsdecret wurde am 30. Juli ausgefertigt. Es war die Zeit, da die religiöse Frage in Frankreich immer brennender wurde. Der Protestantismus hatte eine beträchtliche Anzahl von Anhängern gefunden und verlangte gesetzliche Anerkennung. Der Forderung standen aber ebensowohl religiöse als politische Gründe entgegen. Der großen Mehrheit des Volkes erschien der neue Glaube als Irrthum, und er war als solcher zu bekämpfen und zu beseitigen, nicht zu dulden. Es galt ferner als unmöglich, daß zwei Religionen in einem Staate neben einander bestehen. Auch L'Hospital bekannte sich Anfangs zu dieser Ansicht. Auf der Versammlung der Generalstaaten zu Orleans betonte er, es sei unmöglich, bei der Verschiedenheit der Religion im Frieden zu leben; in dem alten Sprichwort Une foy, une loy, un roy sei das Heilmittel für das bestehende Uebel angegeben; die religiöse Einheit müsse wieder hergestellt werden. Doch wollte er dem Irrthum nicht mit Gewalt entgegentreten. Als er beim Parlament von Paris am 7. Juli 1560 die Registrirung des Edictes von Romorantin vom verflossenen Mai betrieb, bemerkte er in seiner Rede: Strenge und Gewalt, wie sie bisher gegen die Häresie angewendet worden, hätten mehr geschadet als genutzt; durch Gebet, Belehrung und Ueberredung könnten allein die verkehrten Ansichten geändert werden; die Bischöfe müßten darum fortan nach dem Edict in ihren Diöcesen sich aufhalten, um durch gewissenhafte Pflichterfüllung ihren Untergebenen mit gutem Beispiel voranzuleuchten. Demgemäß suchte er die Gesetze gegen die Häretiker zu mildern. Des Weitern war sein Absehen auf eine Versöhnung der Parteien und auf einen Ausgleich zwischen ihren Bekenntnissen gerichtet. Zu dem Behufe wurde 1561 das Religionsgespräch von Poissy veranstaltet. Der Kanzler leitete die Berathung nach der kurzen Eröffnungsrede des Königs mit einer längern Ansprache ein. Die erhoffte Verständigung wurde aber nicht erzielt, die Kluft zwischen den beiden Confessionen durch die Debatten im Gegentheil größer. Unter diesen Umständen wurde, um den Frieden zu erhalten und den Krieg zu vermeiden, ein anderer Weg betreten. Es schien nothwendig zu sein, den Protestanten Duldung zu gewähren. Als bald nach dem Colloquium auf der Notabelnversammlung zu St. Germain-en-Laye die religiöse Angelegenheit weiter berathen wurde, erklärte der Kanzler: Il n'est pas ici question de constituenda religione, sed de constituenda republica, et plusieurs peuvent être cives, qui non erunt christiani, und diesem Grundsatz entsprach im Wesentlichen fortan sein Handeln. Er gewann für die Auffassung sofort auch die maßgebenden Persönlichkeiten, insbesondere die Regentin und Königin-Mutter Katharina de' Medici, und am 17. Januar 1562 erhielten die Hugenotten das erste Toleranzedict. Dasselbe gewährte ihnen freie Religionsübung außerhalb der Städte, indem es ihnen zugleich die Rückgabe der Kirchen und anderen kirchlichen Gebäude zur Auflage machte, deren sie sich bemächtigt hatten. Die Politik mochte einerseits auf staatsmännischer Ueberzeugung beruhen, und in der That mußte man, wie die Geschichte zeigt, nachdem die Dinge so weit gekommen, die Protestanten auf solchem oder ähnlichem Wege zufriedenstellen. Andererseits war sie aber auch durch eine etwas freie religiöse Anschauung bedingt. Der Ruf der Zeit nach kirchlicher Reform hatte den Kanzler nicht unberührt gelassen, und wenn er auch selbst in der Kirche beharrte, so bekannte sich doch seine Familie offen zum Protestantismus, seine Frau, seine Tochter und sein Schwiegersohn. Die Maßregel führte aber, wie bekannt, nicht so rasch zum Ziel. Noch im J. 1562 brach der erste Religionskrieg aus. L'Hospital, der sich der Anwendung von Gewalt nach Kräften widersetzt hatte, zog sich während desselben auf sein Landgut Vignay in der Nähe von Etampes zurück und begab sich erst nach der Herstellung des Friedens durch das Edict von Amboise vom 19. März 1563 wieder an den Hof. In der nun folgenden 4½jährigen Friedenszeit war er eifrig für die Reform der Rechtspflege im Königreich bemüht. Seine bezügliche Thätigkeit ist indessen hier nicht näher zu schildern. Nur das mag erwähnt werden, daß er den 1. Januar als Jahresanfang in Frankreich zur Geltung brachte. Weiter ist zu bemerken, daß in diese Zeit der Schluß des Concils von Trient fällt, und daß auf Drängen L'Hospitals die Publication der Acten desselben unterblieb. Man handelte so, weil man sonst die Hugenotten zu reizen fürchtete, und weil die disciplinären Decrete des Concils den sog. Freiheiten der gallicanischen Kirche mehrfach Eintrag thaten.

Der Kanzler behielt die Leitung der Geschäfte noch während des zweiten Religionskrieges. Am 24. Mai 1568 aber, als die Feindseligkeiten sich wieder zu erneuern drohten, wurden ihm zunächst die Siegel abgenommen; das Amt selbst war nicht entziehbar. Am 1. Februar 1573 wurde er zur Resignation veranlaßt. Nachdem er aus der öffentlichen Wirksamkeit ausgeschieden war, widmete er sich auf seinem Landgut den häuslichen Angelegenheiten und der Wissenschaft, insbesondere der Pflege der lateinischen Poesie. Seine Resignation überlebte er übrigens nur um sechs Wochen. Er starb den 13. März 1573 und fand in der Kirche von Champmoteux, der Pfarrkirche von Vignay, seine letzte Ruhestätte. Einige seiner lateinischen Gedichte wurden schon zu seinen Lebzeiten gedruckt. Gesammtausgaben erschienen 1585 zu Paris und 1732 zu Amsterdam, französische Uebersetzungen 1778 und 1857. Eine Edition der Oeuvres complètes, mit den Staatsreden und politischen Abhandlungen, wurde 1824 in 5 Bänden zu Paris veranstaltet. Biographien verfaßten Levesque de Pouilly (Vie de Michel de L'Hôpital, chancelier de France, Londres et Paris 1764) und Villemain (Études d'histoire moderne, Paris 1846). (Vgl. Nouvelle Biographie générale XXXI, 86—99; Geuer, Die Kirchenpolitik des Kanzlers M. de L'Hospital, Leipziger Dissertation, Duisburg 1877, und den Art. Hugenotten.) [v. Funk.]

Lia (לֵאָה, Λεία), Tochter Labans und Schwester Rachels, ward von ihrem Vater dem Patriarchen Jacob, wie das damalige Eherecht es möglich machte, gegen seinen Willen als erste Gattin angetraut (Gen. 29, 23) und mußte so nach Gottes Absicht als Werkzeug dienen, den von Jacob an Isaac begangenen Betrug zu strafen (Gen. 27, 19). Jedenfalls hatte Lia zu dieser Täuschung mitgewirkt, weil sie fürchtete, ihrer Triefaugen wegen von Jacob verschmäht zu werden. Zur Strafe dafür mußte sie ein hartes Bußleben antreten; denn die schönere Schwester behielt immer die Liebe ihres Mannes, während dessen Gesinnung ihr fortwährend abgeneigt blieb (Gen. 29, 30; 33, 2). Die Demuth und Geduld, womit sie diese Zurücksetzung ertrug, lohnte Gott ihr mit reichem Kindersegen (Gen. 29, 32—34), denn sie schenkte ihrem Manne in rascher Folge sechs Söhne und eine Tochter, ehe Rachel noch Mutter geworden war (Gen. 29, 31). Ihr Leben scheint nach Rachels Tode ein weniger freudenarmes gewesen zu sein, weil ihr Gatte ihr die verdiente Zuneigung schenkte; allein jetzt waren auch ihre Tage gezählt; sie starb bald nach Jacobs Ankunft im Süden des gelobten Landes und ward zu Hebron begraben (Gen. 49, 31). [Kaulen.]

Liafwin, s. Lebuin.

Libanius, griechischer Rhetor, stammte aus einer reichen und angesehenen Familie in Antiochien und wurde im J. 314 geboren. Seine Bildung empfing er in der Vaterstadt und seit 336 in Athen, indem er mit Eifer die classischen Schriftsteller der Griechen las. Nach Vollendung seiner Studien trat er in Constantinopel als Lehrer der Beredsamkeit auf. Da seine Erfolge den Neid der anderen Rhetoren erregten, auch der Präfect Limenius feindlich gegen ihn auftrat, wandte er sich nach Nicäa und nach einiger Zeit nach Nikomedien, wo er fünf Jahre blieb. Sein großes Ansehen bewirkte, daß er nach Constantinopel zurückberufen wurde. Die Reden, die er nach einigen Jahren bei einem Besuche in der Heimat hielt, weckten aber auch hier das Verlangen, ihn zu gewinnen, und nachdem er noch einmal nach Constantinopel zurückgekehrt war, gelang das Vorhaben in der That, wenn auch nicht ohne Schwierigkeiten. Die Uebersiedelung fällt in das Frühjahr 354, und Antiochien war fortan sein bleibender Aufenthaltsort. Seine Wirksamkeit war sehr bedeutend. Als Julian den Thron bestieg, wurde sie durch die besondere Gunst des Kaisers noch erhöht. Derselbe war ihm schon von seinem Aufenthalt in Nikomedien her zugethan. Es war ihm zwar durch den Kaiser Constantius verboten worden, seine Vorträge zu hören. Um so eifriger aber las er die Schriften desselben. Die Thronbesteigung des geheimen Schülers erfüllte den Rhetor mit Freude und Hoffnung für die Sache, die er vertrat. Er glaubte, die alte Religion werde wieder zur Herrschaft gelangen, und ersehnte das um so mehr, je stärker seine Abneigung gegen das Christenthum war. Doch wollte er keine Gewalt gegen dieses angewandt wissen. Er fürchtete, die Verfolgung möchte die Sache des Heidenthums selbst gefährden und, falls sie etwa zum Ziele führte, den Glanz des Sieges trüben. Diese Erwartung wurde indessen durch den baldigen Tod des Kaisers vereitelt, und ähnlich ging es mit den Aussichten, welche die Erhebung des Procopius im Herbst 365 eröffnete. Der Rückschlag ging ihm tief zu Herzen. Fast wollte er sich verzweifelnd in's Schwert stürzen. In der Monodie, welche er auf Julian schrieb, ergeht er sich in den heftigsten Vorwürfen gegen die Götter, daß sie den, der ihres Schutzes so würdig gewesen, so wenig in Obhut genommen hätten. Das Heidenthum gelangte aber nicht bloß nicht mehr zur Herrschaft, es kam noch zu seinen Lebzeiten so ziemlich dem Ende nahe, und der Eifer in seiner Bekämpfung ging nach der Natur der Dinge manchmal zu weit. Unter diesen Umständen verfaßte er in der Oratio de templis eine Schutzschrift für die alte Religion. Er klagt, daß die Mönche gegen das Gesetz die Tempel zerstörten, und daß man die Verehrer der Götter zur Theilnahme an den christlichen Versammlungen zwinge, während dadurch doch höchstens erreicht werde, daß sie schwiegen oder in der Stille ihre Götter anriefen. Die Rede fällt in die letzte Zeit seines Lebens, in die Jahre 388—391. Er starb wahrscheinlich bald nach dem Jahre 392; näher ist das Todesjahr nicht zu bestimmen. Unter seinen Schülern ragte Johannes Chrysostomus hervor; Liba schätzte ihn so sehr, daß er, wie Sozomenus er

(H. E. 8, 2), bei seinem Tode erklärte, er würde ihm seine Schule hinterlassen, wenn ihn nicht die Christen geraubt hätten. Die Schriften, die von ihm auf die Nachwelt gelangten, sind meistens Briefe (1605 griechisch, 522 in lateinischer Uebersetzung) und Reden; letztere wurden theils bei bestimmten Anlässen gehalten, theils sind sie fingirt und dienten dem Unterricht. Dazu kommt ein Leben des Demosthenes mit Inhaltsangabe zu dessen Reden und einer Selbstbiographie in Βίος ἢ λόγος περὶ τῆς ἑαυτοῦ τύχης. Die Briefe wurden am besten edirt durch Wolf, Amsterd. 1738, die Reden durch Reiske, 4 Bde., Altenb. 1791—1797. (Vgl. G. R. Sievers, Das Leben des Libanius, Berlin 1868.) [v. Funk.]

Libanon (לְבָנוֹן, Λίβανος), das große Gebirge an der nördlichen Grenze des alten Palästina (Deut. 11, 24. Jos. 1, 4). Der Name ist abzuleiten von לָבַן, das leuchtende, weiße Gebirge (Montblanc), da der helle Kalkstein die felsige Oberfläche weißlich erscheinen läßt. Bei den Propheten Ezechiel (17, 23) und Aggäus (1, 8) heißt der Libanon der Berg schlechthin (הָהָר). Das Gebirge zerfällt in zwei von Nordost nach Südwest parallel sich hinziehende Bergketten, welche in ihren Formen insofern einen Gegensatz zu einander bilden, als die westliche von Süden nach Norden, die östliche von Norden nach Süden an Höhe zunimmt; beide fallen von der höchsten Höhe plötzlich ab. Die westliche, der eigentliche Libanon (jetzt Dschebel Libnân), steigt südlich von Sidon auf und zieht sich 160 km weit längs dem mittelländischen Meere hin, wobei sie bald mehr, bald weniger gegen die Küste hervortritt, mehrfach mächtige und steile Vorgebirge in's Meer aussendet und sich beim heutigen Beirut zu 3052 m, bei Tripolis zu 3063 m erhebt; die östliche Kette, bei den Griechen und Römern Ἀντιλίβανος, Antilibanus (die Schreibung Antilibanon ist den Alten nicht bekannt; jetzt Dschebel esch-Schurky, d. i. der östliche Berg), steigt bis zu 2500 m an und fällt gegen Nordost und Ost nach der Wüste und Damascus zu ab. Letzterer Stadt beinahe gegenüber theilt sich die östliche Kette in zwei Rücken, die etwas auseinanderlaufen und den fruchtbaren Wady et-Teim einschließen. Der östlichste der beiden Rücken setzt seine südwestliche Richtung fort und ist die eigentliche Verlängerung des Antilibanus; dieses ist der majestätische, 2860 m hohe Hermon (חֶרְמוֹן) des Alten Testaments (Deut. 3, 8. Ps. 28, 6; 88, 13. Cant. 4, 8), auch Baal Hermon (Richt. 3, 3. 1 Par. 5, 23) und, weil er nicht eine einzelne Bergspitze, sondern eine Bergkette bildet, auch im Plural Hermoniim (חֶרְמֹנִים) genannt (Ps. 41, 7). Bei den Canaanitern hieß der Hermon (nach Deut. 3, 9) Sarion (שִׂרְיוֹן, Ps. 28, 6 mit dilectus übersetzt), bei den Amoritern Sanir (שְׂנִיר, Ez. 27, 5; vgl. Cant. 4, 8, noch erhalten in der arabischen Form Sunîr zu Abulseda's Zeit), auch Sion (שִׂיאֹן, Deut. 4, 48), wahrscheinlich weil diese besonderen Spitzen ihnen die nächsten waren. Der höchste Punkt des Hermon erhebt sich 2680 m über das Mittelmeer; sein Anblick entzückt jetzt noch alle Reisenden und erklärt Stellen wie Cant. 5, 15. Der Gipfel ist mit ewigem Schnee bedeckt; daher führt der Hermon schon von Alters her die Benennung Schneeberg (chald. טוּר תַּלְגָּא, Tur Talga, Targ. Hieros. Deut. 4, 48, arab. Dschebel et-Thaldsch, jetzt Dschebel esch-Scheikh; vgl. Robinson II, 505. III, 609 ff. 625 ff. u. A.). Von diesem biblischen Hermon ist zu unterscheiden der sogen. „kleine Hermon", der heutige Dschebel ed-Duhy, im Norden der Ebene Jezrael, eine Stunde südlich vom Thabor. Die Bibel kennt diese Bezeichnung nicht; sie entstand wahrscheinlich im 4. Jahrhundert aus unrichtiger Deutung von Ps. 88, 13. Es heißt hier: „Thabor und Hermon jauchzen ob deinem Namen"; da sie zusammen erwähnt sind, so wurde angenommen, sie müßten auch nahe bei einander gesucht werden. In den Tagen des hl. Hieronymus war die Verwechslung schon allgemein üblich (vgl. Ep. 108, al. 86 ad Eustoch.; Robinson III, 404 ff.). — Zwischen beiden Bergrücken, dem eigentlichen Libanon und dem Antilibanus, liegt die äußerst fruchtbare Thalebene des Libanon (Jos. 11, 17), das alte Cölesyria (κοίλη Συρία, Plin. 5, 17; Str. 16, 754), jetzt el-Bukâa genannt, vom Fluß Litâny (dem alten Leontes) bewässert. Traurige Reste der ehemaligen Herrlichkeit dieses Thales sind die Ruinen von Baalbek (Heliopolis). — Der südlichste Theil des Libanon, auf dem Canaaniter und Israeliten vermischt wohnten, hieß Grenzmarke der Heiden (גְּלִיל הַגּוֹיִם, Is. 8, 23; daraus entstand der Name Galiläa, Matth. 4, 15). Der Libanon gehört geognostisch der mittlern Kreidezeit an und besteht aus Flözschichten von Mergel, Marmor, Dolomit, Kreide und Sandstein, an vielen Stellen von vulkanischen Bildungen durchbrochen; es finden sich Muscheln und Fischversteinerungen in ziemlicher Höhe (Korte, Reise 270). Die Höhe erhebt sich, der Gebirgsart gemäß, stufenweise und endet in wellenförmigen Plateaux. Die Höhen bleiben stets mit Schnee bedeckt (Tacit. Hist. 5, 6: ipsa aestas eorum [jugorum Libani] est hiems); in alter Zeit holte man Schnee von dort, um die Getränke zu kühlen (vgl. Spr. 25, 13 צִנַּת שֶׁלֶג, Schneeabkühlung). In den niederen Regionen schmilzt der Schnee zur Sommerszeit, spendet reichliche Bewässerung (Cant. 4, 15) und erzeugt eine sehr üppige Vegetation (Os. 14, 6. Nah. 1, 4). Arabische Dichter sagen daher vom Libanon, er trage den Winter auf seinem Haupte, auf seinen Schultern den Frühling, in seinem Schooße den Herbst, der Sommer aber schlummere zu seinen Füßen am Mittelmeer (Volney, Reise ꝛc. I, 243). Jetzt ist namentlich der Westen vortrefflich bebaut. Die steile und felsige Oberfläche wird durch gemauerte, amphitheatralisch sich erhebende Terrassen für den Anbau zugerichtet, welche oben mit Erde bedeckt werden; von unten angesehen ist die Vegetation nicht sichtbar und man glaubt nur Massen nackter weißlicher Felsen, durch tiefe, wilde, nach der Ebene hinlaufende Schluchten

getrennt, vor sich zu haben. Allein hinter diesen ist eine Menge betriebsamer Dörfer mit ausdauernden und fleißigen Bewohnern verborgen; am meisten wird der Maulbeerbaum gepflanzt, und die erzeugte Seide bildet die wichtigste Erwerbsquelle. Außerdem finden sich ganze Haine von Silberpappeln, Platanen, Eichen, Cypressen, Akazien; auch die Rebe gedeiht in den tieferen Lagen und liefert trefflichen, schon in alter Zeit (Os. 14, 8. Cant. 8, 11) gerühmten Wein. Nahe beim nördlichen und vielleicht höchsten Gipfel des Libanon, beim Dorfe Bschirrai, zwei Tagreisen von Beirut entfernt, liegt der altberühmte Cedernhain (s. d. Art. Ceder), neben dem freilich auch noch andere Ueberreste der alten Cedern auf dem Libanon entdeckt worden sind (Zach, Monatl. Correspondenz XIII, 549). Der Libanon ist reich an mancherlei Thieren; auf den Triften weiden Schafe und Ziegen; in den Wäldern, sowie in den vielen Höhlen und Schluchten hausen Bären, Wölfe, Schakale und Löwen (Cant. 4, 5 ff.; vgl. 4 Kön. 14, 9). — Libanon und Antilibanus senden Flüsse nach allen Richtungen; gegen Norden den Orontes, gegen Südwesten den Leontes, beide in's Mittelmeer; der Antilibanus entsendet ostwärts die Wasser Amana und Pharphar nach dem alten Damascus; gegen Süden endlich strömt der Jordan durch den See Genezareth in's todte Meer. In der salomonischen Zeit gehörte der Libanon dem phönicischen König Hiram; in neuerer Zeit war er nominell dem türkischen Padischah unterworfen, ohne je vollständig dessen Herrschaft zu tragen. Jetzt bewohnen ihn hauptsächlich die Maroniten (s. d. Art.). Früher waren die Drusen (s. d. Art.) die Herren des Gebirges; seitdem aber die herrschende Emirsfamilie, das Haus Schehâb, und infolge hiervon der ganze höchste Adel des Berges zum maronitischen Glauben übertrat, werden sie an Zahl und Macht von den Maroniten übertroffen (Robinson III, 744 ff. 753 ff.). Zur Zeit ist der Libanon infolge der blutigen Verfolgungen, welche seine christlichen Bewohner wiederholt von den fanatisirten Moslemin zu erdulden hatten, als selbständiges Paschalik von Syrien abgetrennt und unter Aufsicht der westmächtlichen Gesandten einem christlichen Gouverneur zur Verwaltung unterstellt. [(König) Kaulen.]

Libellatici, s. Abgefallene.

Libelli poenitentiales, s. Beichtbücher.

Liber diurnus Romanorum Pontificum gehört zu den Formelbüchern (s. d. Art.) und enthält Muster oder Formularien für die in der päpstlichen Kanzlei auszufertigenden Geschäftsschreiben. Das in historischer und rechtsgeschichtlicher Beziehung überaus wichtige Sammelwerk beginnt mit den zur Zeit seiner Entstehung üblichen Ueberschriften und Schlußformeln der an den (byzantinischen) Kaiser, die Kaiserin, den Patricius, den Exarchen von Ravenna und den dortigen Erzbischof vor und nach der Papstwahl, ferner an einen Consul, König, Patriarchen, Metropoliten, Bischof, Priester, Diacon ꝛc. zu richtenden Briefe. Dann folgen in bunter Mischung Formularien für die Institution neugewählter Bischöfe, namentlich der suburbicarischen, Ablegung der professio fidei, Belehrung über ihre Amtspflichten, Verleihung des Palliums, Errichtung von Privatoratorien, Bestätigung kirchlicher Gütererwerbungen, Concession von Privilegien und Exemtionen, Errichtung von Klöstern, sowie für die ausgedehnte Correspondenz beim Tode des Papstes, bei der Wahl, Consecration und Beeidigung des Nachfolgers ꝛc. Die Sammlung ist offenbar in der römischen Kanzlei entstanden, aber wahrscheinlich nicht auf einmal, sondern successive in Zwischenräumen; ihre Nummern sind keineswegs gleich alt, einige erinnern an die Sprache der Päpste Damasus, Leo I. und Simplicius; der Mehrzahl nach sind sie aber den Briefen der Päpste Gelasius und Gregor d. Gr. entnommen. Ueber die Entstehungszeit sind verschiedene Meinungen und Hypothesen aufgestellt worden. Der erste Herausgeber (Garnier) läßt das Werk im Anfange des Jahres 715 vollendet sein, Andere, wie Papenbroeck, denken an das Pontificat Gregors III. (731); Zaccaria verlegte den Abschluß in's 9. Jahrhundert. Seit Rozière's Ausgabe (1869) wurde bis auf die neueste Zeit allgemein angenommen (Introduction p. XV ss.), die Zusammenstellung falle zwischen 685 und 751; denn Kaiser Constantinus Pogonatus sei bereits gestorben gewesen (685), die Formeln 83 und 84 redeten von ihm wie von einem Todten (Constantino piae memoriae principe); andererseits habe zur Zeit der Abfassung das Exarchat von Ravenna, wie die Formularien für die an den dortigen kaiserlichen Exarchen zu richtenden, ziemlich devoten Schreiben beweisen (59. 60), noch bestanden, und erst im J. 751 sei die Herrschaft der byzantinischen Kaiser über Rom und Italien durch die Langobarden gebrochen worden. — Der Liber diurnus diente der römischen Curie als officielles Kanzleibuch bis in's 11. Jahrhundert. Allein mit Gregor VII. trat die Kirche in ganz neue Verhältnisse ein. Ihre Beziehungen zu den Staaten änderten sich wesentlich; Recht und Disciplin gestalteten sich um. Das bisherige Formelbuch entsprach daher den Bedürfnissen nicht mehr, kam außer Gebrauch und wurde durch andere Hilfsmittel ersetzt (Rockinger, Ueber Formelbücher vom 13. bis zum 16. Jahrhundert, München 1855, 64. 172 f. 183). Zwar haben die Canonisten des 11. und 12. Jahrhunderts die Collection noch gekannt und benutzt (Ivo von Chartres: Pannormia II, 103; Decretum IV, 132. 197; Gratian: c. 8, Dist. XVI; c. 26, C. XII, q. 2; c. 27, C. XVI, q. 7), aber sie fiel bald der Vergessenheit in einer Weise anheim, daß die gelehrtesten Männer nichts mehr von ihr wußten und sogar die Existenz eines solchen Buches bezweifelten. Während des 16. J
hunderts waren noch Copien einzelner Stell
Umlauf. Antonius Augustinus, Erzbischof

Tarragona (gest. 1586), nahm eine solche in seine Epitome juris pontificii, l. 5, tit. 10, c. 54 auf; über den Fundort aber war er völlig im Unklaren und bemerkte zu der Ueberschrift Ex diurno libro in c. 8, Dist. XVI: Is liber non extat, quod sciam, hoc titulo (De emendatione Gratiani, l. 1, dial. 20, ed. J. A. Riegger, Vindob. 1764, 349 sq.).

Um's Jahr 1641 fand Lucas Holste (s. d. Art.) im Cistercienserkloster von Santa Croce in Gerusalemme (zu Rom) einen nach Mabillon und Cardinal Pitra der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts angehörigen Codex des Liber diurnus. Auf sein Ansuchen und durch Vermittlung des Cardinals Barberini erhielt er von P. Sirmond ein zweites Manuscript aus dem Jesuitencollegium von Clermont (zu Paris). Im J. 1650 war eine Ausgabe des Buches beinahe gedruckt, und zur Publication fehlte nur noch die Erlaubniß der römischen Censoren; diese wurde aber verweigert, und das bereits Gedruckte (1662) ward in ein Lokal des Vaticans eingeschlossen. Um sein Werk zu befreien, hatte Holste Noten versprochen, die geeignet wären, das Anstößige einiger Stellen zu beseitigen oder doch zu mildern; allein er konnte, vom Tode überrascht (1661), sein Versprechen nicht halten, die Noten fanden sich auch nicht in seinen hinterlassenen Papieren, und so dauerte die Beschlagnahme fort. Erst Benedict XIII. gab 1724 die im Vatican eingeschlossene Edition frei, ließ sie ergänzen und verschenkte einzelne Exemplare an Fürsten, Cardinäle, Prälaten und Klöster; allein keines derselben kam in den Handel und zur Kenntniß des Publikums. Der Grund, aus welchem die Arbeit Holste's unterdrückt wurde, lag in dem Umstande, daß die wahrscheinlich von Gregor II. (715—731) herrührende, von jedem Papste abzulegende und thatsächlich von jedem abgelegte professio fidei (n. 84) das sechste allgemeine Concil als ökumenisch und das über Papst Honorius, qui pravis haereticorum assertionibus fomentum impendit, ausgesprochene Anathem anerkannte. Der bedeutendste unter den damaligen Censoren, Cardinal Bona, hat auf das ihm zur Prüfung vorgelegte Manuscript Holste's eigenhändig die Worte geschrieben: Post Lucae Holstenii mortem notae quas promisit nullibi inventae sunt; et cum in professione fidei electi Pontificis (n. 84) damnetur Honorius papa ideo, quia pravis haereticorum assertionibus fomentum impendit, si verba delineata sint vere in autographo, nec ex notis apparere possit, quomodo huic vulneri medelam afferat, praestat non divulgari opus.

Indessen schon im J. 1680 ließ auf der Grundlage des Codex von Clermont der Jesuit P. Garnier, nachdem er am Texte des Manuscripts und an der Reihenfolge der Formeln mancherlei Aenderungen vorgenommen hatte, eine neue Ausgabe erscheinen: Liber diurnus Romanorum Pontificum, ex antiquissimo codice manuscripto nunc primum in lucem editus, opera et studio Joannis Garnerii, presbyteri e societate Jesu, qui notas dissertationesque addidit, Par. 1680. Von den drei am Schlusse beigefügten Dissertationen ist die zweite von besonderer Bedeutung, weil in ihr der Herausgeber seine vermittelnden Ansichten über das sechste allgemeine Concil und über die Verurtheilung des Papstes Honorius niederlegte. So war der Liber diurnus zum ersten Male in die Hände der Gelehrten gekommen und zum Gegenstand eifrigen Studiums geworden. Gerade damals aber lag der Gallicanismus, Ludwig XIV. an der Spitze, mit dem heiligen Stuhle in heftigem Streit; die Anhänger des erstern glaubten an der neuen Publication einen mächtigen Bundesgenossen gefunden zu haben und beuteten die willkommene Waffe für ihre Zwecke nach Möglichkeit aus. P. Garnier wurde nach Rom berufen, starb aber auf der Reise zu Bologna (26. October 1681). Manche Römer wünschten, daß sein Werk verboten und auf den Index librorum prohibitorum gesetzt werde, aber daß es geschehen, läßt sich nicht beweisen. Bald nachher (15. Juni 1685) kam Mabillon nach Rom, fand nach längerem Suchen das von Holste benutzte Manuscript, verglich dasselbe mit der mitgebrachten Ausgabe Garnier's, verzeichnete die wichtigsten Varianten, copirte acht Formeln, die sich im gedruckten Exemplar nicht fanden, und veröffentlichte das Ganze im ersten Bande seines Museum italicum unter dem Titel Libri diurni Romanorum Pontificum supplementum. Gegen Ende des vorigen Jahrhunderts arbeitete P. Zaccaria S. J., um Holste und Garnier zu ergänzen, an einer neuen Ausgabe, behielt aber aus unbekannten Gründen den massenhaft angesammelten Stoff zurück und publicirte (1781) bloß die übrigens ausgezeichnete Dissertation préliminaire im dritten Bande der Bibliotheca ritualis. Garnier's Edition fand allgemeine Anerkennung und es wurden von ihr verschiedene Abdrücke veranstaltet, zuerst von Gottfried Hoffmann in seiner Nova scriptorum et monumentorum collectio, III, Lips. 1733, sodann von P. J. Riegger im Liber diurnus secundum editionem Parisiensem recusus, Viennae Austriae 1762 (in josephinischem Interesse und schlechter Ausstattung), endlich (1851) von Pitra in Migne, Patrolog. latin. CV.

Eine weitere, allen Anforderungen der neuern Wissenschaft entsprechende Ausgabe publicirte Eugen de Rozière, Generalinspector der französischen Archive: Liber diurnus ou recueil des formules usitées par la chancellerie pontificale du Ve au XIe siècle, Paris 1869. Er legte den allein noch vorhandenen, schon von Holste benutzten, jetzt in der vaticanischen Bibliothek (H h h h h 97 ex capsula X) aufbewahrten Codex von S. Croce in Gerusalemme zu Grunde. Zwar wurde ihm der Zutritt in die Vaticana und die persönliche Einsichtnahme nicht gestattet, aber die Académie des Inscriptions hatte kurz vorher zwei Gelehrte,

Daremberg und Renan, die vom Minister des öffentlichen Unterrichts mit einer literarischen Mission in Italien betraut waren, gebeten, das in Rom befindliche Manuscript zu collationiren; sie haben dem Gesuche (1849) bereitwillig entsprochen (Archives des missions scientifiques I, 58. 245) und ihre mit großer Sorgfalt gefertigte Abschrift dem neuen Herausgeber zur Verfügung gestellt. Rozière veröffentlichte die 99 Formeln der Sammlung genau nach der Ordnung des Manuscripts mit allen sprachlichen und orthographischen Defecten, vermehrte sie in den vier beigegebenen Appendices auf 130 Nummern, verzeichnete die Varianten, fügte die Praefatio, die Noten und Abhandlungen Garnier's, die Bemerkungen Zaccaria's sowie den (nur als Manuscript vorhandenen) Commentar Baluze's bei und ließ dem Ganzen eine treffliche Introduction, welche alle kritischen Fragen (auf ihren 208 Seiten) einläßlich behandelt, vorausgehen. Aber obwohl Rozière in die Zuverlässigkeit der beiden Gelehrten keinen Zweifel setzte und der festen Ueberzeugung war, auf der Grundlage ihrer Mittheilungen den Text des Originals vollständig reproduciren zu können (Introduction p. CCI s.), so fehlte seiner ausgezeichneten Edition die für solche Unternehmungen unerläßliche Akribie. Erst nachdem Leo XIII. im J. 1880 die vaticanische Bibliothek für die allgemeine Benutzung geöffnet und jedermann zugänglich gemacht hatte, wurde es dem Wiener Professor Th. E. v. Sickel möglich, von dem lange vermißten Manuscripte persönlich Einsicht zu nehmen und, auf Autopsie gestützt, den unverfälschten Text des Originals zu veröffentlichen: Liber diurnus Romanorum Pontificum. Ex unico codice Vaticano denuo edidit Th. E. ab Sickel, Vindob. 1889. Während Holste und Garnier am Wortlaute ihrer Manuscripte sowohl in materieller als formeller Beziehung verschiedene Aenderungen vornahmen, war Sickel eifrig bemüht, den Codex Vaticanus, wie auch sein unmittelbarer Vorgänger angestrebt hatte, genau in der Form wiederzugeben, in welcher derselbe thatsächlich vorliegt. Sickel beschränkte sich darauf, unter dem Texte „zum leichtern Verständniß" die von den älteren Editionen angebrachten Correcturen beizufügen. In einer umfangreichen, lichtvoll geschriebenen Praefatio verbreitet er sich mit großer Gelehrsamkeit und ungewöhnlichem Scharfsinn über alle einschlägigen Materien und hebt die Punkte hervor, in welchen er mit Rozière übereinstimme, und in welchen die Untersuchung zu abweichenden Resultaten geführt habe. Die letzteren betreffen namentlich die Frage nach Ursprung, Alter, Bestimmung und Gebrauch des Liber diurnus (p. IV. XXXVIII. LXIV. LXXVII). (Vgl. Sickel, Prolegomena zum Liber diurnus, Sitzungsberichte der Wiener Akademie, philosophisch-historische Klasse CXVII.) Eine neue Ausgabe nach einem am Schlusse vollständigern Codex von Bobbio, nunmehr Cod. I, 2 sup. der Ambrosiana, versprach in jüngster Zeit A. Ratti in Mailand. [v. Kober.]

Liber pontificalis, Titel zweier bedeutsamen Geschichtswerke. Das eine ist der Liber pontificalis sive Vitae Pontificum Ravennatensium, eine Geschichte der Bischöfe von Ravenna, verfaßt von dem Presbyter Agnellus um die Mitte des 9. Jahrhunderts, edirt durch Bacchini 1708 und durch Muratori in den Scriptores rerum Italicarum II, 1, 1723. Das andere ist eine Geschichte der römischen Bischöfe. Letzteres Werk, das Papstbuch, wird gewöhnlich verstanden, wenn einfach vom Liber pontificalis die Rede ist. Dieses Buch ist eine bis in das Mittelalter hinein reichende Sammlung von Lebensbeschreibungen der Päpste. Es entstand successive. Die Biographien wurden theils einzeln für sich, theils in Gruppen verfaßt. Sie rühren demgemäß von verschiedenen Auctoren her, sind aber nach einem einheitlichen Plan bearbeitet. An der Spitze der einzelnen Vitae steht je der Name des Papstes, sein Vaterland, seine Abkunft und die Dauer seines Pontificates, in Jahren, Monaten und Tagen ausgedrückt, in einzelnen Theilen mit Beifügung der Regierung der Kaiser oder gotischen Könige und der Consulardaten. Dann folgen einige Decrete über Disciplin und Liturgie, Angaben über Gründung und Dotirung von Kirchen und geschichtliche Notizen. Der Schluß enthält regelmäßig die Zahl der Ordinationen von Priestern und Diaconen für die Kirche von Rom und der bischöflichen Consecrationen für auswärtige Gemeinden, die Anzeige des Ortes und der Zeit des Begräbnisses des Papstes und die Dauer der Sedisvacanz. Selbst die Ausdrücke sind für die bezüglichen Momente fast immer dieselben. Die Biographien bewegen sich in folgendem Formular: N., natione ..., ex patre ... sedit annos ... menses ... dies ... Fuit autem temporibus ... Augusti, a consulatu ... usque ad consulatum ... Hic fecit ... Hic constituit ... etc. Hic fecit ordinationes ... in urbe Roma per mens. decembr., presbiteros ... diaconos ... episcopos per diversa loca numero ... Qui etiam sepultus est ... Et cessavit episcopatus dies ... Anfangs sind die Notizen kurz. Vom 4. Jahrhundert an gewinnen sie an Ausdehnung. Im 8. und 9. Jahrhundert erhalten einige Biographien den Umfang eines kleinen Bandes. Zur Einleitung oder als Vorrede dienen dem Werke zwei Briefe. In dem einen trägt Hieronymus dem Papste Damasus die Bitte vor, ihm die Actus gestorum des römischen Stuhles, von Petrus an bis zur Gegenwart, mitzutheilen, um zu erfahren, welche Päpste die Krone des Martyriums erlangten, und welche gegen die Canones der Apostel handelten. In dem andern erwiedert Damasus, daß er die gewünschte Geschichte schicke, so weit er sie habe auffinden können. Diese Briefe veranlaßten im Mittelalter, wie die Handschriften einer Textesrecension der Zeit Eugens IV. (1431—1447) zeigen,

Glauben, die Biographien bis zur Zeit des hl. Damasus seien das Werk dieses Papstes, der folgende Theil dagegen gehöre einem spätern Verfasser an. Im 16. Jahrhundert kam dann die Meinung, das Werk rühre bis zur Biographie des Papstes Nicolaus I. von dem römischen Bibliothekar Anastasius am Ende des 9. Jahrhunderts her, durch Onofrio Panvinio (gest. 1568) auf. Sie wurde von ihm in der Ausgabe der Vitae Pontif. Roman. von Platina (ed. Colon. 1610, 139) in der Anmerkung zum Leben jenes Papstes ausgesprochen und fand allgemeinen Glauben, sei es, daß man sie ganz, sei es, daß man sie in der Fassung annahm, welche sie durch Baronius erhielt, und nach welcher Anastasius wohl der Auctor der Sammlung sein, die einzelnen Biographien aber durch verschiedene Auctoren vor ihm verfaßt sein sollten. Einzelne Gelehrte erkannten zwar bald, daß die Ansicht nicht stichhaltig sei und Anastasius weder in dem einen noch in dem andern Sinne als Auctor des Werkes gelten könne, da dieses, wie namentlich die Benutzung durch Beda Venerabilis und einzelne alte Handschriften zeigen, schon vor ihm existirte. Von späteren, wie von den Verfassern der Origines de l'Église Romaine (I, 1836, 196), wurde auf Grund der engen Verwandtschaft, welche zwischen dem Papstbuch und dem Catalogus Felicianus (s. u.) besteht, der Anfang des ersteren sogar richtig in das 6. Jahrhundert zurückgeführt. Gleichwohl blieb der Name Anastasius noch längere Zeit mit dem Werke verbunden. Derselbe hat aber mit der Schrift lediglich nichts zu thun, wie die jüngsten Forschungen auf's Neue erwiesen haben. Es kommen hier namentlich die Arbeiten Duchesne's in Betracht, die Étude sur le Liber pontificalis, erschienen in der Bibliothèque des Écoles françaises d'Athènes et de Rome I, 1877, und eine Reihe von weiteren Abhandlungen, die in ihrem wesentlichen Gehalte in die Prolegomenen des ersten Bandes der von demselben Gelehrten veranstalteten Ausgabe (1886) übergegangen und hier am Schluß der Vorrede besonders aufgeführt sind. Die folgende Darlegung ruht auf diesen Arbeiten und der sie in einigen Punkten berichtigenden Abhandlung Grisars in der Zeitschrift für kath. Theologie 1887, 417—446.

Hiernach nahm das Werk im Beginn des 6. Jahrhunderts dadurch seinen Anfang, daß ein Unbekannter den Liberianischen Papstcatalog vermehrte. Daß es nicht früher entstand, erhellt insbesondere aus einer Reihe von schweren geschichtlichen Verstößen in den Leben der älteren Päpste, welche mit einer gleichzeitigen Aufzeichnung nicht zu vereinbaren sind, aus dem Fehlen der Kaiser- und Consulardaten mit dem Aufhören des Liberianischen Kataloges, aus deren Wiedereinsetzung gegen Ende des 5. Jahrhunderts und aus der Benutzung der unter Papst Symmachus, näherhin im J. 501 entstandenen Apocryphen. Daß es damals entstand, zeigt die Zuverlässigkeit der Papstleben von Anastasius II. (496—498) an, die subjective Färbung, welche einzelne Biographien dieser Zeit haben, und das Vorhandensein eines Kataloges, der mit Felix III. (IV.) endigt und daher Catalogus Felicianus genannt wird. Aus diesem Katalog wurde schon früher geschlossen, daß das Werk ursprünglich nur bis zu Felix III. reichte. Das Verhältniß des Katalogs zu dem Liber pontificalis aber ward nicht richtig bestimmt. Der Catalogus Felicianus ist nicht die Grundlage des Liber, sondern ein Auszug aus diesem, bezw. seinem Anfang oder ersten Theil. Näherhin fällt der Ursprung dieser ersten Redaction nicht bereits in das Pontificat von Hormisdas (514—523), wie Duchesne annimmt, die folgenden Biographien bis Felix III. als einen bald gemachten Zusatz betrachtend, sondern erst in die Zeit nach diesem Pontificate, bezw. in das Pontificat Bonifatius' II. (530—532), wie Grisar (a. a. O. 426—428) nachgewiesen hat. Das Werk hatte einen privaten Charakter. Der Verfasser ist nicht näher zu bestimmen; er war aber Allem nach ein Cleriker, nicht von höherem Rang und höherer Bildung, und gehörte, wie die reichlichen Mittheilungen über die kirchlichen Schenkungen und Stiftungen vermuthen lassen, zu dem Dienstkreis des päpstlichen Vestiarius. Die ursprüngliche Arbeit hat sich nicht erhalten. Sie erfuhr alsbald eine Ueberarbeitung, durch welche sie sich zu der gegenwärtigen Gestalt entwickelte. Andererseits wurden aus ihr Auszüge veranstaltet. Ein Auszug ist in dem Catalogus Felicianus enthalten; ein zweiter liegt in dem Catalogus Cononianus vor, in dem die Papstgeschichte zugleich bis Conon (686—687) fortgeführt ist. Aus diesen zwei Auszügen und der zweiten Redaction des Werkes oder dem jetzigen, handschriftlich überlieferten Text läßt sich die Arbeit indessen noch annähernd herstellen und steht so in der Ausgabe Duchesne's (I, 47 bis 107). Im weitern Theil des Werkes verrathen zunächst mehrere Biographien einen gemeinsamen Verfasser. Die Papstleben des folgenden Jahrhunderts entstanden näherhin gruppenweise: Felix IV. bis Silverius (526—537), Vigilius bis Benedict I. (537—578), Pelagius II. bis Bonifatius V. (578—625), bezw. Vigilius bis Bonifatius V. (537—625). (Vgl. Zeitschr. f. kathol. Theol. 1887, 429 f.) Die weiteren Biographien aber, d. i. von Honorius I., dem Nachfolger Bonifatius' V. an, scheinen je einzeln entstanden und dem Werke je beim Tode eines Papstes angeschlossen worden zu sein. Bisweilen wurden die Aufzeichnungen bereits zu Lebzeiten des Papstes begonnen. Der angegebene Ursprung schließt indessen nicht aus, daß eine und dieselbe Hand mehrere Biographien verfaßte; bei kurzen und rasch sich folgenden Pontificaten spricht im Gegentheil die Vermuthung dafür. Die sieben Vitae von Adeodat bis Conon (672—687) verrathen in der That eine gemeinsame Auctorschaft. Die Aufzeichnungen gehen bis Hadrian II. (867 bis 872), bezw. bis Stephan V. (885—891), indem drei Handschriften noch ein Bruchstück von dem Leben dieses Papstes geben, die zwischen ihm

und Hadrian II. liegenden Pontificate aber überſpringen. Bei dieſem Termin endigt der eigentliche Liber pontificalis, und die früheren Ausgaben bieten das Werk nur bis dahin. Die Ausgabe von Duchesne gibt aber im zweiten Bande von Johann VIII., dem erſten Nachfolger Hadrians II. an, aus dem Liber pontificalis des Bibliothekars Petrus Guillelmus im Kloſter St. Gilles in der Provence noch eine Fortſetzung bis Martin V. (1417—1431). Dieſer Abſchnitt iſt ſehr ungleich behandelt. Von Johann VIII. an bis zum Ende des 11. Jahrhunderts ſteht ein ſucceſſive von verſchiedenen Zeitgenoſſen verfaßter Katalog, der gewöhnlich ſehr kurz iſt und nichts Anderes als den Namen und die Abkunft des Papſtes und die Dauer ſeines Pontificates angibt, bisweilen aber auch einige weitere Notizen enthält. Von Gregor VII. dagegen bis Honorius II. (1073 bis 1130) folgen ausführliche Biographien, ebenfalls von Zeitgenoſſen verfaßt. Petrus Guillielmus, deſſen Manuſcript vom Jahre 1142 im Codex Vaticanus 3762 noch erhalten iſt, ſchließt mit dieſem Jahre; ſeine Arbeit aber wurde nach dem Tode Martins V. bis auf dieſen Papſt weitergeführt, und ſo bildet das Jahr 1431 jetzt den Endtermin des Werkes bezw. der neueſten Ausgabe.

Die hiſtoriſche Bedeutung des Werkes iſt, wie bereits aus dieſer Darlegung erhellt, eine ſehr ungleiche. Der zweite und jüngere Theil iſt, ſoweit ſeine Biographien gleichzeitige Aufzeichnungen ſind, ein Quellenwerk erſten Ranges, um ſo werthvoller, als es gewiſſermaßen officiellen Charakter hat. Dagegen iſt der erſte und ältere Theil, ausgenommen der letzte Abſchnitt, eine Quelle von ſehr trübem Waſſer. Nach der ſorgfältigen Prüfung, welcher Duchesne ihn (I, p. LXVIII—CLXIII) unterzog, entſtammen die disciplinären und liturgiſchen Angaben faſt alle den zu Gunſten des Papſtes Symmachus fingirten Schriftſtücken; die Ordinationsziffern ſind handgreifliche Dichtungen, indem ſelbſt Päpſten, welche nur wenige Monate regierten, mehrere Decemberordinationen zugeſchrieben werden; die Angaben über die Vacatur des päpſtlichen Stuhles ſind faſt alle mehr oder weniger unrichtig und haben ihre Quelle ſichtlich nur in der Einbildungskraft des Verfaſſers. Die Todesangaben ſind von Liberius bis Felix III. im Allgemeinen irrig; die früheren dagegen, von Zephyrin an, im Allgemeinen richtig. Ebenſo iſt es mit den Angaben über die Begräbnißſtätten; nur vier oder fünf ſind, wahrſcheinlich durch Verſchiebung der Linie, irrig. Die Bemerkungen über die kirchlichen Stiftungen und Schenkungen haben urkundlichen Charakter; ſie ſtammen wahrſcheinlich aus einem Verzeichniß, das die Schenkungen Conſtantins und anderer Perſonen enthielt. Auch über die Disciplin und Liturgie der römiſchen Kirche vor dem 6. Jahrhundert finden ſich einige koſtbare Notizen. Bei der Benutzung iſt daher mit Umſicht zu verfahren; bei der durchgängigen Miſchung von Wahrem und Falſchem erheiſcht jede Angabe eine ſorgfältige Prüfung. Die Sprache endlich iſt die Volksſprache der Zeit mit ihren zahlreichen grammatiſchen Incorrectheiten, wie ſie uns insbeſondere in den chriſtlichen Inſchriften des 5. und 6. Jahrhunderts entgegentritt. [v. Funk.]

Liber septimus decretalium iſt der Titel zweier Sammlungen von päpſtlichen Conſtitutionen, welche ſich an den Liber sextus des Corpus juris canonici anſchließen ſollten. Die erſte war eine bloße Privatarbeit des Lyoner Juriſten Pierre Matthieu (Petrus Matthaeus Ictus Lugdunensis), welcher dieſelbe 1590 veröffentlichte und dem Cardinal Cajetanus dedicirte. Die Sammlung enthält einzelne Decretalen ſeit Alexander IV. und dann die Extravaganten von Sixtus IV. bis auf Sixtus V. Der Verfaſſer zerlegt den ziemlich umfangreichen Stoff nach der herkömmlichen Ordnung in 5 Bücher und dieſe in Titel, hat aber der Mehrzahl der letzteren, abweichend von der bisherigen Uebung, ganz neue, dem Ohre des Canoniſten ungewohnt klingende Ueberſchriften gegeben, z. B. De insulis novi orbis 1, 9; De cambiis 2, 11; De nautis et naufragium patientibus 2, 14; De medicis 3, 6; De his, qui infidelibus adversus christianos auxiliantur 5, 2; De monetarum tonsoribus 5, 14; De taurorum et aliorum animalium agitatione et pugna 5, 18. Die nach Inhalt und Form mangelhafte Arbeit fand wenig Beifall und noch viel weniger irgend eine Anerkennung ſeitens der Päpſte, nahm daher unter den Geſetzesſammlungen eine ſehr untergeordnete Stelle ein und übte auf die Entwicklung des kirchlichen Rechts nicht den geringſten Einfluß. Zwar haben die älteren Herausgeber des Corpus juris canonici dieſen Liber septimus als Anhang zu den dort befindlichen Extravaganten aufgenommen, wie die Frankfurter Edition 1590, die Lyoner 1621 und 1671, die von J. H. Böhmer, Halle 1747; aber Richter 1839 und Friedberg 1876 ff. entſchieden ſich mit Recht für die Hinweglaſſung.

Von größerer Bedeutung iſt nach Urſprung und Inhalt ein anderer Liber septimus, welcher derſelben Zeit angehört. Seit dem Erſcheinen der Clementinen (1317) war die Zahl der päpſtlichen Conſtitutionen zu Tauſenden angewachſen. Die von Johannes Chappuis in's Corp. jur. aufgenommenen Extravaganten-Sammlungen erwieſen ſich als durchaus unzureichend, und nachdem auch die Beſchlüſſe von Trient hinzugekommen waren, machte ſich mit noch größerer Dringlichkeit das Bedürfniß fühlbar, den ungeheuren, nur ſchwer zu überſehenden Stoff, der ſich im Laufe von nahezu drei Jahrhunderten angeſammelt hatte, in einem officiellen Geſetzbuche zu vereinigen und ſyſtematiſch zu ordnen. Mit der Herſtellung eines ſolchen betraute Gregor XIII. im Anfange des Jahres 1580 (vielleicht ſchon etwas früher; vgl. Sentis, Clementis Papae VIII, Decretales etc., Friburgi Brisg. 1870, Prolegomena p. VIII) die Cardinäle Flavius Orſini, Franz Alciati und A

Caraffa. Gregor nahm an ihren Arbeiten durch Wort und That eifrigen Antheil (Fagnani, Commentar. ad c. 12, X 2, 1, n. 61). Sein Nachfolger Sixtus V. widmete ſich dem Unternehmen mit der gleichen Hingebung und beſtellte zur Weiterführung desſelben im J. 1587 eine eigene Congregation, beſtehend aus dem Cardinal Dominicus Pinelli als Vorſitzendem und nach der Wahl des letztern aus den Cardinälen Hippolyt Aldobrandini, Ascan Colonna, Hieronymus Mattei und Hieronymus Pinelli (andere Mitglieder geringern Ranges, Biſchöfe, Auditoren der Rota und Rechtsgelehrte, nennt der Brief Pinelli's an Clemens VIII., bei Sentis p. XXVII, und P. Pithou bei J. H. Boehmer, Corp. jur. can. P. 1, 1242). Im J. 1592 waren die aufzunehmenden Decrete und Canones geſammelt, in 5 Bücher gruppirt, unter die entſprechenden Titel vertheilt; ſchon damals ward das erſte Buch der Sammlung und im folgenden Jahre die vier weiteren, jedes ſeparat, zum Handgebrauche der Mitglieder in den Sitzungen, dem Drucke übergeben. Die Sitzungen fanden während der genannten Zeit an allen Freitagen ſtatt und brachten die erſte Durchſicht (visio) des Ganzen zu Ende. Die eigentliche Redaction beſorgte Pinelli und übergab 1598 das gedruckte Geſammtwerk dem Papſte Clemens VIII. (der als Cardinal Aldobrandini früher Mitarbeiter geweſen war) zur Genehmigung und Publication unter dem Titel Sanctissimi domini nostri D. Clementis Papae VIII. decretales. Pinelli hatte in ſeinen handſchriftlichen Randbemerkungen je am Schluſſe der einzelnen Bücher die Bezeichnung Liber septimus decretalium gebraucht; die älteren Canoniſten haben dieſelbe beibehalten, und ſo iſt ſie ſtehend geblieben bis auf die Gegenwart (Sentis p. I, 1). Nach der althergebrachten Methode iſt die Sammlung in fünf Bücher, dieſe in (16, 9, 28, 6, 20 = 79) Titel mit ungleicher Kapitelzahl eingetheilt; ſie enthält (Glaubens- und Disciplinar-) Decrete der allgemeinen Synode von Florenz, des fünften Lateranconcils, des Tridentinums (faſt alle), ſowie Fragmente aus den Conſtitutionen von 28 Päpſten (zwiſchen Gregor IX. und Clemens VIII.). Aber die von Pinelli bei Ueberreichung des Buches erbetene Beſtätigung iſt nie erfolgt, noch viel weniger die Publication (Sentis p. XI sq. XXVIII). Der Grund, warum Clemens ſich ablehnend verhielt, läßt ſich mit voller Sicherheit nicht ermitteln. Fagnani (l. c.) und alle Canoniſten nach ihm fanden denſelben in der Erwägung, daß die neue Compilation als Fortſetzung des Corpus juris ſich der Interpretation durch die Schule nicht werde entziehen können, und daß die hierdurch hervorgerufenen Commentare und Gloſſen mit dem Verbote, welches Pius IV. in der Beſtätigungsbulle des Tridentinums erlaſſen hatte (Apostolica auctoritate inhibemus . . . ne quis sine auctoritate nostra audeat ullos commentarios, glossas, annotationes, scholia ullumve omnino interpretationis genus super ipsius concilii decretis quocunque modo edere), in directen Widerſpruch ſich ſetzen würden, ein Aergerniß, zu welchem der heilige Stuhl nicht ſelbſt den Anlaß bieten dürfe. Aber obwohl Fagnani ſeinen Bericht mit den zuverſichtlichen Worten ſchließt: Tanti autem hujusmodi prohibitio habita fuit, ut hanc unam ob causam substiterit hujus voluminis publicatio, ſo verdient ſeine Angabe doch wenig Glauben. Man mußte ja in Rom den Conflict vorausſehen und konnte ihn vermeiden durch Hinweglaſſung der tridentiniſchen Decrete, die ohnehin durch den Druck längſt veröffentlicht und jedermann zugänglich waren, oder Clemens hätte das Verbot Pius' IV. aufheben oder es, um jedwede Interpretation hintanzuhalten, auf's Neue nachdrücklich einſchärfen können. Die neueſten Unterſuchungen (Sentis p. XIII sqq.) haben vielmehr ſehr wahrſcheinlich gemacht, die Sammlung ſei, abgeſehen von ihren redactionellen Mängeln, mit Rückſicht auf die damalige Weltlage und in der Beſorgniß zurückbehalten worden, dieſelbe möchte nicht recipirt werden, da ſie manche Conſtitutionen enthalte, die von einzelnen Staaten bereits verworfen worden ſeien, und da Frankreich den tridentiniſchen Decreten kurzweg die Publication verweigert habe. Wie wenig im J. 1598 die Furcht vor Gloſſen und Commentaren den Anlaß zur Unterdrückung des Werkes gegeben habe, zeigt noch ein anderer Umſtand, auf den erſt Sentis aufmerkſam machte. Aus Randbemerkungen im Exemplar von 1598, das in der Caſanatenſiſchen Bibliothek ſich findet, ergibt ſich, daß in den Jahren 1607 und 1608, alſo unter Paul V., ſich noch einmal eine Congregation mit der Durchſicht des Buches und mit der Publicationsfrage zu befaſſen hatte; dieſelbe ließ aber die Decrete des Tridentinums unbeanſtandet ſtehen und fügte noch den Theil der Beſtätigungsbulle Pius' IV., welcher alle Arten von Gloſſen ꝛc. verbietet, neu hinzu. Auf eine ſo ausdrückliche Wiederholung des Verbotes wäre der kluge und weitſehende Clemens gewiß auch verfallen, wenn ihn wirklich die Ausſicht auf Scholien ꝛc. veranlaßt hätte, der mit einem ſo großen Aufwand von Zeit und Arbeit zu Stande gebrachten Compilation ſeine Genehmigung zu verſagen. Trotz der neuen Einſchärfung des Verbotes ertheilte Paul V. die Approbation nicht; die Rückſicht auf die Weltlage ſcheint auch damals entſcheidend geweſen zu ſein. Der Liber septimus erlangte nie officielle Geltung, und ſo ſind wir für die Kenntniß der ſeit Abſchluß des Corpus juris canonici erlaſſenen Conſtitutionen der Päpſte auf die chronologiſchen Sammlungen angewieſen, welche den Namen Bullarien führen (ſ. d. Art.). — Neben der bereits erwähnten Literatur vgl. noch Roßhirt, Rechtsgeſchichte des Mittelalters I, 369 ff.; Phillips, Kirchenrecht IV, 477 ff.; Silbernagl, Kirchenrecht 66; Schulte, Geſchichte der Quellen und Literatur des canoniſchen Rechts III, 71—74.) [v. Kober.]

Liber sextus, der dritte Beſtandtheil des Corpus juris canonici, hat bis auf die neueſte Zeit ſeitens der Wiſſenſchaft keine beſonders einläßliche Behandlung gefunden, und die Notizen über Anlaß und Zweck der Sammlung, über Quellen und Inhalt, über die Grundſätze, nach welchen die Redactoren arbeiteten, und über ſeine rechtliche Geltung beſchränkten ſich im beſten Falle auf die Mittheilungen, welche die Publicationsbulle Bonifaz' VIII. gemacht hatte. Was ſich bei den älteren Canoniſten, wie Reiffenſtuel, Schmalzgrueber u. A. findet, iſt überaus kurz und kaum der Rede werth; beſſer, aber immerhin noch dürftig und lückenhaft, ſind die Ausführungen derjenigen Kirchenrechtslehrer, welche bereits die hiſtoriſche Methode befolgt und ſich mehr oder weniger auf geſchichtlichen Boden geſtellt haben: van Espen (Commentar. in canones et decreta juris veteris et novi, P. VIII, c. 2 De Sexto decretalium), J. H. Böhmer (Corp. jur. can. II, Dissert. de decretalium pontif. Rom. variis collectionibus et fortuna, § 16 sq.), J. P. Gibert (Corp. jur. can. per regulas naturali ordine digestas etc., Proleg. P. I, tit. 24, c. 6), J. G. Koch (Opuscul. jur. can. p. 43 sqq. De Bonifacii VIII. sexto decretalium libro), G. Zallwein (Princip. jur. eccl. II, q. 2, c. 4, § 1 sqq.), J. Devoti (Institut. can. Proleg. c. 6, n. 88) u. A. — Licht haben in das dunkle Gebiet erſt die trefflichen Unterſuchungen der neueſten Zeit gebracht: Phillips (Kirchenrecht IV, 345 ff. 519 ff.), Schulte (Die Lehre von den Quellen des kathol. K.-R., Gießen 1860, 345 ff.; Die Decretalen zwiſchen den Decretales Gregorii IX. und Liber VI Bonifacii VIII., ihre Sammlung und Verarbeitung außerhalb des Liber VI und im Liber VI. Ein Beitrag zur Geſch. des Liber VI, in den Sitzungsberichten der Wiener Akademie d. Wiſſ., phil.-hiſt. Kl. LV, 1867, 701 ff., und Geſchichte der Quellen und Literatur des canon. Rechts II, 29 ff.), Friedberg (Corp. jur. can. II, Proleg. XLIX sqq., und Zeitſchrift für Kirchenrecht von Dove und Friedberg XVIII, 1883, 137 ff.). Dieſe gründlichen Forſchungen haben im Weſentlichen folgende Reſultate ergeben. Nachdem Gregor IX. im J. 1234 ſeine große Geſetzesſammlung zum Gebrauch in den Gerichten und Schulen publicirt hatte, erſchienen wieder zahlreiche neue Decretalen, die zu dem gleichen Zwecke zuſammengeſtellt werden mußten. Nun hatte aber Gregor in der Publicationsbulle Rex pacificus die Anfertigung neuer Rechtsſammlungen ohne die ausdrückliche Erlaubniß des apoſtoliſchen Stuhles jedermann ſtrenge verboten (districtius prohibemus, ne quis praesumat aliam facere absque auctoritate sedis apostolicae speciali). Deßhalb ſorgten jetzt die Päpſte ſelbſt für die Sammlung der eigenen Conſtitutionen. Schon Innocenz IV. (1243—1254) ſandte im J. 1246 die von ihm vor und auf dem erſten Lyoner Concil (1245) erlaſſenen Verfügungen an die Univerſitäten Bologna und Paris (nach einem Berliner Codex zuerſt veröffentlicht von J. H. Boehmer, Corp. jur. can. II, 351—368, und von Mansi — nach zwei Handſchriften der Bibliothek zu Lucca — in der neuen Ausgabe ſeiner Concilien XXIII, 651—674). Denſelben Weg betrat Gregor X. (1271—1276), indem er die (31) Canones des zweiten allgemeinen Concils von Lyon (1274) noch in dem nämlichen Jahre an die genannten Univerſitäten und die von Padua (Potthast, Regest. II, n. 20951) überſchickte (gedruckt bei Hard. VII, 705—720; Mansi XXIV, 90 sqq.; Varianten bei Boehmer l. c. 369 sq.). Endlich hat Nicolaus III. (1277—1280) fünf ſeiner Decretalen zuſammenſtellen und an die Univerſitäten gelangen laſſen; die aus vier Titeln beſtehende Sammlung findet ſich in einem Erlanger, Prager und Münchener Codex (Phillips a. a. O. 519—526; Schulte, Die Decretalen ꝛc. 718 bis 722). Indem die Päpſte dieſe ihre Compilationen öffentlich kundgaben und an die Hochſchulen verſchickten, waren ſie von der Intention geleitet, die daſelbſt enthaltenen Geſetze für authentiſch und allgemein verbindlich zu erklären, weßhalb ſie übereinſtimmend befahlen, die einzelnen Nummern in die ihrem Inhalte entſprechenden Titel der großen Gregoriana einzufügen; ja als Innocenz IV. in Erfahrung brachte, daß neben ſeiner 1246 publicirten Sammlung noch eine Anzahl gefälſchter, ihm unterſchobener Decretalen im Umlauf ſei und für authentiſch gehalten werde, ſandte er 1253 an den Archidiacon Philippus von Bologna ein Verzeichniß ſeiner (54) ächten Decretalen, fügte deren Anfangsworte (principia) bei und bezeichnete genau die Titel der Sammlung Gregors IX., in welche ſie eingereiht werden ſollten (vgl. die Bulle Ad expediendos, zuerſt aufgefunden und beſchrieben von Benedict XIV. in ſeiner Conſtitution Jam fere, Bullar. Luxemb. XVI, Contin. X, 1 sqq.; auch bei Schulte, Die Decretalen ꝛc. 709 f., und Friedberg, Corp. jur. can. II, Proleg. LII—LIV). Indeſſen wurde die Weiſung der Päpſte von den Doctoren und Scholaren nur theilweiſe befolgt; einige Manuſcripte der Gregoriana zeigen die in Rede ſtehenden Decretalen je am Schluſſe der betreffenden Titel, aber die meiſten Codices bieten die Compilationen der Päpſte als ſelbſtändige und für ſich beſtehende Theile erſt am Schluſſe des Volumen Gregorianum unter der Ueberſchrift Novae oder Novellae constitutiones. Hiermit übereinſtimmend berichtet Johannes Andreä in ſeiner Gloſſe zu der gleich zu erwähnenden Bulle Sacrosanctae Romanae ecclesiae Bonifaz' VIII. v. Praedecessorum: unde quidam faciebant ipsas (sc. decretales) scribi in fine titulorum compilationis Gregorii, et isti servabant mandatum. Quidam faciebant de eis volumina, et isti non servabant mandatum ipsorum. Die Aufnahme in die einzelnen Titel ließ ſich auch nicht ſo leicht bewerkſtelligen: für Manche und gerade die Ge-

wissenhaftesten mochte das strenge Verbot Gregors IX., neue Sammlungen zu fertigen, ein Abhaltungsgrund sein; sodann enthielten die Manuscripte, welche Lehrer und Schüler in Händen hatten, den Text der Decretalen und die Glosse, es fehlte auf den einzelnen Blättern der Raum, die Decretalen einzuschieben; endlich würden bei dem letztern Verfahren die im Gebrauche befindlichen Manuscripte bald unbrauchbar und der mit großen Mühen und Kosten verbundene Ersatz derselben nothwendig geworden sein. Darum sagt Bonifaz VIII. in seiner Bulle Sacrosanctae § Nec sine causa, er habe die Sitte seiner Vorgänger, die Einfügung der neuen Constitutionen zu befehlen, verlassen, ne infinitos libros destrui et alios non sine maximis dispendiis, laboribus et expensis de novo fieri oporteret. Die drei Compilationen sind alsbald glossirt worden: die Innocenz' IV. vom Papste selbst, von Bernardus Compostellanus, von Henricus de Segusio, Cardinalbischof von Ostia (daher Hostiensis), von Petrus de Sampsone mit dem Beinamen Abbas und von dem Canonisten Boetinus oder Boatinus; Gregors X. Sammlung fand ihre Bearbeiter an Johann Garsias, Wilhelm Durantis und dem eben genannten Boatinus; die fünf Decretalen Nicolaus' III. wurden wenigstens theilweise (constit. Cupientes) commentirt von Garsias. Diese Glossen (vgl. über sie Schulte, Die Decretalen 759—780) beweisen, daß die drei Sammlungen als authentische Gesetzbücher anerkannt und in den Schulen wie bei den Gerichten als solche behandelt wurden. Aber neben denselben existirten trotz des von Gregor IX. erlassenen Verbotes auch Privatsammlungen; mehrere auf uns gekommene Codices enthalten Decretalen von Alexander IV. (1254—1261), Urban IV. (1261—1264) und Clemens IV. (1265—1268); in einer von Schulte aufgefundenen Prager Handschrift (a. a. O. 724 ff.) finden sich 92 verschiedenen Päpsten angehörige Nummern, und die Summa zu einer nicht näher bekannten Sammlung bietet 77 Decretalen. Diese Privatarbeiten entnahmen ihr Material den Verordnungen der Päpste zwischen Gregor IX. und Bonifaz VIII., enthalten aber lediglich Extravaganten, d. h. Decretalen, welche in die authentisch publicirten Compilationen Innocenz' IV., Gregors X. und Nicolaus' III. keine Aufnahme gefunden hatten (Phillips IV, 351—353; Schulte, Gesch. der Quellen und Literatur ꝛc. II, 32).

Dieß war der Stand der Dinge, als der energische und rechtskundige Benedictus Cajetanus unter dem Namen Bonifaz VIII. (1294) den apostolischen Stuhl bestieg. Das seit Gregor IX. erwachsene Rechtsmaterial war in zahlreichen Sammlungen zersplittert, die einheitliche Uebersicht in hohem Grade erschwert; viele Decretalen behandelten einen und denselben Gegenstand, andere, bei ihrem Erscheinen nur auf besondere Verhältnisse oder vorübergehende Bedürfnisse berechnet, wurden generell angewendet und auch die Aechtheit der einen oder anderen in Zweifel gezogen. In Erwägung der mißlichen Sachlage und auf Bitten von verschiedenen Seiten (namentlich von der Universität Bologna, die dazu einen eigenen Abgesandten, Jacob von Castello abschickte), ertheilte der Papst einer Commission, bestehend aus Wilhelm von Mandagota, Erzbischof von Embrun, Berengarius Fredoli, Bischof von Beziers, und Richard de Senis, Vicekanzler der römischen Kirche, den Auftrag, die seit Gregor IX. erschienenen Decretalen sorgfältig durchzusehen (recensere) und die als tauglich sich erweisenden in Verbindung mit einigen seiner eigenen Constitutionen zu Einer großen Sammlung zusammenzustellen. Bonifaz publicirte das Werk 1298 in einem Consistorium und schickte dasselbe, von den Cardinälen geprüft und gutgeheißen, an die Universitäten (die Bulle für Bologna Sacrosanctae Romanae ecclesiae steht vor den Ausgaben des Liber sextus, die gleichlautende für Paris wurde nach einem Codex der Gießener Universitätsbibliothek zuerst von Koch l. c. 49 sqq. mitgetheilt, und die für Salamanca bestimmte ist erwähnt bei Potthast, Regest. II, n. 24 726). Ueber das von den Redactoren (natürlich nach den Weisungen des Papstes) beobachtete Verfahren machen die Bullen eingehende Mittheilungen. Decretalen, welche nur vorübergehende Verhältnisse betrafen, oder mit sich oder anderen Rechten im Widerspruch standen, oder als ganz überflüssig sich erwiesen, wurden von vornherein bei Seite gelassen (pluribus ex ipsis, quum vel temporales, aut sibi ipsis vel aliis juribus contrariae, seu omnino superfluae viderentur, penitus resecatis); von den übrigen seien einige abgekürzt, andere ganz oder theilweise verändert, und an denselben zahlreiche Verbesserungen, Entziehungen (die ihnen einen andern Sinn gaben), sowie Zusätze gemacht worden, je nachdem das Bedürfniß es zu erfordern schien (reliquas, quibusdam ex eis abbreviatis, et aliquibus in toto vel in parte mutatis, multisque correctionibus, detractionibus et additionibus, prout expedire vidimus, factis in ipsis, in unum librum redigi mandavimus et sub debitis titulis collocari). Bonifaz hat also im Wesentlichen die von Gregor IX. dem hl. Raymund vorgezeichnete Methode einhalten lassen; auch wurde der vorliegende massenhafte Stoff in fünf Bücher eingetheilt, diese in die herkömmlichen Titel zerlegt und unter diese die einzelnen Decretalen eingefügt. Die Sammlung sollte bloß eine Ergänzung oder ein Anhängsel der Gregoriana sein; daher gab ihr der Papst mit Rücksicht auf die fünf Bücher der letztern den Namen Liber sextus, „damit beide, die vollkommene Sechszahl umfassend, die vollkommene Form der Geschäftsbehandlung und der Disciplin darbieten". Auch die Citirart stimmt bei beiden überein; nur wird bei dieser Sammlung nach der Zahl des Kapitels mit der Titelüberschrift und vor den Zahlen des Buches und Titels das Zeichen in VI oder VI gesetzt, z. B. c. 2 de consuetudine

in VI 1, 4; früher: c. non putamus de consuet. in 6 oder libri sexti. Obwohl indeſſen die Titel und deren Rubriken ausnahmslos der Gregoriana entnommen und in der gleichen Reihenfolge aufgeführt wurden, ſo hat doch, da manche derſelben wegen Mangels an Stoff ausfallen mußten, der Sextus einen beträchtlich geringern Umfang als ſeine Vorgänger. Das erſte Buch enthält 22 Titel mit 134 Kapiteln, das zweite 15 Titel mit 47 Kapiteln, das dritte 24 und 94, das vierte 3 und 5, das fünfte 12 und 79, alſo im Ganzen bloß 76 Titel mit 359 Kapiteln; von den letzteren fallen 130 auf die Vorgänger Bonifaz' VIII., die übrigen 229 auf ihn ſelbſt (Schulte, Die Decretalen 788—792; Geſch. der Quellen und Literatur II, 36 f.; anders ſind die eigenen Decretalen Bonifaz' gezählt von Phillips a. a. O. 364 und Friedberg, Zeitſchrift für K.-R. XVIII, 138). Aber der Papſt und ſeine Redactoren ſind in einem noch wichtigern Punkte von dem Verfahren Gregors IX. und Raymunds abgewichen. Dieſer hat bei den aufgenommenen Decretalen die Anfangsworte (principia, initia) derſelben angegeben, um die Vergleichung mit den Originalien zu erleichtern; wenn er, um zu kürzen, die partes decisae ausſchied, ſo folgt doch die decisio des ſpeciell vorliegenden Rechtsfalles genau nach dem urſprünglichen Wortlaute, ſo daß die ausgelaſſenen Stellen ſich in das Caput bequem einſchieben laſſen. Der Sextus dagegen gibt die principia in verhältnißmäßig nur wenigen Fällen, und der eigentliche Text der Decretalen iſt ſo verarbeitet und ungeformt, daß die Beziehung auf ſpecielle Rechtsfälle völlig in den Hintergrund tritt und nur allgemeine, abstracte Rechtsſätze oder Entſcheidungen von Controverſen geboten werden, welch letztern Charakter namentlich die von Bonifaz ſelbſt herrührenden Kapitel an ſich tragen (Schulte, Die Geſch. der Quellen und Literatur II, 38 f. Die Decretalen ꝛc. 792 ff.).

So präſentirt ſich dieſe Sammlung abweichend vom Volumen Gregorianum als ein formales Geſetzbuch und zwar im ausſchließlichen Sinne; die Publicationsbulle erklärt, daß von den ſeit der Sammlung Gregors erſchienenen Decretalen und Conſtitutionen künftighin nur diejenigen Geltung haben ſollen, welche in die neue Collection Aufnahme gefunden haben oder ausdrücklich vorbehalten ſeien (quae inseruntur aut specialiter reservantur); alle anderen dürfen in den Gerichten und Schulen nicht mehr gebraucht werden. Daß aber Bonifaz ſeinen eigenen, vor dem Sextus erlaſſenen und in denſelben nicht aufgenommenen Conſtitutionen die fernere Rechtskraft hat belaſſen wollen, iſt klar ausgeſprochen, denn er hat nur die weggelaſſenen Decretalen und Conſtitutionen ſeiner Vorgänger außer Wirkſamkeit geſetzt (nullas alias — decretales aut constitutiones, a quibuscunque nostris praedecessoribus Romanis Pontificibus post editionem dicti voluminis promulgatas recepturi ulterius aut pro decretalibus habituri). Ebenſo wenig ſollten die auf ſpecielle päpſtliche Privilegien ſich ſtützenden Localrechte beſeitigt werden, weil eine ſolche Intention dem c. 1 in VI 1, 2 direct widerſprochen hätte. Eigene oder ältere Decretalen, die keinen bleibenden, ſondern nur vorübergehenden Werth hatten oder bloße Inſtructionen für die Adminiſtrativbehörden enthielten, ſich alſo in beiden Fällen für ein Geſetzbuch nicht eigneten, ließ Bonifaz nicht aufnehmen, behielt aber deren Gültigkeit vor (decret. reservatae), weil ihre praktiſche Anwendung vorerſt noch von Wichtigkeit war und in den damaligen Verhältniſſen nicht leicht entbehrt werden konnte. Die Reſervation erfolgte in doppelter Weiſe: entweder bloß durch Aufnahme und Einfügung des Anfangswortes, was bei der Decretale Nicolaus' III., die mit Exiit beginnt, in c. 3 de verbor. signif. 5, 12 geſchehen iſt, oder dadurch, daß in einer aufgenommenen der Inhalt der hinweggelaſſenen angegeben und letztere als vorläufig noch geltend bezeichnet wird, z. B. in c. 1 § Nos igitur de renunciat. 1, 7; c. 4 de censib. 3, 20 und c. 20 de haeret. 5, 2. Dem letzten Titel des fünften Buches ſind 88 Regulae juris, kurze, ſententiös gehaltene Rechtsſätze angehängt, welche der Legiſt (Civiliſt) Dinus Mugellanus im Auftrage des Papſtes verfaßt und ſämmtlich dem römiſchen Rechte entnommen hatte (Savigny, Geſch. des röm. Rechtes im Mittelalter V, 447 ff.). Dinus ſchrieb über dieſelben auch einen weitläufigen Commentar, und da die Regulae mit dem Sextus publicirt wurden, ſo haben ſie Geſetzeskraft. — Die Sammlung Bonifaz' VIII. wurde alsbald wiſſenſchaftlich bearbeitet und mit Gloſſen verſehen. Solche fertigten gleich in den erſten Jahren des 14. Jahrhunderts Johannes Monachus, Cardinal-Legat in Frankreich (geſt. 1313), Guido de Bayſio (ſ. d. Art.), genannt Archidiaconus, und Johannes Andreä (ſ. d. Art.). — Wenn anfänglich die Zahl der Manuſcripte des Sextus mit denen der Gregoriana ziemlich gleichen Schritt hielt, ſo iſt nach Erfindung der Buchdruckerkunſt jener öfter edirt worden als dieſe, zuerſt Mainz bei Peter Schoiffer 1465, ſpäter 1470. 1473. 1476; Rom bei Ulrich Gallus und Simon de Luca 1472. 1474. 1478 und bei Leonhard Pflugel und Georg Lauer 1472; Venedig (Nicolaus Jenſon) 1476. 1479, ſodann bei Joh. de Colonia und Joh. Manthen 1479; Baſel (Michael Wenzler) 1476. 1477; Speier (Peter Drach) 1481 und noch zahlreiche andere Drucke bis zum Erſcheinen der Geſammtausgabe des Corp. jur. can., Par. 1500 (Ulrich Gering u. Berthold Rembolt). (Vgl. J. W. Bickell, Ueber die Entſtehung u. den heutigen Gebrauch der beiden Extravaganten-Sammlungen, Marburg 1825, 89 ff.; Phillips a. a. O. 372 f.; Schulte a. a. O. 43 f.) [v. Kober.]

Libera, ſ. Abſolution I, 129 und Begräbniß II, 196.

Liberalismus, d. h. Richtung auf freie Forſchung, nennt ſich eine ſehr vielgeſtaltige, auf reli-

giösem, politischem und socialem Gebiete in immer neuen Formen auftretende geistige Strömung, welche seit der großen französischen Revolution oder richtiger bereits seit der kirchlichen Revolution im 16. Jahrhundert die christlich-abendländische Gesellschaft innerlich zersetzt und als der hauptsächlichste Widerpart der katholischen Kirche erscheint. Der Liberalismus ist die Haupttirrlehre unserer Zeit und die eigentliche Wurzel aller Anschläge, welche in der neuern Zeit Kirche und Gesellschaft bedrohen, so daß hier eingehend von ihm gehandelt werden muß. I. Erstes Auftreten des Wortes „liberal" in der modernen Bedeutung und Kennzeichnung der durch dasselbe ursprünglich bezeichneten Richtung. Bis Ende des vorigen Jahrhunderts hatte das Wort „liberal" ausschließlich die Bedeutung, welche ihm im classischen Latein eigen war. Es hieß so viel als „eines freien Mannes würdig". In diesem Sinne sprach man von liberalen Künsten und Beschäftigungen (artes liberales), liberaler Erziehung u. s. w., und meinte damit solche Beschäftigungen, eine solche Erziehung, wie sie einem Freien im Gegensatz zum Sklaven und spätern Hörigen, deren Aufgabe mechanische Verrichtungen waren, zustand. In weiterer Ausdehnung wurde die Bezeichnung „liberal" auch auf diejenigen Geistes- und Herzenseigenschaften übertragen, welche man als die Zierde des freien, durch Bildung und Reichthum social höhergestellten Mannes betrachtete, und erhielt so die Bedeutung edel, freimüthig, menschenfreundlich, freigebig, kurz frei von der Beschränktheit des Geistes und der Engherzigkeit der Gesinnung, wie sie bei Unfreien sich gewöhnlich vorfindet. An diese Bedeutungen knüpften unter dem ersten Consulate die Mitglieder des Cirkels der Frau von Staël an, als sie sich „liberal" nannten (Littré, Dictionnaire, und Block, Dictionn. gén. de la polit., 2e éd., Paris 1884, unter Libéralisme). Frau von Staël und Benjamin Constant dürfen, wie sie die ersten Träger der Bezeichnung „liberal" in der modernen Bedeutung waren, so auch als die hauptsächlichsten Repräsentanten der modernliberalen Bewegung in der abgeklärten Form betrachtet werden, wie sie im Zeitalter der Restauration auftrat. Dieselben bekannten sich zu den „Grundsätzen von 1789", erstrebten jedoch deren Durchführung in einer weniger radicalen Weise, als dieß in der französischen Revolution geschehen war. Wir werden daher vom ursprünglichen (Altliberalismus und grundsätzlichen) Liberalismus ein getreues Bild erhalten, wenn wir zuerst den Standpunkt Frau von Staëls und Benjamin Constants, sodann die „Grundsätze von 1789" kurz kennzeichnen, welche der ganzen modernen liberalen Bewegung zu Grunde liegen, und zu welchen sich die Liberalen zu bekennen pflegen.

Frau von Staël (geb. 1766), Tochter des bekannten französischen Ministers Necker, übte als kenntniß- und geistreiche Schriftstellerin sowohl auf literarischem wie auf philosophischem und politischem Gebiet einen sehr bedeutenden Einfluß aus. Nachdem sie anfänglich Montesquieu's und Rousseau's Spiritualismus und Rationalismus sich angeeignet hatte, wandte sie sich später dem Studium der englischen Sensualisten (Hobbes und Locke) und der deutschen Philosophen (Kant, Fichte, Schelling) zu. In ihrem Werke Considérations sur les principaux événements de la Révolution française, Paris 1818, 3 vols., legt sie ihre politischen Anschauungen dar. „In keiner Frage," so sagt sie (Cons. II, 163), „weder der Moral noch der Politik, hat man das zuzulassen, was man Auctorität nennt. Das Gewissen des Menschen bildet eine beständige Offenbarung in ihm und seine Vernunft eine unabänderliche Thatsache." Hauptsächlich tritt Frau von Staël für freiheitliche Staatsformen ein (Republik in kleinen und constitutionelle Monarchie in großen Ländern). Als Haupturſache der Revolution erschien ihr der „Glaube an gewisse Wahrheiten", denen allerdings auch Irrthümer beigemischt gewesen seien (Cons. I, 312). Ferraz (Spiritualisme et Libéralisme, 2e éd., Par. 1887, 19) faßt den Einfluß, den Frau von Staël übte, in folgende Worte zusammen: „Sie verkündete die Verbindung der Erfahrung und der Reflexion, der Vernunft und des Gefühls, des moralischen Geistes des 17. und des liberalen des 18. Jahrhunderts. Sie hat, um es in einem Worte zu sagen, die Bahn eröffnet, welche der Rationalismus und der Liberalismus der Restauration in so glanzvoller Weise durchlaufen sollten." — Benjamin Constant (geb. 1767 zu Lausanne im Waadtland) gerieth 1795 unter den Einfluß seiner Landsmännin, Frau von Staël, der er immer eng befreundet blieb. Als Journalist schrieb er gegen die Terroristen und wurde 1799 unter Napoleon Mitglied des Tribunates. Durch Frau von Staël dazu angereizt, machte er dem ersten Consul wegen seines „Despotismus" in der Presse Opposition und wurde infolgedessen von demselben zuerst (1801) aus dem Tribunat ausgestoßen und später (1802) mit Frau von Staël des Landes verwiesen. Am meisten Einfluß erlangte er durch seine Schrift Réflexions sur les constitutions, la distribution des pouvoirs et les garanties dans une monarchie constitutionnelle, Paris 1814, welche nicht ohne Einfluß auf die Formulirung der neuen constitutionellen Verfassung in Frankreich war. Später wandte sich Constant wieder mit großem Erfolge dem Journalistenberufe zu und wurde 1819 und 1823 zum Abgeordneten für die Kammer gewählt, wo er dem Ministerium durch seine unablässige, gewandte Opposition viel zu schaffen machte. Bald nach der Julirevolution (1830), welche seinen Wünschen entsprach, starb er. Benjamin Constant wies dem Monarchen in seiner constitutionellen Theorie den Beruf zu, als „neutrale Gewalt" die gesetzgebende und administrative Gewalt mit einander in Harmonie zu bringen; damit war dem Monarchen jede unmittelbare Einwirkung auf die

Regierung entzogen. Der Grundgedanke aller seiner Schriften war die individuelle Freiheit. Am Abende seines Lebens schrieb er noch: „Ich habe 40 Jahre lang dasselbe Princip vertheidigt: Freiheit in Allem, in der Religion, in der Philosophie, in der Literatur, in der Industrie, in der Politik, und unter Freiheit verstehe ich den Triumph der Individualität sowohl über die Auctorität, welche durch den Despotismus regieren möchte, als über die Massen, welche das Recht beanspruchen, die Minderheit zu Sklaven der Mehrheit zu machen. Der Despotismus hat kein Recht; die Majorität hat das, die Minderheit zu nöthigen, daß sie die Ordnung achte; aber alles, was die Ordnung nicht stört, alles, was dem innern Leben angehört, wie die Meinung, alles, was in der Kundgebung der Meinung weder zu Gewaltthaten anreizt, noch die Aeußerung einer andern Meinung verhindert und dadurch anderen schadet, alles, was in der Industrie dem wechselseitigen Wetteifer ohne Hinderniß Bewegung vergönnt, ist individuell und nicht von Rechts wegen der gesellschaftlichen Macht unterworfen." Mehr als alle anderen Freiheiten betonte Constant die religiöse. Da Constant für individuelle Freiheit und für möglichste Autonomie der Gemeinde eintrat, billigte er auch nicht den Staat, wie er in der Revolution sich darstellte. Derselbe erschien ihm wie eine umgekehrte Pyramide, in welcher der Staat das Individuum erdrückt. (Vgl. Laboulaye, Einleitung zu der von ihm veranstalteten neuen Ausgabe des Cours de politique constitutionnelle par Benj. Constant, Paris 1861, 2 vols., und Bluntschli, Gesch. der neuern Staatswissenschaft, 3. Aufl. München 1881, 570 ff.)

Unter den „Grundsätzen von 1789", auf welche die Liberalen sich wie auf ihr Grundgesetzbuch und ihr hauptsächlichstes Symbol zu berufen pflegen, ist nicht bloß die Erklärung der sog. Menschenrechte zu verstehen, welche am 27. August 1789 angenommen und an die Spitze der französischen Verfassung von 1789 gesetzt wurde, sondern im Allgemeinen der Inbegriff aller Ideen, welche anläßlich der französischen Revolution zum Durchbruch kamen. Diese Ideen fanden allerdings in der „Erklärung der Menschenrechte" ihren bezeichnendsten Ausdruck, weßhalb die wichtigsten Artikel dieser hauptsächlich an J. J. Rousseau's Staatslehre sich anschließenden Erklärung hier folgen: Art. 1. Die Menschen werden frei und gleich an Rechten geboren und bleiben frei und gleich. Art. 2. Der Zweck jedes politischen Gemeinwesens ist die Erhaltung der natürlichen und unveräußerlichen Rechte des Menschen. Diese Rechte sind die Freiheit, das Eigenthum, die Sicherheit und der Widerstand gegen Unterdrückung. Art. 3. Das Princip aller Auctorität ruht in der Nation. Art. 4. Die Freiheit besteht in der Macht, alles zu thun, was Anderen nicht schadet. Art. 5. Das Gesetz darf nur Handlungen verbieten, die der Gesellschaft schädlich sind. Art. 6. Das Gesetz ist der Ausdruck des allgemeinen Willens. Alle Bürger haben das Recht, entweder persönlich oder durch Stellvertreter an der Abfassung der Gesetze theilzunehmen. Art. 7. Niemand kann angeklagt und verhaftet werden, außer in den vom Gesetze bestimmten Fällen und in der durch dasselbe vorgeschriebenen Form. Art. 10. Niemand darf um seiner Meinungen willen, selbst wenn sie die Religion betreffen sollten, beunruhigt werden, außer wenn die Kundgebung derselben die vom Gesetze angeordnete Ruhe gefährdet. Art. 11. Die freie Mittheilung der Gedanken und Ansichten ist eines der kostbarsten Rechte des Menschen: jeder Staatsbürger darf demnach frei sprechen, schreiben und drucken; nur muß er sich in den vom Gesetze vorgesehenen Fällen über den Mißbrauch dieser Freiheit verantworten. Art. 14. Alle Staatsbürger haben das Recht, entweder für sich selbst oder durch ihre Stellvertreter sich von der Nothwendigkeit einer öffentlichen Steuer zu überzeugen, dazu mit freiem Willen ihre Zustimmung zu geben und ihre Verwendung zu überwachen. Art. 15. Die Gesellschaft ist berechtigt, von jedem öffentlichen Beamten über seine Verwaltung Rechenschaft zu fordern. Außer den in den Menschenrechten angegebenen Punkten pflegen die Liberalen in der Bezeichnung „Grundsätze von 1789" besonders noch einzubegreifen die völlige Abschaffung des „Feudalsystems", die „Befreiung der Arbeit" durch die Zerstörung der Zünfte und Corporationen, die Herbeiziehung der Bürger zur Rechtsprechung in den Geschworenen-Gerichten, die Oeffentlichkeit der Verhandlungen in Kammern und Criminalprozessen, die Einrichtung und Verallgemeinerung eines aufklärerischen Volksunterrichts, Verstaatlichung der Armenpflege, völlige Trennung von Staat und Kirche bis zur Abschaffung des Cultusbudgets u. s. w.

II. Genauere Charakteristik des Liberalismus nach seiner grundsätzlichen Seite und seiner geschichtlichen Erscheinung. Es muß hier zuvor auf einen Umstand hingewiesen werden, welcher auf die concrete Ausgestaltung des Liberalismus den entscheidendsten Einfluß übte. Der eigentliche Träger der liberalen Ideen wurde nämlich für die Revolutionszeit der „dritte Stand", das Bürgerthum oder die besitzende Mittelklasse. Schon die große französische Revolution war, wenn auch vorübergehend in derselben bereits eine Schreckensherrschaft des vierten Standes auftrat, wesentlich die Emancipation des dritten Standes. Wurde sie ja gleich damit eingeleitet, daß der dritte Stand sich in der Notabelnversammlung selbständig constituirte und die beiden anderen Stände, den Adel und den Clerus, in sich absorbirte. „Was ist der dritte Stand?" Diese Frage stellte der bekannte Sieyès in seiner binnen wenigen Tagen in 30 000 Exemplaren abgesetzten Broschüre, und er antwortet: „Alles." Wie in Frankreich, so verschaffte auch in anderen Ländern der Sieg der liberalen Sache naturgemäß zunächst der besitzenden Mittelklasse, den Bourgeois, den Hauptantheil am poli-

tischen Einfluß. Innerhalb der liberalen Mittelklasse erlangten wieder die wirthschaftlich Stärkeren in dem Maße das Uebergewicht, als es ihnen gelang, durch Ueberflügelung der „kleineren Leute“ immer weitere Kreise von sich abhängig zu machen. So verschob sich in allen constitutionellen Ländern der Schwerpunkt der liberalen Partei immer mehr in das Großcapital hinein, und schließlich erlangten die jüdischen Börsenmänner, umgeben von ihrem gleichgesinnten, aus Großindustriellen, Großhändlern, Fabrikanten und Unternehmern bestehenden Generalstabe, im Liberalismus und dadurch auch in dem vom Liberalismus beherrschten öffentlichen Leben eine so tonangebende Stellung, daß die Presse, die Wissenschaft und selbst die Politik in einem sehr bedenklichen Grade der neuen Geldaristokratie dienstbar wurden. Je mehr indeß die Selbstsucht, mit welcher letztere ihre Machtstellung ausbeutete, offenkundig wurde, desto größerer Widerstand begann sich in den benachtheiligten Kreisen, sowohl conservativ als liberal gesinnten, zu regen. Bald kündeten, während andere liberale Gruppen eine Mittelstellung einnahmen, der liberale Kleinbesitz als „Demokraten“ und die liberale Arbeiterwelt als „Socialisten“ offen den Bourgeois-Liberalen die Gefolgschaft und traten sogar, merkwürdigerweise auch wieder vielfach unter jüdischer Führung, gegen ihre bisherigen geistigen Patrone und Lehrer in erbitterten Kampf ein. Die Bezeichnung „liberal“ verblieb aber jetzt, obwohl andere Parteien, wie der Fortschritt, die Demokraten, die Socialdemokraten, grundsätzlich sicher nicht weniger liberal waren, vorzugsweise dem Bourgeois-Liberalismus, weil derselbe so lange der eigentliche Träger des liberalen Systems gewesen war.

Seinem innersten Wesen nach bedeutet der consequent grundsätzliche Liberalismus die völlige Emancipation des Menschen, und zwar als Individuums, von jeder außer ihm liegenden, nicht in ihm selbst wurzelnden Gewalt, von jeder Auctorität im wahren Sinne des Wortes, die möglichst vollständige Wahrung der individuellen menschlichen Freiheit in Allem und Jedem. Nach streng liberaler Anschauung ist jede nicht unbedingt zum Schutze der gleichen Freiheit Aller nothwendige und als solche vom Menschen selbst gewollte Beschränkung der Freiheit ein Angriff auf die angeborene Freiheit und Würde des Menschen, jede Unterwerfung des Menschen unter eine Auctorität außer ihm, von der er nicht selbst in der angegebenen Weise ein Theil ist, eine Entwürdigung des Menschen. Dieser Grundanschauung gemäß tritt der consequent grundsätzliche Liberalismus vor Allem für unumschränkte Denkfreiheit ein. Die Beschränkung der Denkfreiheit erscheint ihm als das sinnloseste und unerträglichste Attentat auf die individuelle Freiheit, da ja der bloße Gedanke die Freiheit Anderer nicht beeinträchtige und in keiner Weise unter menschliches Gesetz falle, während die Denkfreiheit die Wurzel aller seiner übrigen Freiheiten, den innersten Kern der individuellen Freiheit überhaupt bilde. Im Anschluß an die Denkfreiheit fordert der Liberalismus auch Rede-, Preß- und Vereinsfreiheit, wenigstens insoweit dieß mit der öffentlichen Ordnung verträglich ist. Auch die Beschränkung dieser Freiheiten auf Grund der öffentlichen Ordnung ist nach liberaler Anschauung nur auf dem Wege von Repressivmaßregeln zulässig, d. h. das Einschreiten der öffentlichen Gewalt darf erst dann, wenn gesetzwidrige Handlungen vorliegen, und auch nur in dem vom Gesetze bezeichneten Rahmen erfolgen. Der Liberalismus betrachtet die Rede-, Preß- und Vereinsfreiheit in dem angegebenen Sinne als die naturgemäße Ergänzung und Vervollständigung der Denkfreiheit und vertheidigt sie daher auch mit dem größten Nachdruck.

Da der Kirchen- und Dogmenglaube den liberalen Freiheiten, besonders der „Denkfreiheit“, am hinderlichsten im Wege steht, so bethätigt sich der Liberalismus vor Allem auf religiösem Gebiete. Er verlangt völlige Religions- und Cultusfreiheit und Trennung des Staates von der Kirche. Er verkündet die Duldung für alle Meinungen und erklärt alle religiösen „Ueberzeugungen“ für heilig, unverletzlich und folgerichtig, praktisch wenigstens, für gleichberechtigt und gleich achtungswürdig. Die Religion beschränkt er auf das Gebiet des Gewissens. Die weitere Folge eines solchen Standpunktes ist die Läugnung aller selbständigen öffentlichen kirchlichen Rechtsordnung und der offene Kampf gegen die Kirche selbst. Denn wenn, wie der Liberalismus lehrt, die Religion lediglich Sache des individuellen Menschen ist, so hat die Kirche als Glaubensauctorität und als eine neben dem Staat bestehende selbständige Gesellschaft keine Berechtigung mehr. Ihre dießbezüglichen Ansprüche sind unberechtigte Eingriffe in die persönliche Freiheit, bezw. in das Gebiet des Staates. Daher sucht der Liberalismus auch thatsächlich die Kirche aus dem öffentlichen Leben gänzlich zu verdrängen, indem er ihr Besitzthum „säcularisirt“, ihre Immunitäten abschafft, die Armenpflege verstaatlicht u. s. w. Mit besonderem Eifer ist der Liberalismus bestrebt, die Familie und die Jugenderziehung, als die entscheidendsten Gebiete, von der Kirche loszutrennen. Daher erklärt er die Ehegesetzgebung und Ehegerichtsbarkeit als Sache des Staates (Civilehe); er räumt, wenigstens so lange dieß zur erfolgreichen Bekämpfung der Kirche auf diesem Gebiete geboten erscheint, dem Staate selbst im Widerspruch mit den liberalen Grundsätzen das Unterrichts-„Monopol“ ein und verlangt den Schul-„Zwang“. Ein anderes, dem Liberalismus besonders an's Herz gewachsenes Anliegen ist die Zerstörung der weltlichen Herrschaft des Papstes. Denn dieselbe ist gleichsam das feierlichste Unterpfand dafür, daß die moderne Gesellschaft nicht bloß die kirchliche Rechtsordnung nicht mehr anerkennt, sondern auch mit der ganzen christlich-conservativen Rechts- und Staatenordnung gebrochen hat. Na-

türlich bleibt der consequente Liberalismus bei der Verdrängung der Kirche aus Schule und Familie und bei der Beseitigung der weltlichen Herrschaft nicht stehen, sondern erstrebt als letztes Ziel die volle Entchristlichung und Verweltlichung der Familie (durch die Ehescheidung und freie Liebe) und des Unterrichts (durch die religionslose Schule und die unabhängige Moral) und die Vernichtung des Papstthums und der Kirche. Auf religiösem Gebiete tritt das Widerspruchsvolle und Unwahre am Liberalismus am grellsten zu Tage, indem derselbe einerseits mit besonderem Nachdruck gerade für dieses Gebiet die vollste Freiheit und Duldung auf sein Programm setzt, und andererseits nicht aufhört, wo sich eine Gelegenheit dazu bietet, ernsthafte (z. B. katholische) religiöse Ueberzeugungen und Uebungen entweder mit seinem Spotte in Schrift und Wort oder selbst durch thatsächliche Gewissensbedrückung (Culturkampf) zu verfolgen. Ein positives religiöses System im eigentlichen Sinne hat der consequente Liberalismus nicht. Die Denkfreiheit namentlich in religiöser Hinsicht schließt ein solches aus. Indeß kann man doch mit mehr oder minder Recht von einer einheitlichen „liberalen Weltanschauung" sprechen, welche bei den Liberalen die Stelle der Religion vertritt. Das Hauptprincip dieser der christlichen Weltanschauung entgegengesetzten Quasi-Religion ist das Humanitätsprincip ganz in dem Sinne, wie die Freimaurer dasselbe aufzufassen pflegen. Nach diesem Princip ist der Mensch die Quelle, die Norm und das Endziel der ganzen sittlichen und rechtlichen Ordnung, der Mittelpunkt der ganzen Weltordnung. Gemäß diesem Princip kommt der Liberalismus gleich der Freimaurerei dazu, einen gewissen quasi-religiösen Cult der Menschheit oder des Menschlichen zu pflegen und die rein menschlichen „Ideale" an die Stelle der religiösen Dogmen zu setzen. Auf dem Gebiete der Sittenlehre bekennt sich der Liberalismus gemäß seinem innersten Wesen zur unabhängigen, anthroponomen Moral. Als höchstes Gut betrachtet er, da er von allen überweltlichen Gesichtspunkten absieht, naturgemäß den möglichst hohen und ausgedehnten Lebensgenuß. Der Umstand, daß Reichthum die wesentlichste Vorbedingung zu diesem Lebensgenuß ist, erklärt die vorzügliche Sorge, welche der Liberalismus gerade dem wirthschaftlichen Gebiete zuwendet, und die übermäßige Werthschätzung, welche er auf Kosten der höheren geistigen Güter der Nation für die materiellen Güter an den Tag legt. Bezeichnend hierfür sind folgende Aeußerungen Laskers, des bekannten Führers der deutschen „Nationalliberalen": „Die billigen Gewebe und Farben erheben die unteren Gesellschaftskreise höher und schneller, als die Religion der Liebe (das Christenthum). Ein neu entdeckter Planet ist ein größerer Gewinn des Geistes, als ein ganzes Buch der Moral." „Während den nützlichen Gelegenheitsmaßregeln gehuldigt wird, geräth die Ethik selbst in's Schwanken. Wenn bisher Ueberzeugungstreue die Probe des tüchtigen Mannes war, so fällt dieses wichtige Erkennungszeichen jetzt weg. Auch die guten Gesinnungen stehen unter der Herrschaft der wandelbaren Nützlichkeit" (Lasker, Ueber Welt- und Staatsweisheit, Berlin 1873, S. 19. 33). Der unheilvolle Einfluß des Liberalismus auf Charakter und Moralität pflegt sich in der Schwächung der sittlichen und idealen Mächte im Leben zu offenbaren. Die Wahrheitsliebe, die Ehrlichkeit in Handel und Wandel, das Gerechtigkeitsgefühl, die Nächstenliebe und der Lebensernst pflegen unter der Herrschaft des Liberalismus in bedenklichem Grade zu schwinden.

Auf politischem Gebiete verlangt der grundsätzliche Liberalismus, da in seinen Augen die persönliche Freiheit die höchste Norm ist und alle Gewalt aus dem Volke, d. h. von den einzelnen völlig gleichberechtigten Bürgern stammt, daß, soweit es die Verhältnisse gestatten, der individuellen Freiheit ein möglichst weiter Spielraum gelassen und dem Einzelnen ein möglichst großer Einfluß auf das öffentliche Leben eingeräumt werde. Daher entspricht dem grundsätzlichen Liberalismus von den verschiedenen Staatstheorien am vollkommensten die von Kant vertretene Theorie des „Rechtsstaates". Nach dieser Theorie, bei deren Darlegung Kant nicht nur sachlich, sondern manchmal fast dem Wortlaute nach die Gedanken der „Erklärung der Menschenrechte" wiedergibt, ist die „alleinige Aufgabe des Staates, die Rechtsordnung der gemeinsamen Freiheit herzustellen". Später setzte die liberale Theorie — indem sie an die christliche Staatstheorie anknüpfte, nach welcher der Staat auch positiv die Wohlfahrt der Bürger zu befördern hat, aber derselben einen liberalen Inhalt gab — an Stelle des Rousseau-Kant'schen „Rechtsstaates" den „Wohlfahrts- und Culturstaat". Nach dieser Theorie, deren Hauptvertreter Bluntschli, der bekannte Staatslehrer des deutschen Nationalliberalismus ist, hat der Staat außer dem Rechtsschutz auch noch die Aufgabe, die Volkswohlfahrt namentlich durch Pflege der „nationalen Cultur" zu befördern (vgl. Bluntschli, Allgemeine Staatslehre, Stuttgart 1875, 355 ff.). Um die Staatenentwicklungen zu rechtfertigen und zu erleichtern, welche sich in den letzten Jahrzehnten auf Anstiften, unter der Mitwirkung und zu Gunsten der Pläne der liberalen Parteien vollzogen und die vielleicht noch geplant sind, erfand man das Nationalitätsprincip, das Nicht-Interventionsprincip und das Princip, nach welchem glücklich vollendete Thatsachen vollgültige Rechtstitel sind. Welche hervorragende Anwendung diese Grundsätze bei dem „Aufbau" des geeinigten Königreichs Italien fanden, ist bekannt. Mit welcher Unverfrorenheit die moderne liberale Staatstheorie bei Aufstellung des Nationalitätsprincips zu Werke geht, dafür ist ein sprechender Beleg, daß dieselbe einerseits den Nationen, welche im Begriffe stehen, ein Volk zu werden, das Recht zuerkennt, die „zerstreuten Glieder", deren sie zu ihrem Dasein als

Volk bedarf, ohne Weiteres an sich zu ziehen (vgl. Bluntschli a. a. O. 113), andererseits es aber wieder als vortheilhaft erklärt, daß der Staat Glieder verschiedener Nationalitäten umfasse. Als leitende Kraft bei solcher Staatenbildung bezeichnet Bluntschli eine Art Volksseele, welche bei noch unentwickelten Staaten als „organischer Staatstrieb", bei höher entwickelten aber als „Staatswille", „Staatsbewußtsein" auftrete. Mit so dehnbaren Rechtsgrundsätzen ist man freilich im Stande, schließlich Alles zu rechtfertigen. Dieses „nationale Recht" erklärt Bluntschli (a. a. O. 113) für so heilig, daß es allen anderen Rechten, das der „Menschheit" allein ausgenommen, vorgehe und alle anderen begründe. Vor Forderungen also, die im Namen der Nation und Menschheit oder, was gleichbedeutend ist, im Namen des Fortschritts, der Civilisation und Cultur erhoben werden, müssen alle anderen Rücksichten zurücktreten, alle Einwendungen verstummen. Denn da spricht die souveräne Nation oder gar die noch souveränere Menschheit. Was aber gebieterische, unabweisliche Forderung der souveränen Nation und der souveränen Menschheit ist, das bestimmt natürlich der Liberalismus durch die öffentliche Meinung, die er in den von ihm bezahlten Blättern oder durch die von ihm abhängige Wissenschaft bildet. Nöthigenfalls ruft man auch eine künstlich gemachte Volksabstimmung zu Hilfe, um jeden Zweifel zu beseitigen. Denn „das Volk", sagt Hegel (WW. VIII, 385), „ist der Theil, der nicht weiß, was er will". Also muß man ihm zuerst beibringen, was es zu wollen hat, bevor man seinen Willen als oberstes Gesetz erklärt. Sollte eine Nation zur Abwechslung auch einmal in christlichem, katholischem Sinne ihren Willen kundgeben, so verdient derselbe keine Achtung. Eine solche antiliberale und deßhalb „retrograde" Entwicklung muß durch jedes Mittel gehindert werden. Die Staatsform, welche der grundsätzliche Liberalismus als Endstadium erstrebt, ist die Republik, und zwar in letzter Linie die Weltrepublik. Denn die republikanische Staatsform gewährt dem Einzelnen den möglichst größten Antheil an der öffentlichen Gewalt und bringt am vollkommensten den liberalen Grundsatz von der völligen Rechtsgleichheit aller Bürger zum Ausdruck. Um die Bürger zur vollen Ausübung der nach liberaler Anschauung Allen gleichmäßig zustehenden politischen Rechte zu befähigen, fordert der grundsätzliche Liberalismus möglichste Verallgemeinerung der Volksbildung und des Volksunterrichts. Die Weltrepublik erstrebt der grundsätzliche Liberalismus, weil dieselbe das beste Mittel ist, um die Verkümmerung der individuellen Freiheit durch den Militarismus, Handelsschranken u. s. w. zu beseitigen. Wie unwiderstehlich die liberalen Grundsätze zur Republik hindrängen, dafür ist Karl von Rotteck, der hauptsächlichste Theoretiker der deutschen Altliberalen (welche in ihrer praktischen Politik doch für die constitutionelle Monarchie eintraten), ein sprechender Beleg. Er äußerte in seinem „Lehrbuch des Vernunftrechtes" (II, § 68): „Nur die Republik ist gerecht, nur die Republik ist gut." Die geheime, vielleicht selbst unbewußte Neigung für die Republik pflegt auch in liberalen Preßkundgebungen anläßlich der Einführung der Republik in anderen Ländern lebhaften Ausdruck zu finden; so z. B. noch jüngst anläßlich der Ausrufung der Republik in Brasilien. Im entscheidenden Augenblicke schwinden auch bei den Liberalen alle Bedenken vor der Revolution als Mittel zur Verwirklichung der liberalen Wünsche. Wo indeß die Verhältnisse für die Einführung der Republik nicht vorbereitet sind, begnügt man sich mit der constitutionellen Monarchie und den sie begleitenden Freiheiten (Preß-, Rede- und Vereinsfreiheit u. s. w.). Freilich können gewisse Kategorien von Liberalen, z. B. die deutschen Nationalliberalen, aufrichtig der constitutionellen Monarchie ergeben sein, da sie von derselben mehr für ihr Klasseninteresse erhoffen als von der Republik. Daß die Bourgeois-Liberalen in Punkten, die ihr Interesse betreffen, vom grundsätzlichen Liberalismus abgehen, zeigt sich auch in ihrem Sträuben gegen das allgemeine Wahlrecht und in ihrem Bestreben, mittels des Census „dem Besitz und der Intelligenz", d. h. sich selbst, den Hauptantheil am politischen Einfluß zu sichern.

Auf wirthschaftlichem Gebiete ist der grundsätzliche Liberalismus der Freihandel in seiner reinsten Form. Das zuerst (etwa 1756) von der physiokratischen Schule ausgesprochene Wort: Laissez faire, laissez passer, d. h. volle Freiheit der Arbeit und des Handels, ist als der kürzeste und treffendste Ausdruck des Freihandelssystems die Losung der Anhänger der Freihandelsschule, auch Manchester-Schule genannt, geworden. (Die Bezeichnung Manchester-Schule rührt daher, daß eine in der Stadt Manchester in England 1839 von Fabrikant Cobden gegründete Anti-Cornlaw-League [Liga gegen die Getreidezölle] mit großem Erfolge die Forderungen des Freihandels vertrat.) Die Freihandelsschule verlangt die Beseitigung aller Schranken und Hindernisse für die möglichst productive Entfaltung der Volkswirthschaft auf allen Gebieten und möglichst große positive Begünstigung und Förderung dieser Entfaltung. Als zu erstrebendes Ideal schwebt der Schule nach Adam Smith, ihrem Hauptbegründer, die größtmögliche Erzeugung von Reichthum, weniger die gerechte und heilsame Vertheilung des erzeugten Reichthums vor. Die Forderungen der Schule im Einzelnen lassen sich in fünf Punkte zusammenfassen: 1. Freiheit der Arbeit; 2. Freiheit des Grundeigenthums; 3. Freiheit des Capitals; 4. Freiheit des Betriebes; 5. Freiheit des Marktes. Die Freiheit der Arbeit umfaßt die persönliche Freiheit des Arbeiters durch volle bürgerliche Rechtsgleichheit (bürgerliche Freiheit); die Freiheit in der Wahl und Aenderung der Berufs- oder Arbeitsthätigkeit, Ausschließung der Beschränkungen, welchen die Freiheit der Arbeit in dem Zunftwesen unterlag

(Gewerbefreiheit); die Freiheit in der Wahl des Erwerbsortes (Niederlassungsfreiheit); und endlich die Freiheit und volle Rechtsgleichheit bei Schließung des Arbeitsvertrages. Durch diese Freiheit der Arbeit soll nach der Anschauung der Freihandelsschule die rationelle Vertheilung der vorhandenen Arbeitskräfte in den verschiedenen Productions- und Berufszweigen, die relative Ausgleichung von Nachfrage und Angebot, der Arbeitsfleiß, die rationelle Vereinigung und Theilung der Arbeit und die höchste Productivität der einzelnen Arbeitskräfte befördert werden, da jeder frei seinen Beruf, seinen Arbeitsort und seine Erwerbsleistung wählen kann und von seiner Arbeit einen Gewinn zieht, der mit seiner Arbeitsleistung im Verhältnisse steht. Die Freiheit des Grundbesitzes umfaßt die Freiheit in der Verfügung über die Substanz der Grundstücke, Freiheit im Verkaufe, in der Verpfändung, Theilung, Vererbung, Schenkung und Freiheit in der Benutzung derselben, kurz die unumschränkte Freiheit der Verfügung über Grund und Boden behufs möglichster Erleichterung des Uebergangs der Grundstücke, namentlich der land- und forstwirthschaftlichen und der zum Bergbau geeigneten, in die Hände der productivsten Unternehmer, d. h. derjenigen, welche den größten Reinertrag daraus zu erzielen vermögen. Die angebliche Nothwendigkeit der Beweglichkeit des Grundeigenthums im nationalöconomischen Interesse ist einer der Gründe, welche der Liberalismus gegen die Fideicommisse und die Güter der „todten Hand", d. h. gegen den Grundbesitz der Kirche und kirchlicher Institute geltend macht, welcher, da der Eigenthümer als juristische Persönlichkeit niemals stirbt und die Kirchengesetze eine Veräußerung derselben sehr erschweren, der wirthschaftlichen Theorie der Liberalen ein Dorn im Auge ist. Die Fideicommisse sind den grundsätzlichen Liberalen auch deßhalb unsympathisch, weil sie ein Ausnahmerecht zu Gunsten des Adels bilden und der liberalen Rechtsgleichheit widersprechen; der Grundbesitz der Kirche aber, weil derselbe die selbständige rechtliche Stellung der Kirche begünstigt. Die Freiheit des Capitals umfaßt die Freiheit der Capital- und namentlich der Geldanleihe, die möglichste Freiheit für alle Geld- und Börsengeschäfte, capitalistische Vereinigungen, Bildung von Actiengesellschaften, Ringen u. s. w., damit das Capital möglichst unbehindert den Unternehmungen nach Maßgabe ihrer Productivität und Rentabilität zuströmen könne, damit ferner die rationelle Befriedigung des Creditbedürfnisses und die rationelle Bildung des Zinsfußes erleichtert werden. Diese Freiheit des Capitals, welche auch möglichste Steuerfreiheit desselben und die Wucher- und Zinsfreiheit in sich schließt, behauptet das liberale System, sei nothwendig zur Belebung der Geschäfte und der Industrie. Die Freiheit des Betriebs umfaßt die Freiheit, sowohl neue Betriebe zu gründen, als die Art und Weise und den Umfang derselben, die Verwendung der Arbeitskräfte, Grundstücke, Capitalien, den Absatz der Producte, die Dauer der Arbeitszeit u. s. w. vollkommen frei von jeder Einmischung Dritter auf Grund des freien Arbeitsvertrages zwischen Arbeiter und Arbeitgeber zu regeln. Diese Freiheit des Betriebs gewährleistet nach der Anschauung des Freihandelssystems die höchste Productivität der in den Unternehmungen thätigen Kräfte. Die Freiheit des Marktes umfaßt die Freiheit des Angebots und Begehrs im In- und Ausland, die Freiheit der Preisbildung, der Concurrenz, der Ein- und Ausfuhr. Die Freihandelsschule ist daher gegen Handelsmonopole, gegen Controle der zum Kaufe angebotenen Waare seitens Dritter, gegen Schutzzölle (Protectionismus), gegen alle künstliche Einwirkung auf die Höhe der Preise u. s. w. Durch diese Freiheit des Marktes wird nach der Aussage der Schule die Entwicklung natürlicher Marktgebiete und Marktpreise bewerkstelligt. Aus dem in jeder Hinsicht völlig freien Spiel der wirthschaftlichen Kräfte, so lautet das Dogma des grundsätzlichen Freihandelssystems, entwickle sich naturnothwendig die beste wirthschaftliche Ordnung, welche nicht bloß die Entfaltung der Volkswirthschaft im Allgemeinen, sondern auch die Interessen aller dabei Betheiligten am wirksamsten befördere. Ein deutscher Vertreter der Freihandelsschule, Wolff (Vierteljahrsschrift für Volkswirthschaft u. Culturgeschichte, 1865, III, 226), spricht geradezu den Wunsch aus, daß Arbeitsherren wie Arbeiter möglichst egoistisch sein sollten; denn so werde das Interesse Aller am besten gewahrt. (Vgl. G. Schönberg, Volkswirthschaftslehre, 2. Aufl. Tübingen 1885, 48 ff. 81 ff.; W. Roscher, Gesch. der Nationalökonomik, München 1874, 1014 ff.)

Auf diesem Gebiete wich der geschichtliche Bourgeois-Liberalismus noch am wenigsten vom grundsätzlichen Liberalismus ab. Er hatte hier auch am wenigsten Grund dazu, da die consequente Durchführung des Freihandelssystems in fast allen Punkten ganz vorzüglich seinen Interessen entsprach. Es wäre unmöglich gewesen, ein zweckdienlicheres System zu Gunsten der liberalen Geldaristokratie zu erfinden. Alles in demselben mußte nothwendig zu seinem Vortheile ausschlagen, und dabei war überdieß das Decorum vor der öffentlichen Meinung in ganz unübertrefflicher Weise gewahrt. Denn wenn unter dem neuen, in den glorreichen Mantel der Freiheit gehüllten System, welches Ströme von Gold in die Taschen der liberalen Geldmänner lenkte, die Organisation der Arbeiter vernichtet und infolge dessen der Arbeiter hilflos der herzlosesten Ausbeutung preisgegeben wurde; wenn selbst das Familienleben und die Gesundheit der Arbeiterwelt infolge der Frauen- und Kinderarbeit zerstört und die Löhne gedrückt wurden; wenn immer weitere Kreise des selbständigen Handwerkes und Gewerbes in der Concurrenz mit dem Großcapital unterlagen und zum Proletariat hinabsanken: so war das eben eine nicht zu umgehende wirthschaftliche Nothwendigkeit, wie

doxen Protestanten nachträglich bemüht waren, im Widerspruch mit demselben die dadurch eingeleitete Bewegung aufzuhalten, alle übrigen liberalen Grundsätze auf religiösem, politischem und socialem Gebiete sich folgerichtig ableiten lassen und thatsächlich auch sich entwickelt haben. Angesichts der freiwilligen oder unfreiwilligen Blindheit, in welcher noch immer weite und zum Theil recht maßgebende Kreise in dieser Hinsicht befangen sind, ist es nothwendig, den innern Zusammenhang zwischen dem kirchlichen Liberalismus der Reformation und allen späteren Phasen der liberalen Bewegung bis zum fortgeschrittensten Socialismus auf's Schärfste und Nachdrücklichste zu betonen, weil ohne die Erkenntniß und die Anerkennung dieser Wahrheit eine gründliche und wirksame Bekämpfung auch des offen revolutionären politischen und socialen Liberalismus, welcher Staat und Gesellschaft bedroht, einfachhin unmöglich ist. Es ist dieß eine Wahrheit, welche unter unabhängigen Denkern auch aus dem protestantischen Lager längst als über jeden Zweifel erhaben anerkannt wurde. Um nur einen gewiß unverdächtigen Zeugen hier zu Wort kommen zu lassen, schreibt Joh. Gust. Droysen in seiner „Geschichte der preußischen Politik" (II^b, 100) über das Werk Luthers: „Die Gewohnheiten, die Meinungen, die Ordnungen in Staat und Familie, das ganze Leben der Menschen, unermeßliche Güter, Alles stand in diesem hierarchischen System, das nun in seinen Grundlagen bebte. Es gab nichts, das nicht mit erschüttert, bis in sein innerstes Wesen, in dem Gedanken seines Daseins getroffen wurde. So begann ein unabsehbares Werk. Es hat nie eine Revolution gegeben, die tiefer eingewühlt, furchtbarer zerstört, unerbittlicher gerichtet hätte." W. Hohoff hat den Zusammenhang der liberalen Ideen von 1789 mit der sogen. Reformation in eigenen Werken: Protestantismus und Socialismus (Paderborn 1881) und Die Revolution seit dem 16. Jahrhundert (Freiburg 1887) weitläufig dargethan. Bereits vor und gleichzeitig mit der Reformation und vielfach im Bunde mit derselben wirkten in fortgeschrittenem liberalen Sinne die jüngeren Humanisten in Italien, Deutschland und Frankreich, welche als die Vorläufer der „Philosophen" im 18. Jahrhundert bezeichnet werden können. Unter denselben sind namentlich Macchiavelli (1469—1527) und Bodin (1530—1596) als Bahnbrecher für die moderne Politik und Staatslehre hervorzuheben. An Hugo Grotius' (1583 bis 1645) Namen knüpft die moderne liberale Bewegung auf dem Gebiete des Rechts an, wobei allerdings zu bemerken ist, daß, sei es aus Mißverständniß oder böswilliger Absicht, des gläubigen und wohlmeinenden Verfassers „Naturrecht" Mißdeutungen im liberalen Sinne erfuhr. Im Allgemeinen hatte die „Reformation" zunächst nach der Unterdrückung der schwärmerischen Ausschreitungen, welche auf die Verkündigung der evangelischen Freiheit auf religiösem, politischem und socialem Gebiete unmittelbar folgten (Wiedertäufer, Bauernaufstand u. s. w.), freilich einen Rückschlag zur Folge. Die „Reformatoren" begünstigten, um sich selbst und ihre Sache sicherzustellen und sich der Geister zu erwehren, welche sie selbst gerufen hatten, die Despotie der Fürsten und lieferten denselben sogar das religiöse Gebiet völlig aus (Cujus regio, ejus religio). Indeß mußten gerade wieder die mißbräuchlichen Eingriffe der weltlichen Gewalt in das Gebiet des Gewissens und der bürgerlichen Rechte auf die Dauer nicht nur die Strömung für völlige Gewissens- und Religionsfreiheit stärken, welche das Grundprincip der Reformation bereits verbürgt hatte, sondern auch den Boden für revolutionäre politische Theorien vorbereiten. Am schnellsten durchlief den Weg von der Reformation bis zum vollen Freisinn in religiösen und politischen Dingen naturgemäß England, dessen Volk durch seine freiheitlichen Institutionen zu größerer Selbständigkeit erzogen und so am wenigsten geneigt war, auf die Dauer Despotie, namentlich insoweit dieselbe in die individuelle Freiheit eingriff, zu ertragen. Begünstigt wurde diese Entwickelung in England auch durch den mercantilen und wirthschaftlichen Aufschwung, in welcher das britische Reich gleichfalls den übrigen Ländern des Abendlandes voranging. So trat England an die Spitze der ganzen liberalen Bewegung der Neuzeit. Baco von Verulam (1561—1626) wurde der Begründer der modernen, von Kirche und Religion losgeschälten Philosophie und Wissenschaft. Herbert von Cherbury (1561—1648) leitete die bald in England in den Kreisen der Gebildeten weitverbreitete deistische Bewegung ein, welche dem modernen religiösen Freidenkerthum die Signatur aufdrückt. Bereits 1642 hatte ferner England seine erste Revolution, auf welche dann die entscheidendere, die sog. „glorreiche" Revolution von 1688 folgte. Als Haupttheoretiker dieser revolutionären politischen Bewegungen erscheinen John Milton (1608—1674), Thomas Hobbes (1588 bis 1679), Sidney (1622—1683) und John Locke (1632—1704). Milton vertheidigte die Berechtigung der Revolution und die Volkssouveränität und forderte Preßfreiheit. Hobbes baute der Rousseau'schen Staatstheorie vor, indem er Staat und öffentliche Gewalt aus einem freien Vertrag der Menschen im ursprünglichen freien Naturzustand ableitete. Locke (s. d. Art.) übte, wie auf die philosophische Bewegung der Neuzeit überhaupt, so namentlich auf die moderne Staatslehre den allergrößten Einfluß aus. Er ist der erste Begründer der constitutionellen Theorie von der Theilung der Gewalten (gesetzgebende und vollziehende Gewalt). Er schrieb die gesetzgebende Gewalt ausschließlich dem Volke, die vollziehende dem Könige zu. Er übte auf die Anschauungen der Engländer hinsichtlich der Staatsverfassung und dadurch auf letztere selbst großen Einfluß aus. J. Locke trat auch energisch für Duldung und möglichst absolute individ Freiheit ein, so namentlich in seinen Letters

und des Kaisers Franz von Oesterreich, die selbst dem Bunde beitraten, und Josephs II., welcher die Bestrebungen desselben unterstützte, bald großen, ja vielfach ausschlaggebenden Einfluß. Wie sehr der liberale, von der Freimaurerei genährte Geist bald die Gebildeten angesteckt hatte, dafür liefert die deutsche Literatur von 1740 an einen sprechenden Beleg. Namentlich haben im vorigen Jahrhundert G. E. Lessing (1729—1781) und J. G. v. Herder (1744—1803), beide selbst Mitglieder des Freimaurerbundes, für das freimaurerisch-liberale Humanitätsprincip die wirksamste Propaganda gemacht — Lessing besonders durch seine Schriften „Die Erziehung des Menschengeschlechts", „Nathan der Weise" und „Ernst und Falk"; Herder durch sein Werk „Ideen zur Geschichte der Menschheit".

Der Hauptherd der liberalen Ideen wurde im 18. Jahrhundert Frankreich, welches ein enger persönlicher und literarischer Verkehr mit England verknüpfte. Auch in Frankreich und in den anderen katholischen Ländern arbeitete der kirchliche Liberalismus Hand in Hand mit dem fürstlichen Absolutismus dem religiösen und politischen Liberalismus und damit der politisch-socialen Revolution vor. Der kirchliche Liberalismus trat in Frankreich in der gallicanisch-jansenistischen Bewegung zu Tage; dieselbe erstreckte sich auch auf andere Länder, wo sie hauptsächlich als Febronianismus und Josephinismus große Verheerungen anrichtete. Wie immer, so bestätigte sich hier die Erfahrung, daß die Bewegung gegen die kirchliche Autorität, welche von kurzsichtigen Fürsten gefördert wurde, sich zuletzt gegen die Fürstengewalt selbst kehrte. — Eine andere geistige Strömung, welche der liberalen Aufklärung die Wege bereitete, war der an Descartes' Philosophie sich anschließende Skepticismus, als dessen Hauptvertreter Pierre Bayle (1647—1706) und David Hume (1711—1776) bezeichnet werden können. Im Mittelpunkt der liberalen Bewegung des 18. Jahrhunderts steht Voltaire (1694—1778 (s. d. Art.). Er war der Anführer der „philosophischen" Armee, jenes Heeres von Literaten, welche gegen die religiösen und politischen Traditionen im Namen der Vernunft und der Freiheit einen erbitterten Krieg auf Leben und Tod eröffneten. Das Werk, durch welches die sogenannten „Philosophen" des 18. Jahrhunderts am wirksamsten ihre Ideen verbreiteten, war die 28bändige Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers (Paris 1751 bis 1772). Die Mitarbeiter an dieser Encyklopädie huldigten zwar verschiedenen religiösen und politischen Anschauungen. Voltaire war z. B. Deist; d'Alembert Skeptiker, Diderot, „der Vulcan in Eruption", wie ihn Taine nennt, und Lamarck halbe Pantheisten; v. Holbach, Lamettrie und Helvétius Materialisten. Sie alle trafen aber, wie später Condorcet, Laland und Volney und der ganze Schwarm von Literaten untergeordneten Ranges, der ihnen folgte, darin zusammen, daß sie alles, was bisher für ehrwürdig galt, in den Koth zogen und besonders auf jede Weise den christlichen Glauben und das christliche Sittengesetz als lächerlich, abgeschmackt und vernunftwidrig darzustellen suchten. Écrasons l'infâme, war ihre Losung (vgl. Taine, Les origines de la France contemp., Paris 1880, 266 ss.). Der officielle Festredner für die im Schoße der Freimaurerei abgehaltene Feier des Centenars der Revolution von 1789, Bruder Amiable, versichert, daß der erste Gedanke zur Abfassung der Encyklopädie 1740 vom Großmeister der französischen Freimaurerei ausgesprochen worden sei in einer Rede, worin die Weltrepublik als Ideal aufgestellt wurde. Bereits 1741 sei Diderot an die Verwirklichung dieses Gedankens geschritten (vgl. Chaine d'union 1889, 248 ss.). — Auf politischem Gebiete führten für Frankreich und die anderen Länder des Festlandes namentlich Ch. Baron de Montesquieu (1689—1755) und J. J. Rousseau (1712—1778; s. d. Artt.) den Umschwung der Anschauungen herbei. Montesquieu übte in seinen Lettres persanes und in seinem berühmten, in anderthalb Jahren in 22 Auflagen erschienenen Werke De l'esprit des lois eine zwar in ruhigem Tone gehaltene, aber doch scharfe Kritik an den bestehenden politischen Einrichtungen, die er als despotisch bezeichnete, und trat für Volks- und Individualfreiheit ein. Letzteres Werk ist besonders dadurch bekannt geworden, daß es zuerst für das constitutionelle System auf dem Continent Propaganda machte. J. J. Rousseau's Schriften übten, da in denselben die Ideen, welche die Zeit bewegten, mit glühender Beredsamkeit vorgetragen wurden, eine geradezu berauschende Wirkung auf die Massen. Dieselben wurden wie ein Evangelium hingenommen. Der zweite Theil des Jahrhunderts, sagt Taine (l. c. 354), gehört ihm. „Die Frauen berauschen sich an dem Buche (Nouvelle Héloise) und am Verfasser bis zu dem Grade, daß es selbst in den höheren Klassen wenige gab, die ich nicht gewonnen hätte, hätte ich es versucht", so schreibt Rousseau selbst (Confess. II, livre 11). Rousseau verherrlicht namentlich den Naturzustand des Menschen, vertheidigt warm die allgemeine Gleichheit, die Volkssouveränität und vertritt die reine Naturreligion. Auf socialem Gebiete arbeitete der Umwälzung im liberalen Sinne die physiokratische Schule vor, so genannt, weil sie für die alleinige Herrschaft der „natürlichen" Ordnung auf wirthschaftlichem Gebiet eintrat und jedes störende Eingreifen der Gesetze in diese natürliche Ordnung bekämpfte. Diese Schule wurde 1758 von Quesnay gegründet und erlangte bald besonders durch V. Mirabeau, Mercier de la Rivière, Dupont de Nemours und Turgot großen Einfluß. Im bekannten Wort Laissez faire, laissez passer faßte zuerst der Kaufmann Vincenz Gournay dem Könige gegenüber die Forderungen der Schule zusammen. Die Physiokraten förderten die Richtung nicht bloß durch ihr Eintreten

beschränkte Freiheit auf wirthschaftlichem Gebiete, ihren Kampf gegen den „Feudalismus", gegen Corporationen und Zünfte, gegen Privilegien und Monopole, sondern noch mehr durch ihre Anfeindung des Christenthums und durch ihre materialistische Weltanschauung, gemäß welcher sie den möglichst hohen Lebensgenuß als oberste Norm menschlichen Strebens bezeichneten (vgl. Ch. Périn, Les doctrines économiques depuis un siècle, Paris 1880, 20 ss.). Der frivole Ton, die Sittenlosigkeit und der durch Ursachen allgemeiner und persönlicher Natur genährte Geist der Unzufriedenheit, welche damals in den höheren Klassen Frankreichs herrschten, trugen sehr zur raschen Ausbreitung der irreligiösen revolutionären „Philosophie" bei. Selbst der höhere Clerus ließ sich von der falschen Aufklärung anstecken. „Der Stand, welcher am wenigsten ‚Vorurtheile' (im Sinne der ungläubigen Philosophen) hat," konnte Mercier (Tableau de Paris IV, 142) sagen, „ist — wer sollte es glauben? — der Clerus." Und de Montlosier (Mémoires I, 37) spricht von einer Gesellschaft schöngeistiger Priester, von welchen die einen Deisten, die anderen offene Atheisten gewesen seien u. s. w. (vgl. Taine l. c. 362 ss.). Selbst Frauen wurden eifrige Apostel der neuen Lehren. Die Umsturzlehren der französischen Philosophen und sonstigen ungläubigen Literaten fanden bei der beherrschenden Stellung, welche damals die französische Literatur in Europa einnahm, in allen anderen europäischen Ländern bei den Gebildeten Eingang und übten auch dort, da sie in alle sprachlichen Reize gekleidet waren (vgl. Taine l. c. 329 ss.), den größten Einfluß, einen Einfluß, der auch in den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts noch mächtig fortwirkte. Bekannt sind Friedrichs II. von Preußen enge Beziehungen zu den französischen „Philosophen". In Oesterreich und Bayern begann sich die „Aufklärung" ebenfalls bald mächtig zu regen. In letzterem Lande bildete sich im Illuminatenorden (1776) ein Herd antichristlicher und revolutionärer Aufklärung, welcher schon nach kurzer Zeit mittels der Freimaurerei sein Gift über das ganze deutsche Reich ausgebreitet hatte. An den bourbonischen Höfen in Frankreich, Spanien und Italien führten philosophische Minister das Staatsruder. Nun beschlossen die Philosophen die erste Kraftprobe zu wagen, indem sie den Sturm gegen die Jesuiten heraufbeschworen, der auch wirklich mit dem Untergang des Ordens (1773) endigte. Durch die Vernichtung des Jesuitenordens, welcher namentlich durch seine zahlreichen Unterrichtsanstalten dem Treiben der Philosophen einen mächtigen Damm entgegensetzte, glaubten sie das Haupthinderniß für die Erreichung ihrer Ziele, Vernichtung des Papstthums, des Christenthums und der Monarchie, beseitigt zu haben. Besonders eifrige Unterstützung fanden sie schon bei diesem ersten Feldzug gegen Papstthum und Kirche bei den kirchlich Liberalen, den Jansenisten und Josephinern. Wie zahlreich die Jansenisten in Frankreich waren und wie sehr sie die Jesuiten und Rom haßten, geht aus einer Aeußerung Barbiers schon vom Jahre 1733 hervor, der sagt, daß die Stadt Paris vom Kopf bis zu den Zehen jansenistisch sei. Nicht bloß die Magistratspersonen, die Advokaten, die Professoren und alle hervorragenden Bürger, sondern die gesammte Bevölkerung, Männer, Frauen und Kinder, hingen der jansenistischen Partei an: nicht so sehr wegen ihrer Lehre, die sie gar nicht kennen, sondern nur aus Haß gegen Rom und die Jesuiten. Die Frauen und Mädchen bis auf die Kammerzofen würden sich dafür in Stücke hauen lassen (Taine l. c. 400). Der Jansenismus mit seinem hinterlistigen, alle Autorität unterwühlenden Trotze und seinem in Ausschweifungen aller Art umschlagenden Rigorismus wirkte in sehr verderblicher Weise auf den religiös-sittlichen Zustand und auf den Charakter des französischen Volkes ein. Die Jansenisten im geistlichen und im Laienstande spielten auch in der französischen Revolution selbst eine große Rolle, namentlich bei Abfassung der Civilconstitution des Clerus (1790), durch welche das demokratische Princip auf das kirchliche Gebiet übertragen wurde. Die französische Revolution war das entscheidendste politische Ereigniß für den völligen Durchbruch der liberalen Ideen auf allen, besonders aber auf dem politisch-socialen Gebiete, nicht bloß in Frankreich, sondern auch in den übrigen Ländern der christlich-abendländischen Völkerfamilie. England und Nordamerika wurden von der französischen Revolution weniger berührt, weil diese Länder bereits im Wesentlichen die Freiheiten, welche Frankreich erstrebte, besaßen. Die französische Revolution vollzog den vollkommenen Bruch mit der ganzen Vergangenheit, indem sie an die Stelle der von ihr zertrümmerten christlich-monarchischen Staats- und Gesellschaftsordnung die liberale republikanische setzte, nach welcher die Gesellschaft und der Staat nur mehr aus unter sich völlig gleichen, nur sich selbst verantwortlichen Individuen sich aufbaut. Die Zerstörungen, welche die Revolution auf kirchlichem, politischem und socialem Gebiete vollbrachte, wurden bis zu einem gewissen Grade unter dem ersten Kaiserreich, welches vorübergehend die ganze europäische Staaten- und Gesellschaftsordnung erschütterte und selbst die weltliche Herrschaft des Papstes unterdrückte, z. B. durch die Säcularisation der Kirchengüter in Deutschland, noch ergänzt und befestigt. In Deutschland und anderen Ländern richteten sich die namentlich durch französische Schriften und durch die Revolution in Frankreich mächtig geförderten Freiheitsideen freilich zunächst gegen die französische Fremdherrschaft, kehrten sich aber später naturnothwendig auch gegen die bestehenden kirchlichen und politischen Verhältnisse in der eigenen Heimat. Von 1815 an tritt die liberale Bewegung in allen Ländern des Festlandes und in den von denselben abhängigen Colonien, das sich abschließende Rußland ausgenommen, solidarisch auf. Jede neue revolutio-

näre Explosion in Paris fand in fast allen europäischen Hauptstädten, unter sichtlicher Mitwirkung geheimer, der Freimaurerei affiliirter Gesellschaften, ihren Wiederhall. Der Reihe nach wurde in allen Ländern von den Liberalen das constitutionelle System erstritten. Dasselbe wurde in Frankreich durch die Charte vom 4. Juni 1814 eingeführt; 1812 in Sicilien und Spanien; 1814 in Norwegen, Nassau und Holland; 1815 in Luxemburg; 1816 in Sachsen-Weimar; 1818 in Bayern und Baden; 1819 in Hannover; 1820 in Hessen, Sachsen-Meiningen und Neapel; 1822 in Portugal; 1830 in Belgien; 1849 im deutschen Reich; 1847—1850 in Preußen; 1849—1866 in Oesterreich; 1849 in Dänemark; 1867 ward es Norddeutsche Bundesverfassung, 1871 Verfassung des neuen deutschen Reichs.

Auf die liberale Doctrin in Deutschland übten namentlich Thomasius, Kant, Fichte und Hegel (s. d. Artt.) bedeutenden Einfluß. Christ. Thomasius (1655—1728) darf als der Hauptvorläufer für das später unter Friedrich II. ausgesprochene Princip der Religionsfreiheit in Deutschland bezeichnet werden. (Vgl. dessen Freimüthige, lustige und ernsthaffte, jedoch vernunft- und gesetzmäßige Gedanken über allerhand, 4 Bde., Leipzig 1688 bis 1690, 2. Aufl. Halle 1723—1725.) Bluntschli nennt ihn einen „Reformator der deutschen Cultur". Die wesentlich liberalen Seiten der Philosophie J. Kants (1724—1804; s. d. Art.) sind: die besonders in seinen Autonomien hervortretende skeptische Richtung; die Ausscheidung der religiösen Probleme (Gott, Unsterblichkeit u. s. w.) aus dem Gebiete des strengen theoretischen Wissens; seine anthroponome Moral, seine Betonung der persönlichen Freiheit als Quelle aller Rechte und als Norm aller Staatseinrichtungen; seine Beschränkung des Staatszwecks auf Rechtsschutz. J. G. Fichte (1762—1814; s. d. Art.), ein eifriger Anhänger der Freimaurerei, will, daß anstatt der „Zufälligkeiten", welche gegenwärtig in der Gesellschaft maßgebend seien, die Vernunft herrsche (Vernunftstaat). Den Fürsten empfiehlt er besonders, daß sie die „freie" Untersuchung nicht stören, sondern nach Kräften fördern; vom Staate verlangt er, daß er seine nächste Aufgabe, die „Nationalerziehung", ernstlich betreibe. Als die Quelle alles Rechts bezeichnet er den Gesammtwillen. „Kein Mensch", so schreibt er, „kann verbunden werden, ohne durch sich selbst. Keinem Menschen kann ein Gesetz gegeben werden, ohne von ihm selbst. Läßt er durch einen fremden Willen sich ein Gesetz auferlegen, so thut er auf seine Menschheit Verzicht und macht sich zum Thiere" (WW. VI, 101). Deßhalb ist es nach Fichte auch ungereimt, von Volks-„Rebellion" zu reden: „Das Volk ist nie ‚Rebell', und der Ausdruck ‚Rebellion', von ihm gebraucht, ist die höchste Ungereimtheit, die je gesagt worden; denn das Volk ist in der That und nach dem Rechte die höchste Gewalt . . ., die Gott allein verantwortlich ist" (WW. III, 182). Auch G. W. Hegel (1770—1830; s. d. Art.) trat in der Jugend warm für die Menschenrechte ein. Er erblickte in der französischen Revolution den „Kampf des vernünftigen Staatsrechts mit der Masse des positiven Rechts und der Privilegien". Später aber brachte ihn seine Lehre vom Absoluten dazu, den Monarchen als das staatliche „Ich will", als Person gefaßt, zu erklären und dem Staatsabsolutismus Thür und Thor zu öffnen. Auch die Theorie Hegels „Was vernünftig ist, ist wirklich, und was wirklich ist, ist vernünftig" (WW. VII, 17) entsprach eine Zeit hindurch wenigstens den Bedürfnissen der Liberalen. Denn dieselben hatten inzwischen erkannt, daß Preußen der „Repräsentant und Schirmherr der modernen Entwicklung des deutschen Volksgeistes und der Volksfreiheit gegen Oesterreich" (vgl. Bluntschli, Allg. Staatslehre, Stuttg. 1875, 472) sei, und deßhalb dessen Stärkung und Unterstützung im Interesse der liberalen Sache liege. Was sie aber in Zukunft, nachdem die Hindernisse für die freiheitliche Entwicklung durch Preußens Erhebung beseitigt sind, von Preußen erwarten, dafür ist die Art und Weise bezeichnend, in welcher der maßgebendste neuere liberale Staatslehrer, Bluntschli, immer wieder Friedrich II. als den „ersten und vornehmsten Repräsentanten der modernen Staatsidee" preist und Aussprüche von ihm, namentlich aus seiner Jugendschrift „Antimacchiavel", 1740 von Voltaire herausgegeben, hervorhebt, welche der Volkssouveränität günstig sind (vgl. Bluntschli, Geschichte der neuern Staatswissenschaft, München 1881, 271 ff.). In der That äußerte Friedrich II.: „Der Fürst ist nur der erste Diener (domestique, serviteur) des Volkes, der erste Staatsbeamte u. s. w." Sein thatsächliches Regierungsprogramm hatte aber sicher nicht die allmälige Einführung der Volkssouveränität oder auch nur der Beschränkung der Monarchie durch die Constitution zum Zweck, sondern entsprach vielmehr einem Ausspruch, den Friedrich II. gegen einen an ihn sich herandrängenden ehemaligen Gefährten aus der Zeit seiner Leichtfertigkeit that: „Jetzt sind die Narrheiten vorbei. Nachdem ich König geworden bin, gedenke ich auch das Amt eines solchen zu verwalten und der Einzige in meinem Lande zu sein, der Auctorität besitzt." „Alles für, nichts durch das Volk", war seine wahre Losung (vgl. Weiß, Weltgeschichte VI, Wien 1877, 623 bis 627). Richtig ist, daß Friedrich II. der erste deutsche Fürst war, welcher seinen Staaten die volle Religionsfreiheit gewährte. Einer seiner ersten Erlasse lautete: „Die Religionen müssen alle tolerirt werden; der Fiscal muß nur darauf sehen, daß keine der andern Abbruch thue, denn hier muß ein jeder nach seiner Façon selig werden." Auch gab er Weisung, den Zeitungsschreibern unbeschränkte Freiheit zu gestatten. „Denn", sagte er, „Gazetten müssen, wenn sie interessant sein sollen, nicht genirt werden."

IV. Hauptarten und Verzweigungen des Liberalismus; liberale Parteien.

Allgemeinen geht, wie schon hervorgehoben ist, der Liberalismus auf dem kirchlich-religiösen Gebiete dem auf dem politisch-socialen Gebiete vorher. Daher muß hier mit dem erstern begonnen werden. A. Der Liberalismus auf kirchlichem Gebiete. Es ist schon darauf hingewiesen, daß der ganze Protestantismus, mit seiner Auflehnung gegen die kirchliche Lehrauctorität, wesentlich eine kirchlich-liberale Bewegung ist, und daß die sogen. Reformation durch das von ihr aufgestellte Princip der freien Forschung die ganze nachfolgende liberale Bewegung eingeleitet hat. Indeß behielt der officielle kirchliche Protestantismus thatsächlich Vieles von der katholischen Glaubenslehre bei und setzte, freilich im Widerspruch mit dem Princip der freien Forschung, in den symbolischen Büchern und Formeln der Glaubensfreiheit gewisse Schranken. So kam man auch innerhalb des Protestantismus dazu, von relativ orthodoxen und liberalen Richtungen zu sprechen.

1. Der kirchliche Liberalismus innerhalb des Protestantismus, die Emancipation von den in den verschiedenen protestantischen Confessionen aufgestellten Symbolen und Glaubens-Formeln und -Normen trat hauptsächlich in zwei Gestaltungen auf, welche als die philosophische und die bibelkritische bezeichnet werden können. Beide Gestaltungen sind wesentlich rationalistisch. Sie laufen auf Beseitigung aller Wunder und Geheimnisse und damit auf die Verflüchtigung des ganzen positiven Glaubensinhaltes, den Glauben an einen persönlichen Gott nicht ausgenommen, hinaus. Mit dem Ueberhandnehmen der liberaleren Richtungen innerhalb der protestantischen Länder schritt daselbst auch die bereits durch die Reformation eingeleitete Verweltlichung der Familie (die Ehe ist ein rein „weltlich Ding", sagte schon Luther) und des Unterrichtswesens, der rechtlichen und der sittlichen, der staatlichen und der gesellschaftlichen Ordnung, der Kirche und der Religion selbst fort. Als Vorläufer der philosophisch-rationalistischen Richtung im Protestantismus kann der Socinianismus gelten; die Richtung selbst wird hauptsächlich durch den Deismus, welcher sich von England aus auch auf alle Länder des Festlandes verpflanzte, und durch die an die Wolf'sche und Kant'sche Schule sich anschließende rationalistische Bewegung innerhalb der protestantischen Theologie und Ethik repräsentirt. Die bibelkritische Richtung wurde durch gutgemeinte Bestrebungen der Franzosen Richard Simon und Du Pin (s. die Artt.) und durch die Schriften der Arminianer Grotius und Wetstein (s. d. Artt.) angeregt. Dieselbe behandelt die biblischen Bücher nach Art der profanen classischen Schriften des Alterthums wie rein menschliche Schriften und gestattet sich in Beurtheilung ihrer Echtheit, in der Textkritik sowie in ihrer Auslegung demgemäß volle Freiheit; ja sie scheint in den meisten ihrer Vertreter geradezu darauf auszugehen, von der Bibel und dem auf ihr ruhenden positiven christlichen Glauben keinen Stein auf dem andern zu lassen. Die Hauptvertreter dieser Richtung sind David Michaelis (seit 1745 Professor in Göttingen), Jacob Semler, W. Abr. Teller, G. Eichhorn, Joh. Jac. Griesbach, E. F. K. Rosenmüller, H. E. G. Paulus, David Strauß, Fr. Chr. Baur, Br. Bauer, F. Volkmar u. A. Die Hauptförderer des Rationalismus in Deutschland waren Friedrich II. von Preußen durch seine Verkündigung voller Religionsfreiheit und Lessing durch seine gegen die orthodoxen protestantischen Theologen gerichteten Schriften. Die Phasen und Verzweigungen dieses protestantischen Liberalismus mehr im Einzelnen zu verfolgen, ist hier ohne Interesse, zumal da die meisten dieser Richtungen, wenigstens soweit sie in der „Wissenschaft" hervortreten, nicht mehr den Namen „christlich" verdienen. Die fortgeschrittenste liberale protestantische Richtung vertritt der deutsche Protestantenverein oder, wie die Richtung in anderen Ländern heißt, der „Reform"-Protestantismus. Indeß sind auch die sogen. „Vermittlungstheologen" noch so liberal, daß selbst Luther sich über sie entsetzt haben würde.

2. Der kirchliche Liberalismus innerhalb der katholischen Kirche kann als eine abgeschwächte, dem offenen Bruch mit der Kirche ausweichende Tonart theils der protestantischen und protestantisch-rationalistischen, theils der modernen, mit der Revolution von 1789 zum Siege gelangten Form des Liberalismus bezeichnet werden. a. Die verhüllt-protestantische Form des kirchlichen Liberalismus vertritt der Jansenismus (s. d. Art.) mit allen Zweigformen, welche sich aus demselben unter Anschluß an den protestantischen Rationalismus entwickelten. Die jansenistische Bewegung, welche im Anfange des 17. Jahrhunderts auftrat, bekämpfte zunächst die kirchliche scholastische Wissenschaft und stellte auf dem Gebiete der Gnadenlehre Behauptungen auf, welche sich von der protestantischen, besonders calvinischen Irrlehre kaum unterschieden. Bald richtete aber die jansenistische Partei, welche zwar den offenen Abfall von der Kirche scheute, aber ihre von der Kirche verurtheilten Irrthümer um so hartnäckiger vertheidigte, auch ihre Angriffe gegen die katholische Kirchenverfassung, besonders gegen den päpstlichen Primat und gegen die päpstliche Unfehlbarkeit. Dem Jansenismus leistete in seinem Kampf gegen die Vollgewalt des päpstlichen Primats der Gallicanismus (s. d. Art. Gallicanische Freiheiten) Vorschub, eine namentlich vom französischen Parlament genährte Bewegung, welche die angeblich von Alters her der französischen Kirche zustehenden nationalen „Freiheiten" auf Kosten der päpstlichen Rechte vertheidigte. Der Jansenismus und Gallicanismus erzeugten wieder unter dem Einfluß protestantischer staatskirchlicher Rechtstheorien den Febronianismus (s. d. Art. Hontheim), welcher in Oesterreich durch Verschmelzung mit der modernen rationalistischen Aufklärerei zum Josephinismus (s. d. Art. Joseph II.) wurde. Diese verschiedenen staats- und

nationalkirchlichen Formen des Liberalismus lebten auch in unserem Jahrhundert, besonders in Oesterreich, noch fort, in welchem sie vielfach im Vereine mit dem modernen Liberalismus die Kirche bedrängten. Als Hauptrepräsentant des staats- und nationalkirchlichen Liberalismus in diesem Jahrhundert kann der Generalvicar des Primas von Dalberg für die Konstanzer Diöcese, Wessenberg (s. d. Art.), bezeichnet werden. Derselbe war gemäß seinen josephinischen Grundsätzen, welche er in der Schrift „Deutsche Kirche" und in vielen Denkschriften aussprach, unablässig thätig für die Gründung einer deutschen Nationalkirche mit einer aufgeklärten Kirchenverfassung, welche den „Anmaßungen Roms", „wo der Wahn von päpstlicher Machtvollkommenheit, ohne Scheu vor dem Lichte des Zeitalters, wieder zu erwachen scheine", einen Riegel vorschieben sollte (vgl. Brück, Geschichte der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1887, I, 307 ff. 282. 145; II, 12. 47. 77 u. s. w.). Theilweise gleichartige Ziele, wie Wessenberg und seine Anhänger, verfolgten später Anton Theiner, Mercy, der Anticölibatsverein und der Schaffhauser Verein, welche im Gegensatz zum „Ultramontanismus" und „Romanismus" allerlei kirchliche „Reformen", als Abschaffung des Cölibats, Betheiligung des niedern Clerus an der Regierung der Kirche durch Diöcesansynoden, zeitgemäße Umformung der Liturgie, der Methode beim Bußsacrament, der Gebet- und Gesangbücher u. s. w., verlangten (Brück a. a. O. II, 539 ff.). Auch die „deutsch-katholische", die „altkatholische" (s. d. Artt.), die „staatskatholische" Bewegung müssen der verhüllt oder verschämt protestantischen Form des kirchlichen Liberalismus beigezählt werden. In Frankreich gründete 1830 F. Fr. Chatel eine französisch-katholische Kirche, welche allerdings nicht viel Anklang fand. In Italien stiftete Domenico Panelli, unterstützt von der Loge, nach dem vaticanischen Concil eine ebenso bedeutungslose „italienisch-katholische Nationalkirche" u. s. w.

b. Die rationalistische, dem protestantischen Rationalismus nachgebildete Form des Liberalismus innerhalb der katholischen Kirche trat vielfach im engsten Anschluß an die staatskirchliche Form desselben auf, da dieselbe eben von den Staatskirchlern gefördert wurde. So wurden z. B. in Oesterreich vom Erzbischof von Wien, Trautson, neue, im Sinne der „Aufklärung" gehaltene Normen für das theologische Studium aufgestellt. Insbesondere wurde auf Beseitigung alles „scholastischen Wustes", d. h. der orthodoxen kirchlichen Wissenschaft, gehalten. Das Illuminatenthum blieb ebenfalls nicht ohne Einfluß auf die kirchliche Wissenschaft in Deutschland und Oesterreich. So kam es, daß letztere bald in allen ihren Zweigen von der neuen protestantisch-rationalistischen Aufklärung angesteckt war. Mit dem Verfall der kirchlichen Wissenschaft ging der Verfall der Disciplin naturgemäß Hand in Hand. Von neueren deutschen rationalistischen Systemen in diesem Jahrhundert sind besonders der Hermesianismus und der Güntherianismus (s. d. Artt. Hermes und Günther) zu erwähnen.

c. Die moderne Form des Liberal-Katholicismus wird hauptsächlich durch Lamennais (1782 bis 1854, s. d. Art.) und die an ihn sich anschließende, bis zum vaticanischen Concil immer wieder in verschiedenen Schattirungen hervortretende Bewegung repräsentirt. Abbé Lamennais, welcher am Anfang dieses Jahrhunderts in Frankreich und Belgien theils durch seine von einer eigenthümlichen Beredsamkeit getragenen Schriften, theils durch seinen anregenden persönlichen Verkehr einen ganz außerordentlichen Einfluß erlangte, ist ein sprechender Beleg dafür, wie die Mißkennung der richtigen kirchlichen Grundsätze, das Abweichen von der goldenen Mitte der katholischen Lehre einen Anfangs selbst von den besten Absichten beseelten Katholiken, der im öffentlichen Leben steht, in die entgegengesetztesten und verderblichsten Irrthümer stürzen kann. Lamennais' Mitarbeiter an den von ihm redigirten Zeitschriften und die vielen anderen hervorragenden Geister des katholischen Frankreich, welche er mittelbar und unmittelbar beeinflußt hatte, folgten ihm zwar nicht in seinem Abfall, zeigten aber in ihrem spätern Verhalten, wie schwer es ist, in der Jugend eingesogene falsche Grundsätze wieder völlig abzuschütteln. Im J. 1848, als der Ruf nach Freiheit wieder lauter wurde, nahm Lacordaire (s. d. Art.), ermuthigt durch das damals umgehende Gerücht, daß in Pius IX. endlich ein liberaler Papst aufgestanden sei, in Gemeinschaft mit Abbé Maret in seiner Ère nouvelle die Propaganda für den liberalen Katholicismus in bedenklich demokratischer, selbst von Montalembert getadelter Weise wieder auf. Später vertraten Montalembert, de Broglie, Cochin, de Falloux, Foisset, Msgr. Dupanloup und Andere einen gemäßigteren Liberalismus, dessen Hauptorgan der Correspondant wurde, und dessen Losung „Freie Kirche im freien Staate" lautete. Besonders schlug der Liberal-Katholicismus in Frankreich wieder anläßlich der Kämpfe um die Unterrichtsfreiheit neue Wurzeln, indem sich die im Uebrigen hochverdienten katholischen Vertheidiger der Unterrichtsfreiheit vielfach auch „principiell" auf den liberalen Standpunkt stellten. Der Syllabus und das vaticanische Concil wurden ein neuer Anstoß zur Offenbarung irriger Anschauungen und incorrecter Gesinnungen seitens mancher sonst hervorragenden und verdienten französischen Katholiken. (Ueber den französischen Liberal-Katholicismus vgl. Jules Morel, Somme contre le Catholicisme libéral, 2 vols., Paris 1876; über Lamennais: Ferraz, Traditionalisme et Ultramontanisme, 2e éd Paris 1880, 165—269.)

Ein ähnlicher Liberal-Katholicismus, wie in Frankreich, gab sich auch, wenigstens zeitweilig, in Belgien kund, wo die Verfassung von demselben Vorschub leistete. Es lag ja die

sehr nahe, daß manche belgische Katholiken in den heißen Parteikämpfen mit ihren Gegnern, in welchen die in der Verfassung gewährleisteten Freiheiten ihre Hauptschutzwehr bildeten, sich auch „principiell" zu sehr auf den Boden der liberalen Grundsätze stellten, von welchen die Verfassung getragen ist, und sich damit zur gesunden katholischen Lehre mehr oder weniger in Widerspruch setzten.

Von italienischen Liberal-Katholiken sind besonders hervorzuheben der Traditionalist P. Joachim Ventura de Raulica (1792—1861) und der rationalistische Ontologist Vincenzo Gioberti (1801—1852; s. d. Artt.). Ventura's liberale Ideen traten namentlich in seiner Oraison funèbre prononcée le 27 Nov. 1848 pour les morts de Vienne zu Tage. In dieser am 6. Juni 1849 auf den Index gesetzten Rede klagt Ventura die Rathgeber Pius' IX. in leidenschaftlicher Weise an, daß sie den Anschluß der Kirche an die Principien der Freiheit gehindert und so den Triumph derselben vereitelt hätten. — V. Gioberti, Hofgeistlicher, später (1848) Minister und Abgeordneter in Turin, der einflußreichste Vertreter des katholischen Liberalismus in Italien, träumte gleich Lamennais von einer Allianz der Kirche mit der Volksfreiheit und von einer Anpassung der katholischen Religion an die Fortschritte der Zeit. Namentlich schwärmte er für die nationale Einigung Italiens. Das geeinigte Italien dachte er sich aber als eine Conföderation der italienischen Staaten und Fürsten unter dem Vorsitze des Papstes als des moralischen Hauptes der Nation und der gesammten Christenheit. So, meinte Gioberti, könnte Italien den ihm historisch gebührenden Primat unter den Nationen wieder gewinnen und die Welt regeneriren. Besonders eifrig schürte Gioberti zum Kampfe gegen Oesterreich und die Jesuiten, da er in diesen beiden Factoren die Haupthindernisse für die Verwirklichung seiner Plane erblickte. Im Uebrigen hielt er zäh an der „katholischen Idee", als dem beseelenden Princip des allgemeinen Culturlebens, fest und bekämpfte scharf Lamennais' späteres demagogisches Auftreten gegen Kirche und souveränes Königthum. Auch die von Mazzini ihm angetragene Bundesgenossenschaft wies er entschieden zurück. Die christlichen Dogmen bespricht Gioberti in einer der kirchlichen Wissenschaft fremden, rationalistischen Weise, wobei er vorgibt, die wahre katholische Philosophie, wie sie in Italien traditionell sich erhalten habe, zu vertreten. Er schließt sich in der Philosophie namentlich an Vico an. Die liberalen Ideen Gioberti's, besonders die auf die Größe Italiens bezüglichen, wirken in Italien bis auf den heutigen Tag nach. (Ueber Gioberti vgl. Werner, Die italienische Philosophie des 19. Jahrhunderts, Wien 1885, II, 1—273, und Ricordi biografici e carteggio di V. Gioberti, Torino 1862—1863, 3 voll.)

B. Der Liberalismus auf politisch-socialem Gebiete war die naturnothwendige Consequenz des kirchlich-religiösen. Denn in diesem selbst war die Loslösung der Rechts- und Gesellschaftsordnung von Kirche und Religion im Keime schon enthalten. Wie die Reformation dem kirchlich-religiösen, so verhalf die französische Revolution dem politisch-socialen Liberalismus zum Durchbruch im ganzen christlichen Abendlande. In seiner abgeklärten Form erscheint der politisch-sociale Liberalismus seit dem Restaurationszeitalter, und zwar weist derselbe hauptsächlich zwei Phasen auf, von denen die erste als Altliberalismus und die zweite als Interessen-Liberalismus bezeichnet werden kann. In der ersten dieser Phasen, die bis zur Juli-Revolution vorherrscht, stehen die liberalen Grundsätze im Vordergrund; die Klasseninteressen der dieselben vertretenden Parteien treten weniger hervor. Die Aufmerksamkeit und Thatkraft der Altliberalen wurde durch das Bestreben, die bürgerliche und politische Freiheit zu erkämpfen, fast ganz in Anspruch genommen. Als diese Freiheiten aber gesichert und der dritte Stand im Besitze des politischen Einflusses war, drängten die Klasseninteressen die liberalen Principien in den Hintergrund. Letztere wurden nur mehr insoweit vertreten, als es der möglichst wirksamen Wahrung der Klasseninteressen förderlich schien, und sanken infolge dessen vielfach zu einem bloßen Aushängeschild herab. Auch innerhalb des dritten Standes selbst traten bald wieder verschiedene Interessengruppen und demgemäß verschiedene liberale Parteien hervor. Schließlich trat auch der vierte Stand für seine Interessen auf den politischen Kampfplatz. — Im Einzelnen sind die hauptsächlichsten liberalen Gruppen, welche in den verschiedenen Ländern auftraten, folgende:

1. Die Altliberalen, als deren hauptsächlichste Vertreter Benj. Constant in Frankreich und Karl v. Rotteck in Deutschland gelten können. Im Vergleich zu den Jacobinern vertreten die Altliberalen einen gemäßigtern Liberalismus, der sich mehr in rednerischen und publicistischen Ergüssen als in Thaten kundgibt. Im Vergleich zu den modernen Liberalen ist es ihnen aufrichtiger um die gleiche Freiheit Aller zu thun, als jenen. Radicalerer Natur ist die von Cavour 1860 gegründete Consorteria in Italien, welche auch im Verhältniß zur garibaldischen Linken des italienischen Parlaments, durch die sie seit 1876 aus der Mehrheit verdrängt wurde, als altliberal bezeichnet wird. Cavour erstrebte die nationale Einheit Italiens nicht so sehr durch Revolution, wie Garibaldi, als vielmehr durch Einwirkung auf die öffentliche Meinung und durch die Beihilfe auswärtiger Mächte. Die Liberalen in England (die alte Whig-Partei) können ebenfalls den Altliberalen beigezählt werden. Auf dem Festlande gibt es heute nur noch sehr vereinzelte Altliberale. Ein solcher ist z. B. E. Laboulaye, welcher auch die von französischen Liberalen geschätzteste Schrift über Liberalismus Le parti libéral, son programme et son avenir, Paris 1864, geschrieben hat.

2. Die „doctrinären Liberalen" nahmen eine Mittelstellung ein zwischen den consequenten Liberalen, welche die völlige Durchführung der liberalen Principien verlangten, und den Conservativen. „Doctrinäre" traten zuerst in Frankreich auf. Ihr Haupt war Royer-Collard. Andere hervorragende Doctrinäre waren Graf Molé, Herzog von Broglie, Guizot, de Barante, Abbé Louis, Camille Jordan u. s. w. — Die Bezeichnung Doctrinaires wurde ihnen im Winter 1816/17 von den „Ultra-Royalisten" beigelegt, welche ihrerseits volle Rückkehr zur alten Ordnung erstrebten. Die Doctrinäre erklärten, daß Vieles in der französischen Revolution berechtigt gewesen sei, ohne indeß die Grundsätze von 1789 in ihrem ganzen Umfange zu billigen (vgl. Guizot, Mémoires I, 156 ss.). Sie wollten: la charte, toute la charte et rien que la charte, und traten für ein rationelles, der historischen Entwicklung Frankreichs entsprechendes Regierungssystem ein. Später nannte man „Doctrinäre" gemäßigte Liberale überhaupt, welche vorzugsweise aus „theoretischen" Gründen (daher der Name Doctrinär) der Staatsklugheit, namentlich hinsichtlich der Erweiterung der politischen Rechte des Volkes auf Unkosten der Monarchie, der von radicaleren Parteien erstrebten consequenten Durchführung der liberalen Principien sich widersetzten. (Ueber die „Doctrinären" vgl. E. Laboulaye, Cours de politique constitutionnelle de Benj. Constant, Paris 1861, Introduct. XLVI ss., und Maurice Block, Dictionnaire général de la politique, Paris 1874, 2e éd., I, 689 ss.)

3. Der „Bourgeois-Liberalismus" ist der Interessen-Liberalismus der besitzenden bürgerlichen Klasse und namentlich des Großcapitals. Der Bourgeois-Liberalismus beherrschte in den letzten Jahrzehnten und beherrscht größtentheils noch jetzt (z. B. in Frankreich) das öffentliche Leben. Zu seinen Gunsten wirkt der größte Theil der Freimaurerei; in seinen Diensten stehen die verbreitetsten liberalen Tagesblätter. Die Hauptsignatur des Bourgeois-Liberalismus ist das Streben nach möglichst müheloser Anhäufung von Reichthümern als Mittel zu Lebensgenuß, verbunden mit oft cynischer Mißachtung der Pflichten der Gerechtigkeit und Liebe den anderen Gesellschaftsklassen gegenüber und mit frivoler, häufig bis zu höchster Feindseligkeit gesteigerter Gesinnung hinsichtlich der Ideale des Lebens, besonders hinsichtlich der christlichen Religion. Namentlich erwies sich der Bourgeois-Liberalismus fast überall als ausgesprochenen Feind der katholischen Kirche, bei welcher er vor Allem die der seinigen so sehr entgegengesetzte Lebensanschauung haßt. — Zu den Bourgeois-Liberalen zählen die Nationalliberalen in Deutschland, die Liberalen in Oesterreich-Ungarn, die Opportunisten in Frankreich u. s. w.; letztere nennen sich so, weil sie sich in ihren Zielen und Bestrebungen den Umständen anbequemen und sich mit dem zeitweilig Erreichbaren begnügen und nicht, wie die „Intransigenten" oder die „Radicalen", um jeden Preis auf ihren Forderungen oder auf der Durchführung ihrer Grundsätze beharren. Auch in England, wo selbst die Conservativen nach festländischen Begriffen mehr oder weniger liberal und die Liberalen in mancher Hinsicht conservativ sind, spielt der Bourgeois-Liberalismus namentlich hinsichtlich der Wirthschaftspolitik, die in der Regierung des britischen Reiches die maßgebende Rücksicht ist, eine bedeutende Rolle; jedoch tritt er dort weniger gehässig auf, als auf dem Festlande. In letzter Zeit beginnt übrigens sogar in England, dem classischen Lande des Freihandels, sich eine Strömung gegen das dort bisher auch von den Conservativen vertretene liberale Freihandelssystem geltend zu machen.

4. Der „Fortschritt" oder die „Progressisten" stellen eine liberale Partei dar, für welche, wie der Name besagt, die Weiterentwicklung der öffentlichen, der staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnisse gemäß den liberalen Grundsätzen die oberste Rücksicht ist. Die Fortschrittspartei erstrebt gewöhnlich vor Allem weitere Ausdehnung der individuellen, bürgerlichen und politischen Freiheit. Sie tritt zu starken, relativ conservativen Regierungen in Opposition. Auch befürwortet sie aufrichtiger die gleiche Freiheit für Alle, als der gewöhnliche Bourgeois-Liberalismus. Jedoch erscheint auch der fortschrittliche Liberalismus getrübt durch Klassen- und Partei-Interesse. In Deutschland z. B. ist auch der Fortschritt nicht frei von der Einwirkung des Bourgeois-Liberalismus und wird der Kirche gegenüber seinen liberalen Grundsätzen in sehr wesentlichen Punkten untreu.

5. Der „Radicalismus" kann als der Interessen-Liberalismus liberaler Herrschsucht bezeichnet werden. Derselbe pflegt mit großer Rücksichtslosigkeit und Ausschließlichkeit aufzutreten und verfolgt als Ziel, die politische Gewalt und die einflußreichen und einträglichen Stellen in allen Zweigen der öffentlichen Verwaltung an sich zu reißen und die öffentlichen Verhältnisse selbst ohne Rücksicht auf historische Ueberlieferungen oder rechtliche Bedenken ganz nach Maßgabe seiner Parteiwünsche oder seiner politischen Anschauungen zu gestalten. Gewöhnlich, wie z. B. in der Schweiz, in Italien und in Frankreich, bilden Advokaten und Publicisten den Hauptbestandtheil dieser Partei. Die Radicalen streben die demokratische Republik an, da diese Staatsform für die Ausübung ihrer Herrschsucht am förderlichsten ist. Den Radicalen sind auch die Jacobiner in Frankreich und die Exaltados in Spanien beizuzählen. In der letzten Zeit gewinnen selbst in England die Radicalen, welche dort auf die Republik hinarbeiten, größern Einfluß.

6. Die „liberale demokratische" Partei (die sich wohl auch „Volkspartei" nennt — nicht zu verwechseln mit der „katholischen Volkspartei" —) vertritt vorwiegend die Interessen der Volks[illegible] welche zwischen den Bourgeois und dem [illegible]tariate liegt, auf Grund liberaler Anschau[illegible]

— Zu bemerken ist, daß die Bezeichnung „demokratisch" nicht nothwendigerweise den Begriff „republikanisch" oder „liberal" in sich schließt. In den Vereinigten Staaten stehen die „Demokraten" als die eigentliche Volkspartei den „Republikanern", einem Gemisch von Radicalismus und Bourgeois-Liberalismus, gegenüber.

7. Der „Socialismus" ist der Interessen-Liberalismus des vierten Standes, des „Proletariats". Derselbe erstrebt auf Grund der liberalen Weltanschauung und im Wesentlichen auch der liberalen Grundsätze von 1789 die völlige bürgerliche, politische und wirthschaftliche Emancipation des vierten Standes, und zwar, ganz nach dem Beispiele, welches der dritte Stand bei seinem Emancipationskampf (1789) gab, durch die Herrschaft des vierten, des Arbeiterstandes, über alle übrigen Gesellschaftsklassen, durch Absorption aller Stände im Arbeiterstand. Wie 1789 das Wort ausgegeben wurde: „Der dritte Stand ist Alles", so wird heute dasselbe vom vierten verkündet. Nach dem Vorgang der Bourgeois-Liberalen gehen auch die liberalen Proletarier, wo es ihr Interesse räthlich scheinen läßt, bei Aufstellung ihres Gesellschafts- und Staatsideals von den liberalen Grundsätzen ab, indem sie für Verstaatlichung der Productionsmittel und der Production u. s. w. eintreten. Die heutigen socialistischen Arbeiterparteien, welche seit etwa zwei Jahrzehnten in allen Industrie- und Culturländern einen mächtigen Anhang unter der Arbeiterbevölkerung gewonnen haben, erstreben die socialistische Arbeiter-Republik, d. h. eine republikanische Staatsordnung, in welcher das Wohl des Arbeiterstandes, dem alle übrigen Stände als Arbeiter mit dem Kopf oder mit der Hand einzureihen sind, die allein maßgebende Norm ist. Dieses „Wohl" fassen die Socialisten, hierin ganz in Uebereinstimmung mit den Bourgeois-Liberalen, als möglichst hohes Maß von Lebensgenuß auf. Als Mittel zur Erreichung ihrer Pläne haben alle großen liberalen Arbeiterparteien der Gegenwart, unter welchen sich ein Streben nach völliger Verschmelzung oder wenigstens voller internationaler Solidarität immer mehr geltend macht, auch die Revolution für den entscheidenden Augenblick in ihr Programm aufgenommen. Nur hinsichtlich der bis zu diesem Augenblick einzuhaltenden Taktik macht sich eine Verschiedenheit der Anschauungen unter ihnen bemerklich, nach welcher man hauptsächlich drei socialistische Gruppen unterscheiden kann. a. Die „relativ" gemäßigte Gruppe, welche namentlich in England und Frankreich hervortritt, in England unter dem Namen „Demokratisch-socialistische Föderation" und in Frankreich unter der Bezeichnung „Possibilisten". Die „Possibilisten" wurden so genannt, weil sie der radicalern „collectivistischen" Gruppe gegenüber betonen, man müsse sein Augenmerk auf das zeitweilig Erreichbare (possible) richten. Man hat die Possibilisten auch als „opportunistische Socialisten" bezeichnet. Sie haben ungefähr die ganze Pariser Arbeiterwelt hinter sich, außer Paris aber verhältnißmäßig wenig Einfluß. Die radicale Gruppe wirft ihnen vor, daß sie sich zu viel in die Kämpfe der heutigen politischen Parteien mischten, anstatt einzig die socialistische Sache im Auge zu behalten, und so in das Schlepptau der Bourgeois geriethen oder doch deren Geschäfte besorgten. — Die „demokratisch-socialistische Föderation" in England ist besonders in den Gewerkvereinen und in den Städten stark vertreten.

b. Die radicale Gruppe umfaßt besonders die „Marxisten", welche namentlich in Deutschland, Frankreich, Italien und England sehr zahlreich sind, aber auch in allen anderen Ländern schon festen Fuß gefaßt haben. In Deutschland zählen zu dieser Partei die heutigen Socialdemokraten, in Frankreich die „Collectivisten". Den Namen haben sie daher, daß sie für den Uebergang der Productionsmittel und des unbeweglichen Eigenthums in den „collectiven", d. h. gemeinsamen, und zwar staatlichen, nicht „communalen" Besitz eintreten. Auch die mehr schwärmerischen, anarchistisch angehauchten Blanquisten können der radicalen Gruppe der Socialisten beigezählt werden. Thatsächlich haben sie sich in Frankreich mit den Collectivisten zum Parti ouvrier révolutionnaire socialiste verschmolzen, während die Possibilisten sich Union révolutionnaire socialiste nennen. Die marxistische Partei bildet den Kern der Internationale. Die Marxisten der verschiedenen Länder dringen auf Beseitigung des liberalen Nationalitätsprincips. Das Klasseninteresse der Arbeiter, welches ihnen allein vorschwebt, verlange „Internationalität".

c. Die anarchistische Gruppe, von Bakunin, Krapotkin und Most begründet, trat namentlich in Rußland, Spanien, Italien, Frankreich, der Schweiz und in Oesterreich schon wiederholt zu Tage, verschwand aber wieder unter den angewandten Repressivmaßregeln. (Vgl. über socialistische Parteien Abbé Winterer, Le socialisme contemporain, Paris 1878; Trois années de l'histoire du Socialisme, Paris 1882; Le danger social, Paris 1885; Le socialisme international, Paris 1890; ferner Rudolf Meyer, Der Emancipationskampf des vierten Standes, Berlin 1874 und 1875.) Eine ganz eigenthümliche Stellung nehmen in der französischen Arbeiterwelt die Cercles des prolétaires positivistes in Paris und London ein, welche, obgleich völlig atheistisch, dennoch ihre Stimme in wesentlich conservativem Sinne in den socialistischen Arbeiterversammlungen erheben. Dieselben suchen Aug. Comte's Gesellschaftstheorie zur Geltung zu bringen.

Ueber die Entwicklung der liberalen Parteien vgl. Jörg, Geschichte der socialpolitischen Parteien in Deutschland, Freiburg 1867; Fürst zu Isenburg-Birstein, Die Parteien im deutschen Reichstag und die Socialdemokratie, Mainz 1877; v. Kuefstein, Die Grundsätze der bedeutendsten

politischen Parteien und deren Entwicklung, Graz 1880; Const. Frantz, Kritik aller Parteien, Berlin 1862; Der Untergang der alten Parteien und die Parteien der Zukunft, Berlin 1878.

V. Würdigung des Liberalismus vom Standpunkt der gesunden Vernunft. Der Liberalismus gibt — dieß besagt schon der Name, dieß versichern auch unablässig seine Vertreter — vor, daß er die Sache der menschlichen Freiheit auf allen Gebieten, in jeder Hinsicht vertrete und dadurch alle edeln Eigenschaften und nützlichen Thätigkeiten des Menschen zur wirksamsten Entfaltung bringe und den Menschen selbst zu seiner wahren Würde und Wohlfahrt emporführe. Dieses Vorgeben, mittels dessen es dem Liberalismus gelang, so viele, selbst edeldenkende Geister zu bestricken, ist durch und durch trügerisch. Thatsächlich befördert der Liberalismus auf keinem Gebiete, in keiner Hinsicht die Freiheit im wahren und edeln Sinne des Wortes, sondern er zerstört sie nur. Es sind nicht die edeln Eigenschaften und nützlichen Thätigkeiten des Menschen, die er entwickelt, sondern im Gegentheile dessen niedere Triebe und die aus denselben hervorgehenden gemeinschädlichen Thätigkeiten, die Laster und Verbrechen. Er führt den Menschen nicht zu Würde und Wohlfahrt, sondern stürzt ihn in Erniedrigung und Verderben. Der Liberalismus zerstört die Freiheit im wahren und edeln Sinne des Wortes dadurch, daß er der unumschränkten, zügellosen Freiheit Thür und Thor öffnet. Letzteres thut er schon in seinem Grundprincip, dem Princip der absoluten „Denkfreiheit". Denn die Anarchie auf dem Gebiete des Denkens, welche durch dasselbe eingeführt wird, muß nothwendig auch zur Anarchie auf dem Gebiete des Handelns führen. Alle persönlichen „Ueberzeugungen" werden ja als heilig und unverletzlich erklärt. Jeder aber ist offenbar nicht nur berechtigt, sondern sogar verpflichtet, nach seiner Ueberzeugung zu handeln. Befürwortet der Liberalismus Repressiv-Maßregeln gegen gewisse Handlungen, weil sie ihm als gemeinschädlich erscheinen, so wird er, wenigstens insoweit jene Handlungen den persönlichen Ueberzeugungen des Handelnden entsprechen, inconsequent, sobald er auf Grund seiner eigenen persönlichen Ueberzeugungen die Anderer vergewaltigt. Letztere, z. B. die Socialdemocraten und Anarchisten, sind jedenfalls vom liberalen Standpunkt aus, wenn sie einmal im Besitze der Macht sind, gerade so berechtigt, ihre persönlichen Ueberzeugungen den heutigen Liberalen gegenüber, nöthigenfalls selbst mit Gewalt, zur Geltung zu bringen. Das Recht sinkt auf liberalem Standpunkt zur bloßen Macht- und Nützlichkeitsfrage herab und verliert damit alle Sicherheit. Bezeichnend hierfür ist, daß der Liberalismus im Macchiavellismus und in der Nützlichkeitstheorie dazu kam, sogar theoretisch zuerst auf dem Gebiete der innern und äußern Politik und zuletzt sogar auf dem des Rechts und der Moral das Nützlichkeitsprincip als oberste Norm aufzustellen. Wo aber keine Rechtssicherheit mehr besteht, wo das Recht von der jeweilig am Ruder befindlichen Partei nach ihrem Interesse gemacht wird, da kann auch von keiner wahren Freiheit die Rede sein. Mit der Aufstellung der absoluten Denkfreiheit als liberalen Princips sind daher alle Bande der Ordnung gelöst; es ist für alle, auch die gröbsten Verirrungen im Denken und Handeln freie Bahn geschaffen und damit alle Schutzwehr der Freiheit im wahren, edeln Sinne des Wortes zerstört. Daß diese zügellose Freiheit, welche der Liberalismus verkündet, auch die menschlichen Leidenschaften entfesselt und dadurch den Menschen in jeder Hinsicht erniedrigt und in's Verderben stürzt, liegt so sehr auf der Hand, daß es gar keines besondern Nachweises bedarf. Dasselbe wird durch die Erfahrung — man denke nur an die französische Revolution — vollauf bestätigt. Der Liberalismus ist eben, und zwar wieder schon wegen seines Grundprincips, der unbeschränkten Denkfreiheit, seinem innersten Wesen nach unsittlich und zerstört alle sittliche Ordnung. Denn schon das Princip der Denkfreiheit schließt die Auflehnung gegen die Wahrheit selbst und damit gegen die höchste Norm alles menschlichen Denkens und Handelns in sich. Mit der factischen Gleichstellung aller persönlichen Ueberzeugungen, wie sie in der absoluten Denkfreiheit liegt, wird auch die Gleichstellung von Irrthum und Wahrheit verkündet, wird die Willkür des Einzelnen zur höchsten, weder der Wahrheit noch dem Sittengesetze unterworfenen Norm in Denken und Handeln erklärt, werden Wahrheit und Sittengesetz selbst und somit die Grundlagen, auf welchen nicht bloß das Wohl des Einzelnen, sondern das der ganzen menschlichen Gesellschaft ruht, — menschlicher Laune und menschlichen Leidenschaften zum Spielball hingeworfen. Bezeichnend hierfür ist ein Ausspruch J. J. Rousseau's, eines Hauptwortführers des Liberalismus: „Ein Jeder weiß recht gut, daß sein eigenes System auf keinen besseren Grundlagen ruht, als die anderen; aber er vertheidigt es, weil es eben sein eigenes ist. Es gibt keinen, der, zur Erkenntniß der Wahrheit und des Irrthums gelangt, nicht die von ihm selbst gefundene Lüge der von einem Andern entdeckten Wahrheit vorzöge. Wo ist der Philosoph, der nicht, um sich einen Namen zu machen, gerne das ganze Menschengeschlecht in Irrthum führte? Wo ist derjenige (liberale Schriftsteller), der im Geheimen seines Herzens ein anderes Ziel vor Augen hätte, als sich hervorzuthun? Wenn es ihm nur gelingt, sich über das Gewöhnliche zu erheben und seine Wettbewerber in den Schatten zu stellen, was fragt er nach allem Uebrigen?" (Citirt bei Crétineau-Joly, L'Eglise Romaine en face de la révolution, Paris 1859, 10.) Seinen wahrheits- und gesetzesfeindlichen Charakter bekundet der Liberalismus auch dadurch, daß er, während er sonst alle Irrthümer unter seinen Schutz nimmt, alle Ueberzeugungen als heilig erklärt und all

entschuldigt, allein die katholische Kirche, die Grundfeste der Wahrheit und die hauptsächlichste Schutzwehr der sittlichen und gesellschaftlichen Ordnung, mit seinem unversöhnlichen Hasse verfolgt und die angebliche „Unduldsamkeit" derselben, welche in nichts Anderem besteht, als in der Verurtheilung der vom Liberalismus vertretenen Vermengung von Irrthum und Wahrheit, so ziemlich als das einzige Verbrechen und zwar als ein unverzeihliches Verbrechen behandelt.

Eine Lehre und Geistesrichtung, welche schon in ihrem Grundprincip so falsch und verkehrt ist, wie der Liberalismus, kann auch in ihrer Anwendung auf die einzelnen Gebiete menschlicher Thätigkeit nur Irrthümer enthalten. Der hauptsächlichste und verderblichste dieser Irrthümer tritt uns gleich auf kirchlichem und religiösem Gebiete entgegen. Der Liberalismus betrachtet vor Allem die völlige Cultus- und Religionsfreiheit, d. h. die unumschränkte Denkfreiheit in religiösen Dingen, als die Wurzel aller wahren Freiheit und als die unerläßlichste Vorbedingung einer gedeihlichen bürgerlichen und staatlichen Entwicklung und eines gesunden politischen Lebens. Er ist daher bestrebt, Kirche und Religion aus dem öffentlichen Leben völlig zu verdrängen und auf das rein innere Gebiet des individuellen Gewissens zu beschränken. Thatsächlich ist aber gerade die Unterwerfung unter die religiöse Wahrheit die wichtigste und unerläßlichste Vorbedingung der wahren Freiheit, Würde und Wohlfahrt des Menschen auf allen Gebieten, auch auf dem staatlichen, gemäß den Worten Christi: Veritas vos liberabit (Joh. 8, 32). Je tiefer gewurzelt im Einzelnen und in der Gesellschaft die religiösen Wahrheiten sind, je williger und vollkommener sie befolgt werden: desto mehr steigt die Freiheit und Menschenwürde auf allen Gebieten, sowohl im Privat- als im Familien- und gesellschaftlichen Leben; desto mehr kann der individuellen Freiheit, da Mißbrauch derselben weniger zu befürchten ist, Spielraum gelassen werden; desto weniger braucht durch gesetzlichen Zwang nachgeholfen zu werden. Wo aber die religiöse Wahrheit zu schwanken beginnt, da nimmt nach der allgemeinen Erfahrung auch der Mißbrauch der Freiheit zu. Es bedarf vermehrten staatlichen Eingreifens, ausgedehnterer Anwendung von Zwangsmitteln, um die unentbehrlichste öffentliche Ordnung aufrecht zu erhalten. Die mildeste und schonendste, zugleich auch wirksamste Art, Unordnungen zu bekämpfen, ist, denselben vorzubeugen oder ihnen gleich in den ersten Anfängen entgegenzutreten. Dieß geschieht aber durch die Bekämpfung und Unterdrückung der verderblichen Ideen und Lehren, welche zu verkehrten Handlungen führen. Welcher Unverstand ist es nun, zur Verbreitung solcher Lehren durch den mit der Denk-, Preß-, Redefreiheit und mit der Freiheit der Wissenschaft getriebenen Götzendienst auf jede Weise zu ermuthigen und erst, wenn die Uebel in Staat und Gesellschaft infolge des Mißbrauchs dieser Freiheiten einen nicht oder kaum mehr zu bewältigenden Grad erreicht haben und völlig unerträglich geworden sind, die ärgsten Auswüchse abzuschneiden, während man immer noch der Wurzel derselben die zarteste Schonung und sorgsamste Pflege zu Theil werden läßt! Die religiöse Wahrheit, die unentbehrlichste Vorbedingung aller wahren Freiheit, kann aber nur durch eine starke Lehrautorität unter den Menschen in Geltung erhalten werden. Die Liberalen sind freilich hierüber anderer Ansicht. Sie glauben, wie z. B. der italienische Exminister Minghetti (Stato e Chiesa, Milano 1878, 221—270), auch auf dem Gebiete der religiösen Wahrheit durch Eröffnung der freiesten Concurrenz für alle Meinungen zum Ziele zu kommen. So würden, meint Minghetti, die Strahlen der Einen Wahrheit, die sich in allen religiösen Systemen zerstreut finden, sich harmonisch zu einer geläuterten Religion und Moral verbinden, und die Gesellschaft würde, von den Grundsätzen des reinern Christenthums durchdrungen, in ihr Eldorado einziehen. Solche Träumereien verdienen indeß angesichts der düstern Wirklichkeit, welche uns die Geschichte seit der Reformation und besonders seit der Verkündigung der vollen Denk- und Religionsfreiheit im modernen Staate vor Augen stellt, gar keine Widerlegung. Wenn aber die Nothwendigkeit einer Lehrautorität zur Aufrechthaltung der religiösen Wahrheit einmal feststeht, so kann es auch nicht mehr länger zweifelhaft sein, daß dieselbe einzig in der katholischen Kirche verkörpert ist. Zwar unternahm es einer der hauptsächlichsten Vertreter der neuern Philosophie, der Begründer des Positivismus, August Comte, eine solche Lehrautorität zur Aufrechthaltung der für den Bestand und die Wohlfahrt der Gesellschaft unentbehrlichen gemeinsamen Anschauungen auf rein menschlicher Grundlage zu begründen und glaubte sie in den sicheren und darum von Allen anzuerkennenden Ergebnissen der Wissenschaft gefunden zu haben. Jedoch endete sein Versuch wie alle nach ihm in derselben Richtung hervorgetretenen Bestrebungen mit einem vollständigen Fiasco. (Vgl. des Verf.'s Schrift: August Comte, der Begründer des Positivismus, Freiburg 1889.) Nur die katholische Kirche kann schon vom rein natürlichen Standpunkt aus als das Organ gemeinschaftlicher Anschauungen, wie sie zur Grundlegung einer gedeihlichen Gesellschaftsordnung erforderlich sind, ernstlich in Betracht kommen. Sie hat ja auch in der That die großartige christlich-abendländische Gesellschaftsordnung und die christlich-abendländische Civilisation begründet. Ihr Verdienst ist es einzig und allein, daß diese Gesellschaftsordnung und Civilisation noch nicht völlig untergegangen ist. Sie ist das einzige widerstandsfähige Bollwerk gegen die schwarzen Mächte des Umsturzes. Selbst was der moderne Staat noch an wirklicher Cultur und Civilisation besitzt, verdankt er ihr. Die Reste der christlichen Gesellschaftsordnung, welche, trotz der principiellen

Aufgebung des Christenthums, in den Sitten und Anschauungen und in den gesellschaftlichen Formen auf die moderne Gesellschaft übergegangen sind, haben allein den Einbruch der modernen Barbarei und den Zusammensturz der Gesellschaft selbst aufgehalten. Um sich hiervon zu überzeugen, genügt es, in den Schriften consequenter Liberalen Umschau zu halten, welche, wie z. B. Max Nordau in seinen in vielen Auflagen verbreiteten „Lügen der Culturmenschheit", die vollständige Säuberung der modernen Gesellschaft von allen christlichen Ueberresten befürworten.

Die katholische Kirche trägt auch dadurch, daß sie allein und zwar durch bald zwei Jahrtausende sich glänzend als Lehrerin der Völker bewährt hat, den Stempel der Wahrheit und damit zugleich die Beglaubigung ihrer höhern, göttlichen Sendung an der Stirn. Denn nur die Wahrheit kann sich im Leben bewähren. Der Irrthum muß nothwendigerweise an der Wirklichkeit zu Schanden werden. Wenn die Kirche ferner Lehrerin der Wahrheit ist, so muß vor Allem auch wahr sein, was sie über ihre eigene höhere Sendung lehrt, kraft welcher sie Alles lehrt. Steht aber die göttliche Offenbarung fest, steht es fest, daß die katholische Kirche die Trägerin derselben ist, so ist es abgeschmackt, der Kirche gegenüber auf die Denkfreiheit zu pochen. Der offenkundigen Wahrheit gegenüber die Denkfreiheit geltend machen, kann nur ein Thor oder Charlatan. In der That erscheint auch die Ausübung des liberalen Urrechts der Denkfreiheit, wie sie in der Geschichte und Zeitgeschichte vor uns liegt, in einem recht bedenklichen Lichte. Oder gleichen nicht schon die gefeiertsten unabhängigen Denker, welche als die geistige Elite des „Volkes der Denker" gepriesen werden, in ihren Ausführungen über die wichtigsten Fragen des Lebens, über Gott, sittliche Pflichten u. s. w. den Trunkenen, die unsicher hin und her schwanken, unverständige Dinge lallen, häufig an die Grundpfeiler der Gesellschaftsordnung heftig anstoßen und dadurch die öffentliche Ordnung selbst in's Wanken bringen? Und in welcher Lage befinden sich in der Aera der Denkfreiheit erst die, welche weder Zeit noch Befähigung haben, sich ein selbständiges Urtheil in jenen Fragen zu bilden! Sie müssen mit ihren blinden, trunkenen Führern, denen sie anheimfallen, in den Abgrund stürzen. Das liberale Urrecht der Denkfreiheit, auf welche unsere Zeit so stolz ist, ist nichts als eine große Illusion. Der größte Theil der Menschheit, ja wir können sagen, die ganze Menschheit ist nicht im Stande, ein solches Urrecht (insofern es im liberalen Sinne im Widerspruch mit der Offenbarung geltend gemacht wird) zu ihrem Heile auszuüben. Die Emancipation derselben von der Kirche, der Lehrerin der Wahrheit, macht sie nicht geistig frei, sondern bringt sie erst recht in die geistige Sklaverei, in geistige Abhängigkeit nämlich von Irrlehrern, Abenteurern und Gauklern. A veritate quidem auditum avertent, ad fabulas autem convertentur (2 Tim. 4, 4), so sagt schon das ewig wahre Wort der Schrift. Nein, nicht die Befreiung von Religion und Kirche führt den Menschen zu Freiheit, Würde und Wohlfahrt, sondern die Unterwerfung unter die Religion und Kirche als die Trägerin der göttlichen Offenbarung. Die Kirche hat sich thatsächlich auch historisch als die wahre Befreierin der Individuen und Völker, als der wahre Hort aller wahren Freiheit jederzeit erprobt.

Nicht minder irrthümlich als auf kirchlich-religiösem Gebiete sind die liberalen Anschauungen auch auf dem politischen und socialen Gebiete. Mit der liberalen politischen Lehre, nach welcher alle politische Gewalt sich von den einzelnen Individuen ableitet, welche den Staat zusammensetzen, bezw. selbst unveräußerlich in denselben ihren Sitz hat, ist keine feste staatliche Ordnung vereinbar. Dieselbe ist so irrig, daß sie einfachhin undurchführbar ist. In der That sind die liberalen politischen Einrichtungen voll von Heuchelei und von innerer Unwahrheit. Ebenso ist es mit der liberalen Lehre auf socialem und wirthschaftlichem Gebiete, dem Freihandelssystem. Das Unzulängliche des reinen Freihandelssystems ist so offenkundig, daß selbst Liberale, wie z. B. de Laveleye (vgl. Le Socialisme contemp., Brux. 1885), es nicht mehr zu vertreten wagen. G. Schönberg schreibt über dasselbe in seinem „Handbuch der politischen Oekonomie", Tübingen, 2. Aufl. 1885 (I, 53): „Die Freiheit kann nie eine absolute sein. Die letzten Ursachen der nothwendigen Einschränkung der individuellen Freiheit liegen in dem menschlichen Egoismus, in der natürlichen und wirthschaftlichen Ungleichheit der Menschen und in den sittlichen Zwecken, welche die Menschen im Staat und in der Gesellschaft verfolgen . . . Die gesetzlich zu gestattende wirthschaftliche Freiheit kann nur eine gebundene, eine sittliche Freiheit sein; die Freiheit muß zugleich Ordnung sein." Kurz, kein einziges Gebiet menschlicher Thätigkeit, weder das politische noch das sociale und religiöse, kein einziger Stand, keine einzige Klasse der Gesellschaft, weder Fürsten noch Staatsmänner, Gelehrte oder Börsenmänner dürfen sich von der göttlichen Ordnung, der religiösen Wahrheit und dem von Gott aufgestellten Sittengesetz emancipiren. Thun sie es dennoch, so binden sie sich selbst durch ihre Auflehnung gegen die von Gott der menschlichen Freiheit zu ihrem Schutze und zu ihrer Vervollkommnung gesetzten Schranken die Zuchtruthe, welche sie bestrafen wird. Die Auflehnung der höheren Klassen gegen Gottes Ordnung hat die Auflehnung der niederen gegen die höheren zur unausbleiblichen Folge, wie wir es jetzt an der socialistischen Bewegung klar vor Augen haben. Scheut sich der liberale absolutistische Staat nicht, die Rechte der Kirche mit Füßen zu treten, unschuldige Ordensleute aus dem Lande zu weisen, den Raub des Kirchenstaates zu vollführen oder gutzuheißen und nach Kirchengut seine Hand auszustrecken, wo

sollte dann der Socialismus Bedenken tragen, weniger ehrwürdige Throne umzustoßen und minder heilige Eigenthumsrechte mit Füßen zu treten? Soll daher der gefahrdrohenden Katastrophe vorgebeugt werden, welche der Liberalismus heraufbeschworen hat, so müssen alle Stände und Klassen der Gesellschaft auf die falsche Freiheit, welche der Liberalismus verkündet, verzichten und zum Gehorsam unter die von Gott gesetzte Ordnung zurückkehren, welche allein die wahre, geordnete Freiheit Aller gewährleistet. Es muß der Kirche wieder die ihr von Gott angewiesene Stellung als Lehrerin der Völker eingeräumt werden. Vor Allem aber muß der Kirche die volle Freiheit für ihr im höchsten Grade gemeinnütziges Wirken wiedergegeben werden. Nur eine völlig freie Kirche hat das nöthige Ansehen und Vertrauen beim Volke. Verstaatlichung der Kirche oder staatliche Bevormundung derselben verweltlicht dieselbe, wie die Erfahrung zeigt, und macht sie dadurch kraftlos. Dafür daß die Kirche die ihr eingeräumte Freiheit nur zum allgemeinen Nutzen Aller gebrauchen wird, bieten ihre Verfassung und ihre Traditionen selbst die sicherste Bürgschaft, eine Bürgschaft, welche unvergleichlich zuverlässiger ist, als alle argwöhnische Ueberwachung seitens staatlicher Organe. Das Wichtigste aber ist, daß der Kirche auf dem Unterrichtsgebiet, aus welchem sie der Liberalismus vielfach verdrängt hat und gänzlich zu verdrängen sucht, der ihr gebührende Einfluß vollständig wieder gegeben werde. Nur dadurch ist es möglich, der religiösen Wahrheit und der kirchlichen Lehrauctorität wieder jenes Ansehen zu verschaffen, welches für die Sicherheit und Wohlfahrt des Staates und der Gesellschaft nothwendig ist. Bei Ausschluß der Kirche aus dem Unterrichtswesen, wenn derselbe auch unmittelbar zu Gunsten des Staates ausgesprochen wird, fällt, da der Staat und seine Organe als solche nun einmal zur Ausübung von Lehrthätigkeit oder gar als Lehrtribunal und Lehrgewalt weder Beruf noch Befähigung haben, dasselbe, wie die Erfahrung aller Länder lehrt, nur zum größten Schaden des Staates und der Gesellschaft dem die Religion untergrabenden und alle Bande der Ordnung lösenden Liberalismus anheim. (Zur Beurtheilung des Liberalismus vgl. v. Ketteler, Freiheit, Auctorität und Kirche, 4. Aufl., Mainz 1862; Die Arbeiterfrage und das Christenthum, ebd. 1864; Cardinal Dechamps, Der Liberalismus, deutsch Mainz 1878; Donoso Cortez, Versuch über den Katholicismus, den Liberalismus und Socialismus, deutsch Mainz 1854; Stimmen aus Maria-Laach, I. Serie: Die Encyklica Papst Pius' IX. vom 8. December 1864, Freiburg 1865—1869; H. J. Crelier, L'ours devenu pasteur, Paris 1874, 129 ss.; ferner die verschiedenen Jahrgänge der Civiltà cattolica.)

VI. Verurtheilung und Bekämpfung des Liberalismus durch die Kirche. Der Liberalismus wurde in dem Maße, als er sich im öffentlichen Leben bemerklich machte, von der Kirche verurtheilt. Von der Verurtheilung des Grundprincips des Liberalismus, wie es in der Reformation ausgesprochen wurde, und des kirchlichen Liberalismus, wie er im Protestantismus und seinen jansenistischen, gallicanischen, febronianischen und josephinistischen Nachbildungen zu Tage trat, braucht hier nicht geredet zu werden, da hierüber in eigenen Artikeln gehandelt wird. — Der moderne Liberalismus, insoweit er durch seinen religiösen Indifferentismus und durch seine naturalistischen, alle übernatürlichen Gesichtspunkte ausschließenden Grundsätze die Auctorität untergräbt und damit auf den völligen Umsturz der religiösen und bürgerlichen Ordnung hinarbeitet, wurde gleich, nachdem die Propaganda für denselben mittels geheimer Gesellschaften (Freimaurerei) ernstlich in katholischen Ländern begonnen worden war, von Papst Clemens XII. in seiner Encyklica In eminenti apostolatus specula vom 28. April 1738 verurtheilt. Von den folgenden Päpsten wurde diese Verurtheilung wiederholt erneuert, so von Benedict XIV. am 18. Mai 1751; von Pius VII. am 13. September 1821; von Leo XII. am 13. März 1826; von Gregor XVI. am 15. August 1832; von Pius IX. am 9. November 1846, am 25. September 1865 u. s. w. und endlich von Leo XIII. in seiner bekannten Encyklica Humanum genus vom 20. April 1884. Gegen die neue „Freiheit", welche die Philosophen predigten, erhob Pius VI. sogleich nach seiner Thronbesteigung eindringlich seine Stimme in der Bulle, in welcher er zu ihrer Bekämpfung ein feierliches Jubiläum ausschrieb. „Nachdem sie", heißt es in der Bulle, „überall die Finsterniß ihrer Gottlosigkeit ausgebreitet und die Religion aus den Herzen der Menschen gerissen haben, versuchen es diese volksverderbenden Philosophen auch, alle Bande zu zerreißen, welche die Menschen unter sich und mit denen verknüpfen, die sie regieren. Laut schreien sie in die Welt hinaus, daß der Mensch frei geboren sei, und wiederholen ohne Unterlaß, daß er keiner Gewalt, welche immer es sein möge, unterworfen sei; daß die gegenwärtige Gesellschaft eine Masse unwissender Menschen sei, welche sich in ihrer Dummheit den Priestern, die sie betrügen, und den Königen, welche sie bedrücken, zu Füßen legen. Die Verbindung zwischen priesterlicher und fürstlicher Gewalt ist nach ihnen nur eine barbarische Verschwörung gegen jene dem Menschen angeborene Freiheit. Wer sieht nicht ein, daß so ungeheuerliche Irrthümer und so viele andere Wahnwitzigkeiten, die mit so viel Geschick verhüllt werden, die öffentliche Ruhe und Sicherheit um so mehr bedrohen, je mehr man säumt, die Gottlosigkeit ihrer Urheber zu zügeln, und daß sie für die mit dem Blute Christi erkauften Seelen um so verderblicher sind, je mehr diese gottlosen Lehren, wie der Krebs, angreifen und zerfressen, was noch gesund ist, sich in das Herz der Könige einschleichen, ja (wir sagen es mit Schaudern) selbst in das Heiligthum eindringen?" — Die liberalen Grund-

sätze der französischen Revolution und die auf denselben ruhende „Civilconstitution des französischen Clerus" verurtheilte derselbe Papst in seinem sehr ausführlichen Breve an den Cardinal de Rochefoucault Quod aliquantum vom 10. März 1791 und in sehr ergreifender Weise in seiner anläßlich der Hinrichtung König Ludwigs XVI. gehaltenen Allocution. Bezüglich der Civilconstitution sagt Pius VI., dieselbe sei nicht frei von Schisma und Häresie. Die Verurtheilungen, welche der Liberalismus durch die vorgenannten Päpste und durch Pius IX. in zahlreichen Encykliken, Breven und Allocutionen fand, sind in der Encyklica Pius' IX. Quanta cura vom 8. December 1864 wiederholt und in dem der Encyklica beigefügten Syllabus complectens praecipuos nostrae aetatis errores übersichtlich zusammengefaßt. Im Syllabus wird bei den einzelnen aufgeführten irrigen Sätzen auch auf die Actenstücke verwiesen, in welchen dieselben schon früher verurtheilt worden waren. Diese Actenstücke sind zusammengestellt im Recueil des allocutions consistoriales, encycliques et autres lettres apostoliques . . . citées dans le Syllabus, Paris 1865. — Am 17. Juni 1867 bestätigte Pius IX. nochmals vor zahlreichen Bischöfen die im Syllabus ergangene Verurtheilung liberaler Sätze. In der Encyklica vom 21. April 1878 machte sich Papst Leo XIII. diese Verurtheilungen in folgenden Worten zu eigen: Has condemnationes omnes Decessorum Nostrorum vestigia sectantes, Nos ex hac Apostolica veritatis Sede confirmamus et iteramus. — Der moderne Liberal-Katholicismus Lamennais' wurde besonders in der Encyklica Gregors XVI. Mirari vos vom 15. August 1832 verurtheilt. Auch Pius IX. sah sich, selbst nach Erlaß des Syllabus, noch wiederholt genöthigt, in Allocutionen und Breven sich mit dieser Richtung zu beschäftigen. Er betrachtete die Versuche der französischen Liberal-Katholiken, die liberalen Grundsätze auf kirchlichen Boden zu verpflanzen, mit Recht als höchst bedenklich, so gut auch die Absichten mancher Vertreter der Richtung sein mochten (Breven vom 15. Januar 1872; 6. März, 8. Mai, 9. Juni, 28. Juli 1873; 21. Mai 1874; vgl. Ségur, Hommage aux jeunes catholiques-libéraux, 10e éd., Paris 1875). — Auch das vaticanische Concil richtete sich in seiner Constitutio de fide gegen den Liberalismus. Der in derselben verurtheilte Naturalismus und Rationalismus waren specifisch liberale Irrthümer. In der Definition der Unfehlbarkeit des Papstes wurde der entscheidendste Schlag gegen den Liberalismus geführt, indem durch dieselbe das vom Liberalismus am heftigsten bekämpfte, seinen Plänen am meisten hinderliche kirchliche Auctoritätsprincip die größte und folgenreichste Stärkung erhielt. Der gesammte Liberalismus fühlte ganz richtig, daß ihm durch die Unfehlbarkeitserklärung ein tödtlicher Streich versetzt, und daß es ihm durch dieselbe namentlich für die Zukunft unmöglich gemacht wurde, sich gleißnerischerweise in das Innere der Kirche selbst einzuschleichen. Deßhalb setzten auch die Liberalen aller Schattirungen, obgleich der Glaubenssatz längst in der Kirche factisch in Geltung war, Himmel und Erde gegen die feierliche Definirung desselben in Bewegung. Syllabus und Unfehlbarkeitsdogma spornten auch die Liberalen aller Länder auf's Neue zu culturkämpferischen Anläufen. — Von den Encykliken Leo's XIII. bezieht sich namentlich die „über die menschliche Freiheit" vom 20. Juni 1888 auf den Liberalismus. Mehr oder minder haben aber auch fast alle übrigen Kundgebungen des Papstes auf denselben Bezug, besonders die Encyklica über die Uebel in der heutigen Gesellschaft vom 28. März 1878, die über die Secte der Socialisten, Communisten und Nihilisten vom 28. December 1878; die über die weltliche Gewalt vom 20. Juni 1881 und die über die christliche Staatenordnung vom 1. November 1885 und die über die Arbeiterfrage vom 15. Mai 1891.

Hinsichtlich der wirksamen Bekämpfung des Liberalismus empfiehlt Papst Leo XIII., wie schon seine Vorgänger, namentlich Pius IX., es vor ihm gethan hatten, vor Allem vollkommene Einigkeit aller Katholiken im Handeln und Denken durch den engsten Anschluß an die Bischöfe und den apostolischen Stuhl (vgl. die päpstlichen Schreiben vom 1. April 1878; 3. August 1881; 25. Januar und 8. December 1882; 8. Februar 1884; 25. December 1888 u. s. w.); ferner das muthige, auch öffentliche und gemeinsame Bekenntniß des katholischen Glaubens, namentlich in häufigen kleineren und größeren, localen und allgemeinen Katholikenversammlungen, und die sorgfältige Pflege des christlichen Lebens (vgl. die Encykliken „Ueber die hauptsächlichsten christlichen Pflichten" vom 10. Januar 1890 und „Ueber das christliche Leben" vom 25. December 1888). Besonders eindringlich betont Papst Leo XIII. die Pflege des christlichen Familienlebens nach den Vorschriften der Kirche und die christliche Kindererziehung (vgl. die Rundschreiben und Schreiben über die Ehe vom 10. Februar 1880 und vom 1. Juni 1879; über die Schule vom 26. Juni 1878; vom 25. März 1879 und vom 8. Februar 1884 u. s. w.). Daneben ermahnt Leo XIII. die Katholiken, auch gemäß den Verhältnissen der einzelnen Länder von ihren bürgerlichen Rechten gewissenhaft Gebrauch zu machen, um an der Lösung der großen Fragen unserer Zeit, welche ja auch die Kirche, das Familienleben und die Kindererziehung in Mitleidenschaft ziehen — besonders an der Lösung der Arbeiterfrage —, im christlichen Sinne mitzuwirken. Namentlich empfiehlt der heilige Vater in dieser Hinsicht die Gründung und möglichste Entfaltung verschiedenartiger, den verschiedenen Bedürfnissen in den einzelnen Ländern und Gegenden angepaßter Vereine und die thätige Unterstützung der katholischen Presse im weitesten Sinn. Als Aufgabe der letztern bezeichnet er, in

Matriti 1667—1669, 4 voll. fol., edirt und richtete als vermeintliche Quellenschrift in der spanischen Kirchengeschichte große Verwirrung an. Heute ist sie allgemein, selbst von Spaniern, als ein unterschobenes und vollständig erdichtetes Werk erkannt. (Vgl. Fabricius, Bibliotheca lat. IV, 273; Nicol. Antonius, Biblioth. Hispania vetus, 1788, I, 276. 432; José Godoy, Hist. crit. de los falsos cronicones, Madrid 1868, 294 sqq.) [Knöpfler.]

Liberius, Papst (352—366), hatte wegen der arianischen Wirren ein sehr wechselvolles Pontificat. In Rom gebürtig und Sohn eines Augustus, wurde er, laut seiner Grabschrift, von frühester Jugend dem Kirchendienste gewidmet und fungirte erst als Lector, dann als Diacon, bis er, nach dem Tode des römischen Bischofs Julius, am 17. Mai 352 auf dessen Stuhl erhoben ward. Von Julius überkam er die Bekämpfung des Arianismus zu einer Zeit, als der Beginn der Alleinherrschaft des stürmischen Kaisers Constantius denselben auch für den Occident zur größten Gefahr gestaltete. Von vornherein suchte der arianische Episcopat des Orientes den Papst zu seinen Gunsten und gegen Athanasius einzunehmen; durch den kaiserlichen Hof kamen die Vorstellungen desselben an Liberius. Aber auch eine katholisch gesinnte orientalische Partei von 80 Bischöfen wendete sich an ihn, um seinen Schutz für das Nicänum und für Athanasius anzurufen (Ep. ad Constantium, Migne, PP. lat. X, 682; Jaffé, 2. ed., n. 212). Liberius erklärte sich für die letzteren, wie es scheint, auf einer Synode zu Rom. Indessen das Pseudoconcil zu Arles 353 zeigte mit seinen Beschlüssen im arianischen und kaiserlichen Sinne und mit den ihm folgenden Gewaltmaßregeln, was den Vertheidigern der Orthodoxie im Abendlande bevorstand. Vergebens hatte Papst Liberius den Kaiser vorher ersucht, ein wahrhaft ökumenisches Concil in Aquileja zu veranlassen; vergebens hatte er an den zu Arles anwesenden Constantius durch seine Abgesandten, die Bischöfe Vincentius von Capua und Marcellus aus Campanien, Vorstellungen gerichtet. Trotz Allem wurde zu Arles unter dem Drucke des kaiserlichen Hofes Athanasius verurtheilt, und selbst Bischof Vincentius, einstmals päpstlicher Legat beim Nicänum, ward dazu gebracht, dieses Decret zu unterschreiben. Die Bischöfe fügten sich der Gewalt. Der einzig standhafte Paulinus von Trier wurde verbannt. Liberius blieb seinerseits entschlossen, niemals in das kaiserliche Begehren einzuwilligen (ne viderer . . sententiis contra Evangelium commodare consensum; Ep. ad Hosium, Migne, PP. lat. VIII, 1349; Jaffé n. 209). Als Lucifer, Bischof von Cagliari in Sardinien, sich erbot, im Namen des Papstes zum Kaiser zu gehen, gab Liberius ihm den Priester Pancratius und den Diacon Hilarius zur Seite, und diese Gesandtschaft überbrachte Constantius ein sehr kräftiges Schreiben des Papstes mit der Darlegung der Gründe, weßhalb er nicht mit den eusebianischen Arianern in Gemeinschaft treten und die Gemeinschaft mit Athanasius aufheben könne. Auf des Papstes Ersuchen unterstützten die Bischöfe Eusebius von Vercelli und Fortunatian von Aquileja die Bemühungen der Gesandtschaft, allein sie drangen nicht durch. Das Pseudoconcil von Mailand 355, im kaiserlichen Palaste unter Constantius' Anwesenheit abgehalten und von mehr als 300 Bischöfen besucht, war eine neue Vergewaltigung der Rechte des Glaubens. Die Bischöfe wurden dem allergrößten Theile nach zur Anknüpfung der Gemeinschaft mit den Arianern und Verurtheilung des hl. Athanasius verleitet oder gezwungen. Wer sich nicht fügte, wurde verbannt, wie z. B. die großen Bischöfe Eusebius von Vercelli und Dionysius von Mailand. Sofort richteten sich die Wünsche und Hoffnungen der Arianer auf die Person des Papstes. Wenn sie nur Liberius gewännen, so äußerten sie nach dem Berichte des hl. Athanasius, dann würden sie überall bald zur Herrschaft gelangen (Hist. Arian. c. 35; Migne, PP. gr. XXV, 734). Kaiser Constantius sendete daher seinen Eunuchen Eusebius nach Rom, um den Papst gegen Athanasius zu gewinnen (id ille . . . auctoritate quoque, qua potiores aeternae urbis episcopi, firmari desiderio nitebatur ardenti; so der heidnische Schriftsteller Ammianus Marcellinus 15, 7). Liberius wich jedoch weder den Versprechungen noch den Drohungen des Höflings. Da wurde er als Gefangener mitten in der Nacht zum Kaiser abgeführt. Zu Mailand vertheidigte er in dessen Gegenwart seine Weigerung mit muthigen und beredten Worten, welche Theodoret (H. E. 2, 13; Migne, PP. gr. LXXXII, 1034) nach den damals gemachten Aufzeichnungen Anderer mittheilt. Es handelte sich nicht etwa um die Forderung, die Häresie zu billigen, sondern um die mehrgedachte Gemeinschaft mit den Arianern und die Verwerfung ihres Hauptbekämpfers, des hl. Athanasius. Die Folge von Liberius' Standhaftigkeit war seine Verbannung nach Beröa in Thracien. Dort wurde der Bekenner von allem Verkehre abgeschnitten; man hoffte ihn in der Einsamkeit leichter umzustimmen. Der Hof bot ihm den Lebensunterhalt im Exil an, aber Liberius wies diesen um seiner Unabhängigkeit willen zurück. Der Anfang dieses Exils fällt gegen Ende 355, und Liberius' Abwesenheit von Rom dauerte bis etwa in den Sommer 358. Zu Rom war er als Bischof sehr angesehen und beliebt. Alsbald nach seiner Wegführung leistete die dortige Geistlichkeit den gegenseitigen Schwur, nie einen Andern außer ihn als Bischof von Rom anerkennen zu wollen. Indessen „durch antichristliche Bosheit", wie Athanasius sagt (Hist. Arian. c. 75, Migne XXV, 783), wurde der römische Archidiacon Felix, der selbst Allen voran geschworen hatte, als eingesetzt; er nahm die ihm zugedacht
ließ sich auf Veranlassung des K

dächtigen Bischöfen weihen (Hier., De script. eccles. c. 98; Praefatio Libelli precum Faustini et Marcellini, bei Migne, PP. lat. XIII, 81). Das Volk zu Rom blieb aber Liberius treu und mied die Gemeinschaft mit Felix II. Als Constantius zwei Jahre später, im Mai 357, nach Rom kam, verlangte das Volk laut und unter großer Bewegung die Rückkehr seines verbannten Hirten. Constantius antwortete nach Sozomenus (H. E. 4, 11; Migne, PP. gr. LXVII, 1140), Liberius werde zurückkommen, wenn er sich mit den Bischöfen von der Partei des Hofes versöhnt haben würde. Liberius kam thatsächlich nach einigen Monaten zu seinem Sitze zurück. An das Ende seiner Verbannung knüpfen sich schon seit ältester Zeit auseinandergehende Behauptungen. Es wurde ihm vorgeworfen, er habe seine Rückkehr durch Zustimmung zur arianischen Lehre oder durch unerlaubte Concessionen an die Arianer erkauft, während andere Stimmen ihn gegen jede Anklage vertheidigten. Die Untersuchung über diesen sogen. Fall des Liberius wird aber besser hier aufgeschoben, um den Bericht über Liberius' weitere Regierung nicht zu unterbrechen.

Die bevorstehende Rückkehr des Papstes ward dem Volke durch ein kaiserliches Schreiben angekündigt, das im Circus verlesen wurde. Die Wiedereinsetzung war von dem Ansinnen begleitet, daß Felix neben Liberius in Rom als Bischof verbleibe. Die Römer antworteten hierauf mit dem verdienten Spotte (Theodoret., H. E. 2, 14; Migne LXXXII, 1039). Mit großer Freude nahmen sie Liberius auf, während Felix vertrieben wurde. Sozomenus sagt, sie hätten Liberius geliebt als muthigen Vertheidiger des Dogmas (H. E. 4, 15; Migne LXVII, 1152). Hieronymus aber bemerkt mit Beziehung auf die Niederlage des Felix, „wie ein Sieger" sei Liberius zurückgekehrt (Chronicon, bei Migne, PP. lat. XXVII, 685). Den Römern scheint von einem Preisgeben der Orthodoxie durch Liberius nichts bekannt gewesen zu sein. Seit dem Jahre 358 hatte der Semiarianismus das Uebergewicht über den strengen Arianismus gewonnen. Der Kaiser wollte unter der semiarianischen Losung Arianer wie Katholiken vereinigen; so entstand die Doppelsynode Seleucia-Rimini 359. Ob Papst Liberius nach Rimini eingeladen war, wissen wir nicht; sicher ist, daß er nicht einmal durch einen Legaten auf dieser abermals durch ausgeübten Zwang gebrandmarkten Versammlung vertreten war. Ihre Formel lautete, der Sohn sei dem Vater ähnlich nach der heiligen Schrift. Nicht lange nachher hob Liberius' Nachfolger Damasus hervor, daß doch vor Allem auch das Urtheil des Papstes Liberius hätte eingeholt werden müssen; darin, daß dieser nicht zugestimmt habe, daß viele andere Bischöfe nicht gehört worden seien, und in dem Mangel an Freiheit und Ordnung in der Verhandlung sieht er den Beweis, daß dieß Concil nicht rechtskräftig sei (Ad episcopos Illyr., Migne, PP. lat. XIII, 347; Jaffé n. 232). Uebrigens erklärte Liberius mit großem Muthe ausdrücklich das Concil für unrechtmäßig. Er sendete „allgemeine Decrete an die Provinzen", in welchen er die durch die Versammlung von Rimini im Abendlande geschaffene Lage behandelte. Da viele der katholischen Theilnehmer eben nur durch vorübergehenden Zwang zur Gemeinschaft mit den Häretikern gebracht worden waren, betrieb er deren Versöhnung mit der katholischen Kirche und stellte die Bedingungen für dieselbe auf. Er verbot, daß die bekehrten Arianer wieder getauft würden (Siricius papa, Ep. ad Himerium Tarracon.; Migne, PP. lat. LVI, 554; Jaffé n. 255: Post cassatum Ariminense concilium missa ad provincias ... generalia decreta etc.). Dieß alles sind ohne Zweifel Schritte, welche auf einer römischen Synode geschahen, wie es die Gewohnheit in so wichtigen Angelegenheiten mit sich brachte. Wegen seines Widerstandes scheint aber Liberius auf's Neue an der Spitze von anderen Bischöfen Gegenstand der Verfolgung geworden zu sein und sich aus Rom für kurze Zeit zurückgezogen zu haben, während sein Gegner Felix II. sich daselbst festzusetzen suchte. (Vgl. A. Cinti, Hist. crit. ecclesiae cath. II [1890], 132 sq. zur Grabschrift des Liberius.) Die Geschichte Roms während dieser Epoche ist sehr unsicher. Als Constantius im J. 361 starb, erfolgte der Umschwung zu Gunsten der Kirche, an welchem Liberius bedeutenden Antheil nahm (Socrates, H. E. 4, 12; Migne, PP. gr. LXVII, 484). Die Uebertritte zur Kirche häuften sich. Athanasius hielt 362 die Synode zu Alexandrien, welche die richtige Mitte zwischen Milde und Strenge in der Behandlung der Zurückkehrenden im Orient zur Anerkennung brachte. Durch Liberius wurde die übereinstimmende Praxis auch im Abendlande allgemein. Eine Bedingung der Rückkehr war stets die Forderung des Papstes, daß die Formel von Rimini verdammt würde. Es wendeten sich im J. 366 nicht weniger als 59 bisher semiarianische Bischöfe des Orients an Liberius und den abendländischen Kaiser Valentinian und sandten Abgeordnete, um die kirchliche Union anzuknüpfen. Der Papst zeigte sich anfänglich gegen die Boten zurückhaltend, weil sie erklärten, sie hätten mit dem Ausdruck, der Sohn sei dem Vater in Allem ähnlich, eigentlich die Wesensgleichheit gelehrt. Sobald sie jedoch das Nicänum formell annahmen und das Concil von Rimini verwarfen, wurden sie auf einer römischen Synode zur Kirchengemeinschaft zugelassen. Es war ein gerechter Triumph, den Liberius nach so vielen Wechselfällen feiern konnte. In dem Schreiben an die 59 Bischöfe äußert er seine Freude über das Ereigniß, spricht von der Zweckmäßigkeit und siegreichen Kraft der Formel consubstantialis und anathematisirt die in der Trennung beharrenden Arianer. Die römische Synode, von der das Schreiben stammt, wird von ihm in diesem Schreiben erwähnt (Socrates l. c.; Migne, PP. lat. VIII, 1385; Jaffé n. 228). Der Papst schied

aus der Welt (24. Sept. 366) mit dem Troſte, dieſen Umſchwung erlebt zu haben.

In Rom hinterließ Liberius die glänzende Baſilika, welche bis heute Basilica Liberiana heißt (Sta. Maria Maggiore), wiewohl ſie ſchon bald von Xyſtus III. bedeutend umgebaut wurde. Die ſpätere Legende von dem Schneefall gab ihr den Namen S. Maria ad nives. Nach dem Liber pontificalis ließ Liberius auch die Grabkirche der hl. Agnes an der Via Nomentana ſchmücken, ein Umſtand, welcher die Sagen von ſeinem Zufluchtsaufenthalt in den dortigen Katakomben veranlaßt haben mag. Er ſelbſt wurde an der ſalariſchen Straße über dem Cömeterium der Priscilla in einer von Papſt Sylveſter errichteten Cömeterialkirche beigeſetzt. Ehe ſein Leib von dort in die Stadt transferirt wurde, laſen die Rompilger an ſeinem Grabe eine lange metriſche Inſchrift, welche uns eine Sammlung römiſcher Inſchriften, die Sylloge Centulensis, überliefert hat. Sie iſt von größter Wichtigkeit für die Auffaſſung, die man in Rom vom Charakter des Papſtes hatte (gedruckt mit ausführlichem hiſtoriſchen Commentar von de Rossi, Bullettino di archeol. crist. 1883, 5 ss., und wiederum in ſeinen Inscriptt. christ. urbis Romae II, 83. 85; auch bei Pitra, Analecta novissima [1885] I, 20, und bei Duchesne, Liber pont. I, 209 s.; vgl. Katholik 1884, I, 1 ff.; Funk, Hiſtor. Jahrb. 1884, V, 425, und für Textbeſſerung und Erklärung der Inſchrift Cinti, Hist. crit. eccl. II, 130 sqq. Angefochten wird die Bedeutung dieſes Textes von Friedrich, Ueber das angebliche Elogium Liberii papae des Codex Corbeiensis, in den Sitzungsber. der k. bayr. Akad. der Wiſſenſch. zu München, philoſ.-philol. und hiſtor. Klaſſe, 1891, I, 87). Es dürfte jetzt nicht mehr fraglich ſein, daß die Inſchrift ſich auf Liberius bezieht, wiewohl ſein Name nicht darin genannt wird; auf keinen Andern paſſen ihre Angaben, ihr Stil, ihr Ort. Bei der neueſten Ausgrabung der Cömeterialkirche Sylveſters, in welcher Liberius geruht hatte, fand man dieſe Kirche auch in ihren Reſten gänzlich verwüſtet, und keine Spur der Inſchriften des Liberius oder der übrigen einſt hier beigeſetzten Päpſte kam zum Vorſchein. Die fragliche Liberius-Inſchrift preist den Papſt als confessor potens, als sacerdos sanctus, als sine felle columba. Sie nennt ihn divinae legis sincero corde magistrum und verſichert, immer ſei derſelbe in ſeiner Treue gegen Gott und den Glauben ſich gleich geblieben: Haec fuit, haec semper mentis constantia firma (v. 36); kein trüber Schatten ſei über ſeinem Antlitz: facie nullo nigrore velata (vgl. v. 38). Die hiſtoriſchen Anſpielungen, welche der für Liberius enthuſiaſtiſch eingenommene Verfaſſer macht, ſind nicht alle gleich verſtändlich, auch weil der Text vom Copiſten corrumpirt iſt; klar wird aber ſein Leiden für den Glauben und ſein Exil hervorgehoben: Discerptus, tractus profugatusque sacerdos (v. 37); contra quam plures certamen sumpseris (sumpseras?) unus, ja vielleicht wiederholte Verdrängung des Papſtes von ſeinem Sitze: non sufficit annum (unum?) insuper exilio (exilium?); auch der Triumph des nicäniſchen Glaubens auf einem von ihm gehaltenen Concil wird gefeiert: In synodo cunctis superatis victor iniquis | sacrilegis, Nicaena fides electa triumphat (v. 30. 31). Dieſes Concil dürfte dasjenige von 366, das letzte der obengenannten ſein, wo ſich die Orientalen unterwarfen; hierzu ſtimmt der vorhergehende Vers: Quis e (te) tractante sua non peccata reflebat? Uebrigens iſt in dieſen Zügen aus dem Leben des Papſtes die hiſtoriſche Ordnung nicht bewahrt. Was der Dichter von der Verehrung des Grabes, an welchem Wunder geſchähen, meldet, entſpricht der Achtung und Liebe, welche die römiſche Kirche Liberius nach ſeinem Tode zollte, und die in förmlichen Cult überging.

Das ſogen. hieronymianiſche Martyrologium, das authentiſchſte unter den alten Heiligenverzeichniſſen, enthielt Liberius' Namen am 23. September, und noch Rabanus Maurus wiederholte aus dieſer Quelle unter ſeinen Heiligenangaben den Text: VII. Kalendas Octobris Romae (in coemeterio) Priscillae natale Liberii episcopi et confessoris. Der hl. Ambroſius nennt ihn nicht bloß beatus, ſondern bekundet ausdrücklich die allgemeine Hochſchätzung ſeiner Heiligkeit (De virg. 3, 1). Auch der Orient pries und verehrte den Papſt. Epiphanius und Baſilius nennen ihn den „ſeligſten" und den „heiligſten"; die orientaliſche Kirche zollte ihm liturgiſchen Cultus, Griechen und Slaven rechneten ihn zu den Bekennern. (Ueber die Geſchichte ſeines Cultus ſ. de Rossi, Bullettino l. c. 56 ss., und daraus Katholik 1884, I, 16 f.) Sehr bemerkenswerth iſt aber, daß ſein Andenken nicht etwa bloß wegen perſönlicher Tugenden in ſo hohen Ehren blieb, ſondern daß er im 4. und 5. Jahrhundert ausdrücklich als Vorkämpfer des Concils von Nicäa gefeiert wird. Theodoret (H. E. 2, 14) bezeichnet Liberius als „wunderbaren Athleten des nicäniſchen Glaubens". Papſt Anaſtaſius I. (398—401) eifert in einem erſt in neuerer Zeit bekannt gewordenen Briefe an Venerius von Mailand dieſen Erzbiſchof zur Bekämpfung des Origenismus an, indem er ihm die Väter von Nicäa, Dionys von Mailand, Liberius von Rom heiligen Andenkens, Euſebius von Vercelli, Hilarius von Gallien und die anderen heiligen Biſchöfe, die um des Glaubens willen das Exil freiwillig geduldet hätten, als Beiſpiele vorhält (Pitra, Anal. noviss. 462; Jaffé, Reg. rom. pont. II, 691; Zeitſchr. f. kath. Theol. 1888, 499: Haec scilicet ipsa [fides est], quae a sanctis viris et in requie sanctorum jam collocatis episcopis tractata fuerat vel definita in synodi conventu Nicaenae; pro qua exilium libenter tulerunt, qui sancti tunc episcopi sunt probati: hoc est Dio inde [i. e. Mediolanensis] Dei servus

den Bischöfen und von Liberius
halten werden. Falsch ist nach Obi-
eine weitere Angabe, beide Päpste
Rom zusammen eine kurze Zeit regiert.
ist überhaupt in Bezug auf die dog-
und disciplinären Fragen jener Zeit
Auctorität; und bekanntlich sind seine
nen insbesondere über abendländische
mangelhaft und unzuverlässig. Selbst
nstantinopel weiß er nicht lange nach obi-
Mittheilungen über Liberius die seltsame
zu erzählen, daß eine Einigung zwi-
Novatianern und Katholiken daselbst im
gewesen sei, weil zwischen beiden ja eigent-
Trennungsgrund (!) vorläge, nur hätten
einige erregte Köpfe den guten Novatianern
Frieden entzogen (l. 4, c. 20; Migne
VII, 1176). Gregor der Große sagt von ihm:
mentitur (Ep. 7, 34).

Indessen ist der Bericht bei Sozomenus mit
den beim hl. Athanasius und beim hl. Hie-
nymus zu vergleichen, von denen doch nicht fest-
steht, daß sie, wie geltend gemacht wurde, fremde
Einschmuggelung sind. Athanasius sagt, Liberius
sei, wenn er auch die Mühsale des Exils nicht
bis zum Ende ertrug, zwei Jahre in der Ver-
bannung geblieben (Apol. c. Arianos c. 89;
Migne, PP. gr. XXV, 409), und anderswo schreibt
er mit mehr Bestimmtheit: „Liberius wurde ver-
bannt, später, nach zwei Jahren, wurde er schwach
(μαλακὸς) und unterschrieb aus Furcht vor dem
Tode, den man ihm androhte“ (Hist. Arian.
c. 41; Migne 741). Zwar hat Athanasius beide
Schriften verfaßt, ehe die Zusammenkunft in Sir-
mium stattfand, hat also ursprünglich von einer
Nachgiebigkeit desselben in ihnen nicht erzählen
können, aber er sendete sie später erst an die Mönche,
für die sie bestimmt waren, sowie an den Bischof
Serapion von Thmuis ab, konnte also inzwischen
eine an ihn gedrungene Kunde in sie niederlegen.
Diese Kunde war aber jedenfalls von fraglicher
Genauigkeit; denn die strengen Drohungen, die
Liberius früher verachtet hatte, scheinen bei den
damaligen heuchlerischen Unionsbemühungen aus-
geschlossen. Athanasius weiß auch nicht, oder sagt
nicht, was Liberius unterschrieben habe; mit der
Erwähnung einer Unterschrift geht er überhaupt
streng genommen aus dem Rahmen des Berichtes
von Sozomenus heraus, der einfach von Zustim-
mung meldet. — Beim hl. Hieronymus finden sich
stärkere Sätze zu Ungunsten von Liberius, von
denen wir wiederum nicht mit Sicherheit sagen
können, daß sie seiner Feder ursprünglich fremd
gewesen. In seinem Chronikon liest man (Migne,
PP. lat. XXVII, 685): Liberius taedio victus
exilii in haereticam pravitatem subscribens
Romam quasi victor intravit, und in seinem
Catal. scriptor. eccles. heißt es (c. 97; Migne
XXIII, 697), Bischof Fortunatian von Aquileja
sei es gewesen, welcher Liberius zum Fall gebracht
habe (pro fide ad exilium pergentem primus
sollicitavit ac fregit et ad subscriptionem
haereseos compulit). Es ist jedoch nicht die
Möglichkeit ausgeschlossen, daß diese Stellen zu
den fremden Interpolationen gehören, welche in
den beiden genannten Schriften des Kirchenlehrers
vorkommen. Was die Stelle über Fortunatian
betrifft, scheint sie ferner den Irrthum zu ent-
halten, daß der Fall schon bei der Reise zum Exil
geschehen, und sie macht ganz den Eindruck, als ob
sie aus den unterschobenen Briefen des Liberius
(s. u.), die Aehnliches von Fortunatian zu melden
wissen, herstamme. Beide Aussagen des hl. Hie-
ronymus endlich, wenn sie von ihm sind, fehlen
durch Uebertreibung; denn keine irgendwie berück-
sichtigenswerthe Quelle spricht von einer eigent-
lichen Häresie (haeretica pravitas, haeresis),
welche Liberius unterschrieben habe; es handelt
sich, wie noch zu zeigen ist, nur darum, ob eine
unerlaubte Connivenz, eine Unterdrückung des
kirchlichen Terminus stattgefunden habe; mehr als
das Letztere ist man auch in den obigen Aeuße-
rungen von Sozomenus und von Athanasius zu
finden nicht genöthigt.

3. Das Stillschweigen der übrigen Schrift-
steller kommt indessen hinzu, um sowohl die Zwei-
fel an der Aechtheit der Stellen von Athana-
sius und Hieronymus als auch diejenigen an
dem von Sozomenus erzählten Vorgange zu ver-
mehren. In den Werken von Athanasius haben
offenbar Socrates, Theodoret und Sulpicius Se-
verus seine obigen Aeußerungen über Liberius
noch nicht gelesen — wenn sie nicht dieselben etwa
für unrichtig hielten und darum übergingen; sie
schweigen gänzlich von solcher Nachgiebigkeit des
Liberius. Ebenso schweigen die damaligen Ver-
fasser von Schriften gegen den Arianismus: Luci-
fer von Cagliari, Marius Victorinus Afer und
Phöbadius. Sehr auffällig ist aber namentlich
das Schweigen des hl. Hilarius, welcher sich doch
in der Nähe von Sirmium befand. Ein Ausspruch
dieses Kirchenlehrers, der öfter gegen Liberius
verwendet wurde, ist kaum in diese Verhandlung
zu ziehen. Es ist nämlich mehr als fraglich, ob
sich auf ein unerlaubtes, dem Papste abgerunge-
nes Zugeständniß folgende Worte beziehen, die
er an den Kaiser über die Person des Liberius
richtet: Nescio utrum majore impietate rele-
gaveris quam remiseris (Contra Constantium
c. 11; Migne, PP. lat. X, 589). Der natürliche
Sinn läßt einen Frevel auf Seiten des Kaisers
voraussetzen; aber ob dieser überhaupt die beharr-
liche Beförderung der Häresie ist, die in mehr ver-
führerischer Weise gehandhabt wurde, oder ein
Gewaltact gegen Liberius, oder, was am mögli-
sten ist, das kaiserliche Ansinnen, daß die römische
Bischofswürde bei des Liberius Rückkehr auf zwei
Personen vertheilt sein solle, das vermag man
nicht zu erkennen. An den Aeußerungen bei Hie-
ronymus geht ferner noch Cassiodor
bestänben sie für ihn nicht; in seiner
partita erzählt er über Liberius nach

Fluchtaufenthalt desselben im Cömeterium der Novella und im Cömeterium Ostrianum fixirt hat (Duchesne l. c. p. CXXII).

5. Um nun zu einem Schlusse zu kommen, so sind alle jene Momente mit in Erwägung zu ziehen, welche sich aus der im ersten Theile dieses Artikels gegebenen quellenmäßigen Darstellung des Pontificates von Liberius ungesucht zu dessen Gunsten ergeben: sein sofortiges Eintreten für das Nicänum vom Anfang des Pontificates an; der standhafte Charakter, den er Constantius gegenüber bewährt; die Liebe der rechtgläubigen römischen Gemeinde gegen ihn und im Besondern ihre Freude bei seiner Rückkehr; dann sein Vorgehen gegen die Beschlüsse von Rimini und sein Bestehen auf der nicänischen Formel beim Wiederanschlusse der Semiarianer an die Kirche; endlich die Verehrung, die er geradezu als Vertheidiger der Orthodoxie nach seinem Tode namentlich in Rom und Italien, aber auch anderwärts genießt. Welches ist nun der Inhalt der wirklich berücksichtigenswerthen Aeußerungen und Berichte zu seinen Ungunsten? Nicht etwa, daß er aus Zwang und Noth einer förmlichen Häresie beigestimmt oder sie unterzeichnet habe, noch viel weniger, daß er als Lehrer des arianischen Irrthums der ganzen Kirche gegenüber aufgetreten sei (ex cathedra), sondern daß er, im Exil nachgiebig und mürbe gemacht, zu Sirmium das nicänische Wort ὁμοούσιος im Stiche gelassen habe; er habe in Bekenntnisse eingewilligt, die von Semiarianern aufgestellt waren, und die zwar orthodox lauteten, aber im Interesse der Häresie den nicänischen Terminus unterschlugen. Ein ganz bestimmtes Nein scheint diesen Berichten gegenüber freilich nicht erlaubt zu sein, aber ein Non liquet ist durchaus am Platze. Im Uebrigen vergegenwärtige man sich die Lage der Dinge und den Charakter der Personen, und man wird sehen, was den Papst bestimmt haben kann zu einem Entgegenkommen, welches von einer Seite, wo man ein Interesse daran hatte, als Concession gegen die semiarianische Gemeinschaft ausgelegt wurde. Die Semiarianer, an ihrer Spitze Basilius von Ancyra, zeigten sich in Sirmium so wenig schroff gegen den katholischen Standpunkt, daß sie im Gegentheil nur äußerlich von der Kirche getrennt schienen. Da die strengen Arianer ihnen beipflichteten, so schien die Erwartung gerechtfertigt, daß der ganze Arianismus mit ihrer Hilfe überwunden werden könne. Basilius von Ancyra wurde sogar wegen seines Verhaltens zur römischen Kirche als Urheber dortiger mißfälliger Ereignisse auf dem arianisirenden Concil von Constantinopel verurtheilt (Sozom. 4, 24). St. Hilarius, welcher der Friedensgeneigtheit des Basilius nachhelfen wollte, nennt ihn und seine Gesinnungsgenossen gelegentlich: sanctos viros, quos fidei calor in tantis tenebris haereticae noctis accendit. Quantam spem, fährt er fort, revocandae verae fidei attulistis, constanter audacis perfidiae impetum retundendo (De synodis n. 77. 78; Migne, PP. lat. X, 530). Diese Partei legte also zu Sirmium laut Sozomenus die obigen drei orthodoxen Decrete vor, deren Zusammenstellung Hefele u. A. die dritte sirmische Formel nennen. In diesen Decreten, speciell in dem dritten (d. h. einem Symbolum der Synode von Antiochien 341, wohl dem vierten Symbolum der Synode, bei S. Athanasius, De synodis c. 25; Migne, PP. gr. XXVI, 726; Hefele 685) ist freilich der Terminus ὁμοούσιος nicht vorhanden; ja die Verurtheilungen Pauls von Samosata und Photins sind gewählt, weil diese Texte Lehren bekämpfen, die sich hinter einem andern Sinne, einem unrichtigen und verwerflichen, des ὁμοούσιος verbergen. Die Semiarianer beriefen sich einerseits auf diesen Mißbrauch mit dem Terminus, um ihn zu unterdrücken, und andererseits ließen sie unter den ancyranischen Anathematismen, die sie nach Hilarius zu Sirmium ebenfalls vorlegten, denjenigen mit der förmlichen Verwerfung des Terminus aus, so daß ihre Potitik sie den Katholiken wirklich als unverdächtig erscheinen lassen konnte. Nihil in his .. suspicionis relictum est, ruft Hilarius (De synodis n. 90; Migne X, 542) aus, wo er die zwölf Anathematismen anführt, die von den 18 zu Ancyra aufgestellten bei der Versammlung zu Sirmium allein vorgezeigt wurden; und er fährt fort: sed habuerunt ab exordio non nihilum offensionis, quae credo vos, sanctissimi viri, Basili et Eustathi et Eleusi, ne quid scandali afferretur, abolenda tacuisse. Mithin handelte es sich für Liberius, wenn er aufgefordert war, der Friedensabmachung zuzustimmen, hauptsächlich darum, ob er den Terminus ὁμοούσιος in den Streit zu ziehen und zur Annahme zu bringen verpflichtet sei, und das unter Schädigung des Einigungswerkes, welches zum großen Vortheil der Kirche sich zu vollziehen schien. Er konnte sich damit beruhigen, daß nicht zu jeder Zeit die ganze Waffenrüstung des kirchlichen Dogmas hervorzukehren sei, wenn nur Kern und Wesen anerkannt würden, und daß man von den Wiederzugewinnenden, als Schwachen, nicht gleich das Höchste fordern könne. Hilarius äußerte sich für solche Fälle: Potest una substantia (Patris et Filii, also das ὁμοούσιος) pie dici et pie taceri (De synodis n. 71; Migne X, 527). Dicturus unam catholicus substantiam Patris et Filii, non inde incipiat, neque hoc quasi maximum teneat, tanquam sine hoc vera fides nulla sit (ib. n. 69; Migne X, 526). Ja selbst Athanasius sagt, gerade mit Beziehung auf das Entgegenkommen des Basilius von Ancyra: „Als Brüder verhandeln wir mit Brüdern, in der Sache sind wir einig, und unser Streit bezieht sich nur auf Worte" (De synodis c. 41; Migne, PP. gr. XXVI, 766).

So wäre es denn fürwahr nicht unerklärlich, wenn Liberius den zu Sirmium vorgele[illegible]te stücken zugestimmt und sich gegen d[illegible] sehr freundlich gezeigt hätte. Daß er [illegible]

arianern damals auch schon in Kirchengemeinschaft getreten sei, wird nicht gesagt; sie wurden erst später von ihm aufgenommen und zwar erst nach förmlicher Annahme des Nicänum mit dem ὁμοούσιος, ein Umstand, welcher indessen, wie erwähnt, zu den Zweifelsgründen gehört, die überhaupt seine Zustimmung zu den sirmischen Schriftstücken fraglich erscheinen lassen.

Quellen und Literatur. Die Briefe des Papstes bei Jaffé, 2. ed., n. 207 sqq. Außer den Briefen besitzen wir von Liberius selbst nur die bei der Ueberreichung des Jungfrauenschleiers an die hl. Marcellina, Ambrosius' Schwester, gehaltene Rede, bei Ambros., De Virgin. 3, 1 ss., in freier Wiedergabe, und seine Erklärungen vor Constantius in Mailand, bei Theodoret., H. E., 2, 13 sqq. Die fremden in Betracht kommenden Quellenaussagen sind sämmtlich oben citirt. Den sogen. Fall des Liberius behandelten die Magdeburger Centuriatoren und andere protestantische Auctoren bis auf die Gegenwart im Interesse ihrer Dogmatik. Gallicaner (z. B. die Defensio cleri gall.) und Jansenisten warfen dem Papst ebenfalls durchweg förmliche Häresie vor. Vertheidiger waren u. A. Stilting in den Acta SS. Boll. VI. Septembris, Ant. Zaccaria, Palma, Reinerding, Schneemann, Hergenröther und Bernhard Jungmann (Diss. sel. in hist. eccles. II, 46 sqq.), welche jede Concession des Liberius durch Zustimmung zu Formeln, die ihm vorgelegt worden wären, in Abrede stellen. Döllinger in den Papstfabeln (2. Aufl. 128) läßt Liberius einfach „das Nicänum preisgeben" und mit den Arianern in förmliche Kirchengemeinschaft eintreten. Hefele dagegen (Conc.-Gesch., 2. Aufl. I, 685 und 696) kommt zum Ergebniß, daß Liberius „nur das nicänische Wort, nicht den orthodoxen Glauben aufgegeben" habe. In den parteiischen Darstellungen von Langen (Gesch. d. röm. Kirche I, 473 ff.) und von W. Möller (in der Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche, 2. Aufl., Art. Liberius) werden die für Liberius günstigen Momente vermißt. [H. Grisar S. J.]

Liberius a Jesu, O. Carm., Controversist, geboren am 14. Februar 1646 zu Bellinzago in Piemont, versah 36 Jahre im Ordenscolleg zu Rom den Lehrstuhl der Controversen, wurde dann von Innocenz XII. zum Studienpräfect der Propaganda erhoben und starb am 29. Januar 1719. Noch bei Lebzeiten erschien der erste Band der Controversiae dogmaticae adversus haereses utriusque orbis occidentalis et orientalis, Romae 1710, nachdem eine von der Inquisition beanstandete Antwort auf die jansenistische Unterscheidung der Quaestio juris et facti (s. d. Art. Jansenius VI, 1224 ff.) von ihm verbessert worden war. Nach seinem Tode gab Johannes Franciscus v. d. hl. Magdalena aus seinen Papieren das Werk der Controversen in sieben Foliobänden, Mailand 1743—1754, heraus, wohl die umfangreichste Polemik, welche je erschienen ist, wenn-

gleich nicht alle St
Cosmas de Vill
Aurel. 1752, 103
656 sq.)

Libermann,
gregation vom unb

Libertiner, I
6, 9 als Inhaber
genannten (λιβερ
lichen Sinne, d. i
gegebene Juden
Unter Pompejus
Sklaven nach Ro
wieder in Freiheit
selben ließ sich in
(Philon. Legat.
Tacit. Annal. 2
Vaterland zurück.
jene Synagoge g
das Eigenthum u
ort ihrer Nachkom
den Libertinern a.
driner angeführt w
in Jerusalem hatte
Ausdrucke einen g
zu müssen, und m
Libertum, wie eine
proconsularis hei
auf einer carthagi
den Titel episco
wird (Gerdes, D
1736, u. A.). Ma
in Vorschlag Λιβ
Beza, Clericus, Vo
Κυρήνην (Schult
162 sqq.), wogeg
aller kritischen Zeu
kommen sichert.

II. Parteien
Calvin bekämpfte
sonders in seiner L
et furiosam sect
rituales vocant,
Spiritualen, welc
Stiftern Pockes,
Sauerteig und n
Niederlanden e
Frankreich verbreit
der Königin von N
in anderen Gegen
erhielt. In den N
aus alten Zeiten U
Begharden (s. d.
stes (s. d. Art.) vo
Erinnerung an sie
gegangen, als die
hunderts die evan
ohne Werke und
absolute Prädestin
zum Urheber der
Verwandtschaft di

gharden und Brüder des freien Geistes mußte bald in die Augen fallen, und es war daher kein Wunder, daß es einigen Nachzüglern des mittelalterlichen Libertinismus sehr gelegen kam, ihre Geistesfreiheit unter den Reformirten zu verkünden. Wenn man alle nicht immer ganz deutlichen Streitschriften betrachtet, welche Calvin und einige Andere wider diese Libertiner verfaßt haben, so bestand ihre Lehre in Folgendem: Gott wirkt Alles in allen Menschen selbst, oder er ist die Ursache aller menschlichen Handlungen; was man also von dem Unterschied zwischen guten und bösen Handlungen sagt, ist falsch und nichtig; die Menschen können im eigentlichen Sinne gar nicht sündigen; die Religion besteht in der Vereinigung der Seele des Menschen mit Gott, und wer durch Betrachtung und Erhebung der Seele zu dieser Vereinigung gelangt ist, der kann seinen Trieben frei folgen, bleibt bei allen seinen Handlungen unschuldig und wird nach dem Tode des Leibes mit Gott vereinigt werden. Außerdem wurden die Libertiner beschuldigt, die Auferstehung der Leiber geläugnet, die heilige Schrift für Fabelwerk erklärt und sich nach Umständen Katholiken, Lutheraner oder Reformirte genannt zu haben, weil die äußerlichen Handlungen ganz in der Willkür des Menschen ständen, und Alles nur auf den Geist, auf das innere Leben und auf das Leben Christi in uns ankomme. — Von dieser Art Libertiner sind nun noch die im engern Sinne so genannten Libertiner zu Genf zu unterscheiden, mit welchen Calvin, so lange er lebte, in ganz besonders erbittertem Kampfe lag. Zwar mögen auch zu Genf Libertiner jener Art gewesen sein, allein im Ganzen waren die Genfer Libertiner diejenige Partei, welche mit Calvins Cäsareopapismus, mit seiner Glaubens- und Sittenpolizei, mit seinem tyrannischen und blutdürstigen Regimente unzufrieden war. Diese Partei bestand aus verschiedenen Elementen, theils aus ganz ungläubigen und sittenlosen Menschen, theils aus solchen Neugläubigen, welche von Calvins Lehren abwichen, theils aus solchen, welche in Calvins Verfahren eine Beeinträchtigung der durch die Reformation errungenen natürlichen und evangelischen Freiheit und die Einführung eines neuen Papismus von ärgerer Art, als der vorige gewesen, erblickten. Vorzüglich befanden sich unter den Libertinern viele von denjenigen, welche, ehe noch Calvin nach Genf gekommen war, zuerst und am bereitwilligsten die Reformation ergriffen hatten und wie aus den Wolken fielen, als Calvin, der Fremdling, der Prädestinatianer, der Läugner der menschlichen Freiheit, der Prediger einer Lehre, die Gott zum Urheber der Sünde machte, und bei allem dem der Lobredner der evangelischen Freiheit — das düsterste Inquisitionstribunal errichtete. [Schrödl.]

Liborius (Leporius), der hl., vierter Bischof von le Mans (Cenomanum), folgte um 348 dem hl. Pavacius im Bisthume nach und starb am Ende des 4. Jahrhunderts (um 397). Die vorhandenen Berichte über sein Leben sind unsicher und wenig verbürgt und enthalten im Wesentlichen nichts Anderes, als daß Liborius ein frommer, kenntnißreicher und wohlthätiger Bischof gewesen sei, viele Kirchen gebaut, auch Wunder gewirkt und den hl. Martin von Tours zum vertrauten Freunde gehabt habe (Boll. Julii V, 394 sq.). Im 9. Jahrhundert wurde der Leib des hl. Liborius von le Mans nach Paderborn transferirt, und wir besitzen hierüber einen glaubwürdigen und interessanten Bericht, verfaßt auf Befehl des Bischofs Biso von Paderborn von einem Cleriker daselbst. Der anonyme Verfasser, der am Ende des 9. Jahrhunderts schrieb, empfing seinen Bericht aus dem Munde des Priesters Ido; dieser aber war Anführer einer mit Erlaubniß Ludwigs des Frommen vom Bischof Baduradus von Paderborn nach le Mans abgeschickten, aus Clerikern und vornehmen Laien bestehenden Gesandtschaft gewesen, welche einen heiligen Leib für die im christlichen Glauben noch rohen und zu heidnischem Aberglauben geneigten Sachsen erbitten sollten, damit sie durch die Wunder, welche durch die Fürbitte des Heiligen an seinem Sarge gewirkt würden, sich von ihrem Irrthume abwendig machen ließen. Im Eingange dieses Berichtes kommen über die Anfänge des Christenthums bei den Sachsen und der Kirche von Paderborn nicht unbedeutende Nachrichten vor; sodann folgt der anziehende und merkwürdige Bericht über die Hin- und Herreise der Gesandtschaft im J. 836 und über die zahlreichen Krankenheilungen, welche bei der Erhebung des heiligen Leibes zu le Mans, bei dessen Durchzug durch Frankreich und auf dem ganzen Wege bis nach Paderborn geschahen. Die Bürger von le Mans wollten den heiligen Leib nicht hergeben, bis der dortige Bischof Alderich sich auf den kaiserlichen Befehl berief und auseinandersetzte, daß es ein Irrthum sei, zu glauben, die Heiligen legten bei Gott ihre Fürbitte bloß da ein, wo ihre Leiber ruhen. Als endlich der Bischof die heiligen Gebeine den sächsischen Abgeordneten übergab, geschah dieß unter der feierlichsten Beschwörung, dem heiligen Leibe nie die gebührende Ehre zu entziehen; dehinc inter utriusque ecclesiae, Cenomannicae videlicet et praefatae Patherbrunnensis, congregationes firmata karitate perpetuae fraternitatis, ad patriam eis redeundi licentiam dedit. Schon auf der ganzen Reise und dann auch in Sachsen eilten zahllose Schaaren zur Verehrung des heiligen Leibes herbei, und des Jubelns und Betens war kein Ende, besonders als der Bischof von Paderborn mit seiner Clerisei und unzähligem Volke dem ankommenden Zug feierlichst entgegenging und seiner Cathedrale den Schatz einverleibte, den sie noch besitzt (Translationsbericht bei Boll. l. c. 414 und Mon. Germ. SS. IV, 149). (Vgl. Mertens, Der hl. Liborius, Paderb. 1873.) [Schrödl.]

Libri Carolini, s. Karolingische Bücher.

Libyen, Libyer (Λιβύη, Λιβύες), die ursprünglichen Namen für ganz Africa und dessen

Bewohner, waren in der spätern classischen Zeit auf das Land westlich vom Nilthal beschränkt, so daß die am Mittelmeer wohnende, aus Phöniciern und Eingeborenen gemischte Völkerschaft Libyphoenices genannt wurde. Die beiden Namen stehen in der Vulgata 1. für das griechische Λιβύη, Apg. 2, 10, wo der Zusatz quae est circa Cyrenen die Bedeutung unzweifelhaft läßt, und Judith 3, 1, wo jedenfalls ein Schreibfehler statt Lydiae anzunehmen ist; 2. für לוּבִים, welche mit den Laabim Gen. 10, 13 identisch sind (Ebers, Aegypten und die BB. Moses' 104) und demnach zu den nordafrikanischen Völkern gezählt werden müssen (2 Par. 12, 3; 16, 8. Dan. 11, 43. Nah. 3, 9); 3. für den Volksstamm לוּד, der Gen. 10, 6 zu den Chamiten gerechnet wird und bei seinem sonstigen Vorkommen immer in Verbindung mit chamitischen Namen erscheint, nach Josephus (Antiqq. 1, 6, 2) die Bewohner von Mauretanien, worin ein Fluß Φούδ, Φδούδ oder Fut floß (Ptol. 4, 1, 3; Plin. H. N. 5, 1, 1). [Kaulen.]

Licentiat, der zweite unter den gelehrten Graden, s. Universitäten.

Lichetus, Franciscus, Generalminister des Franciscanerordens von der Observanz und hervorragender Commentator des Scotus, stammte aus Brescia oder einem benachbarten Orte in Oberitalien, widmete sich mit großem Erfolge dem Studium, namentlich des Scotus, und lehrte rühmlich viele Jahre die Theologie an mehreren Orten, besonders in Neapel. Von Julius II. und später von Leo X. wurde er beauftragt, in gewissen Provinzen die Beiträge für den Bau der Peterskirche zu sammeln. Im J. 1512 wurde er zum Vicar der Ordenscustodie Candia und am 20. Juli 1518 zum Generalminister der ein Jahr vorher von den Conventualen getrennten Familie der Observanz erwählt, da sein Vorgänger, Christoph Numäus, nach kurzer Regierung Cardinal geworden war. In diesem Amte hatte er sehr schwierige Aufgaben zu lösen. Nach der von Leo X. am 28. Mai 1517 erlassenen Unionsbulle Ite vos in vineam meam war neben der vollständigen Ausscheidung der Conventualen die Bestimmung getroffen, daß alle anderen Individuen, Klöster und verschiedene kleinere, in der Art der Observanz nicht wenig ungleiche Congregationen zu Einem Orden sollten verbunden werden. Dazu kam, daß es auch reformirte Conventualen gab, welche mehr oder weniger den Observanten nahe standen, aber in dem Punkte der Armut, nämlich der Expropriation von Revenüen und liegenden Gütern, ihre Privilegien nicht oder nicht vollständig aufgegeben hatten und doch nicht selten in die Familie der Observanz treten wollten. So entstanden an vielen Orten arge Verwirrungen und Streitigkeiten. Mit großem Eifer begann Lichetus persönlich den ganzen Orden zu visitiren. Einerseits hielt er strenge fest, daß kein Kloster ohne gänzliches Aufgeben der genannten Privilegien der Observanz einverleibt würde, aber andererseits suchte er, um die Einheit des Ordens

strengeren Observ
festzuhalten, solche
kämpfen. Er visit
Italiens, hielt P
sog. Generalcongr
dienhaus in Paris
gleich die Lehre de
richt vor. Dann
wo der Ausbruch
die Schwierigkeit
gesteigert hatte.
Irrlehre und bem
Observanten gege
schützen und zur
ermuthigen. Er e
lau, wo er das
abhielt, und zu K
früher Beichtvater
ehrenvoll empfan
Capitel der damal
präsidirte. In Ur
Strapazen und
1520. Wadding
„Er war ein seh
aber ohne Erfahru
fand er bei den M

Als Commentat
Ruf. Von seinen
welchen er die Au
häufig bekämpft,
III. librum sente
vollständig comme
Zuerst sind diese
1519, in Venedig
Cardinal Constant
zu Venedig 1589,
ding hat in seiner
des Scotus (Lyon
tare aufgenommen
ad Script. Ord. M
der Commentar
der Sentenzen und
des Aristoteles vo
gegangen sei. N
verfaßte er noch T
Augustinum Su
et declaratio cir
1518 pro indul
Petri. (Hauptque
1512—1520 pas

Licht dient in
Leben außer sein
das Dunkel zu e
eine Feierlichkeit
Glanze zu schmüc
jestät des Lichtes w
sowohl gehoben al
bedeutsamer eine
ist, desto größer
Lichterschmuck sein
den denn auch im

nach dem Rang der Solemnität vermehrt. Die „zahlreichen Lampen“ bei der Brodbrechung, welche der hl. Paulus am ersten Wochentage in Troas hielt (Apg. 20, 8), sollten wohl nicht dem bloßen Bedürfniß dienen; für Beleuchtung mußte selbstredend gesorgt sein, da Paulus seinen Vortrag bereits bis zur Mitternacht fortgesetzt hatte, und da die Versammlung bis zum Morgen währte; die ausdrücklich erwähnte reichere Beleuchtung wird, wenn sie nicht aus liturgisch-symbolischen Gründen gefordert war, durch die Festlichkeit und die freudige Feier veranlaßt gewesen sein. Der allgemeine Gebrauch des Lichtes im Cultus läßt sich jedoch weder aus dem durch die Zeit und die Oertlichkeit bedingten Erforderniß der Beleuchtung, noch aus dem Verlangen nach größerer Feierlichkeit allein, auch nicht durch diese beiden Momente zugleich ausreichend erklären; es muß eine engere Beziehung des Lichtes zum religiösen Cult obwalten. Neben den Persern und Chaldäern, welche dem Feuer göttliche Ehre erwiesen, kannten auch die Griechen und Römer ein heiliges Feuer, Umzüge mit brennenden Kerzen und Fackeln, in einzelnen Tempeln und selbst in den Grabgewölben ein stets brennendes Licht. Der mosaische Cultus hatte im Vorraum vor dem Allerheiligsten den siebenarmigen Leuchter mit ununterbrochen brennendem Lichte und im Vorhof auf dem Brandopferaltar das ewige Feuer, während das Allerheiligste von der wunderbaren Lichtwolke erfüllt und zu einem Orte des Lichtes gemacht war. Im christlichen Cultus ist bereits vor der Mitte des 3. Jahrhunderts durch die mannigfachsten Lichtapparate, silberne Lampen, Laternen, Steh- und Hängeleuchter, eine Verwendung des Lichtes bezeugt, welche über das Erforderniß der Beleuchtung und das Bedürfniß eines festlichen Schmuckes weit hinausging (vgl. d. Art. Kerze oben 396). Von überaus zahlreichen Lichtern, welche bei Tag und Nacht und nicht bloß bei außerordentlichen Feierlichkeiten in den Kirchen brannten, sprechen Prudentius und Paulinus von Nola in ihren Gedichten des öftern, und zwar in einer Weise, daß dieser Gebrauch nicht als eine Neuerung, sondern als eine altherkömmliche Uebung erscheint (s. bei Binterim, Denkwürdigkeiten IV, 1, 124 ff.). In der Peregrinatio Silviae (Rom. 1887, 84 sqq.) erscheint die reichliche Verwendung von Wachskerzen beim Gottesdienst als stehender Gebrauch. Den Spott des Vigilantius, daß die Christen im hellen Sonnenschein zahlreiche Lichter, eine moles cereorum, in ihren Kirchen anzündeten, hat der hl. Hieronymus mit der höhern natürlichen Bedeutung des Lichtes zurückgewiesen: „In allen Kirchen des Orients werden, wenn das Evangelium gelesen wird, am hellen Tage Lichter angezündet non utique ad fugandas tenebras, sed ad signum laetitiae demonstrandum“ (Adv. Vigilant. 7). Für das Abendland bezeugt der hl. Isidor von Sevilla den Gebrauch von brennenden Kerzen sowohl bei der Lesung des Evangeliums, als auch während der Feier des Opfers überhaupt (Etymol. 7, 12; 20, 10). Seit dem 4. Jahrhundert hat das Licht in der Liturgie eine so allgemeine Verwendung gefunden, daß von späteren Einzelzeugnissen abgesehen werden kann.

Infolge der physischen Eigenart des Lichtes und der biblischen Anschauung liegt dieser Verwendung eine mehrfache Bedeutung zu Grunde; bald waltet die eine oder andere Bedeutung vor, bald greifen verschiedene in einander über; bald ist das Licht zunächst und vorwiegend Symbol, bald aber ein latreutischer Ehrenerweis; weiterhin wird es durch die von der Kirche ihm gegebene Bestimmung und die förmliche Benediction ein selbständiges Sacramentale.

Das physische Licht, rein und lauter, das unter allem Materiellen am wenigsten materiell ist, sich mit kaum faßbarer Schnelligkeit bewegt und überall hindringt, in seiner Kraft und Wirksamkeit sich als ein für die lebenden Wesen unumgänglich nothwendiges Element erweist, Alles belebt und verklärt, erscheint für die menschliche Anschauung als das entsprechendste Symbol der Gottheit. Gott ist, nach der Sprache der heiligen Schrift, Licht, in Licht gekleidet; er wohnt in unnahbarem Lichte; er ist der Quell alles Lichtes; seine Offenbarung an die Menschen, sein Gesetz und seine Wahrheit, die Weisheit, die von ihm ausgeht, sein Erbarmen und aller Gnadenerweis ist Licht; das gottgefällige Leben des Menschen ist ein Wandeln im Lichte Gottes. Im mosaischen Cultus wurde das Allerheiligste durch die wunderbare Lichtwolke (Schechina), das Heilige durch den Leuchter mit den sieben Lampen, der Vorhof durch das ewige Feuer auf dem Brandopferaltar als Wohnstätte Gottes, als der Ort seiner gnadenvollen Gegenwart charakterisirt. Mahnte das heilige Feuer an das Wohnen Gottes unter den Menschen, so war dasselbe zugleich auch ein Ehrenerweis; es symbolisirte nicht nur die Gottesnähe, das brennende Licht, das nicht erlöschende Feuer im Heiligthume war auch eine schuldige, Gott unablässig dargebrachte Verehrung und Anbetung. — In seinem eingeborenen Sohne hat Gott sich vollkommen geoffenbart und alle Offenbarung vollendet; der Gottmensch, als oriens ex alto erwartet (Luc. 1, 78), ist der wesentliche Abglanz der Herrlichkeit des Vaters, lumen de lumine. Die Botschaft von seiner Geburt wird von strahlendem Lichtglanze begleitet (Luc. 2, 9), und wo seine Menschheit vorübergehend von seiner göttlichen Majestät verklärt wird, da kleidet er sich in Licht, und sein Gewand strahlt wie die Sonne (Matth. 17, 2). Er ist „das Licht der Welt“ (Joh. 8, 12; 12, 46); als das wahre Licht und als Sonne der Gerechtigkeit durchleuchtet und erhellt er die geistige Umnachtung der Menschheit mit der Wahrheit durch das Glaubenslicht und die sittliche Nacht der Sünde mit dem Feuer der reinigenden und heiligenden Gnade. Als die nie untergehende Sonne und die Leuchte des irdischen wie des himmlischen Jerusalem, als Quelle alles Lichtes preisen den

Erlöser die Hymnen der canonischen Horen an einzelnen Festen des Herrn und durchweg im Temporalofficium; den Jahreslauf dieser Sonne stellt das Kirchenjahr mit seinen heiligen Zeiten dar, wie das natürliche Jahr nach der Bahn der siderischen Sonne sich bemißt. Das Reich Christi ist ein Reich des Lichtes, das beständig ringt und kämpft gegen den Fürsten und das Reich der Finsterniß. Wie sein Vorläufer und Wegebereiter eine Leuchte war (Joh. 5, 35), so sind auch seine Boten, die Apostel, durch ihn „Licht der Welt" (Matth. 5, 14). Die Angehörigen seines Reiches, die Gläubigen, sind „Kinder des Lichtes", filii lucis, im Gegensatz zu den filii hujus saeculi, den Angehörigen der gottentfremdeten Welt (Luc. 16, 8). Sie sind selber „Licht im Herrn" (Eph. 5, 8) und mit „Waffen des Lichtes" (Röm. 13, 12) zum Kampfe gegen das Böse, die Finsterniß, ausgerüstet. Was sie in der Gnade wirken, sind „Werke des Lichtes" (Eph. 5, 9); ihre Lenden sind umgürtet, und „brennende Lampen" tragen sie in den Händen (Luc. 12, 35) und lassen „ihr Licht vor den Menschen leuchten" (Matth. 5, 16). Das dem Gesetze Christi entsprechende, in der Gnade beharrende Leben ist ein Lichtleben, das hienieden beginnende ewige Leben, das nach dem zeitlichen Tode sich vollendet und verklärt zum Leben im ewigen Lichte in der ewigen Stadt Gottes, deren Leuchte das Lamm ist und deren Fundamente und Mauern leuchtendes Gold und glänzendes Gestein sind. Diese natürlich- und biblisch-symbolischen Anschauungen finden in dem liturgischen Gebrauche des Lichtes ihren concreten Ausdruck.

Das brennende Licht bezeichnet die Cultstätte als Wohnung Gottes, mahnt an seine gnadenreiche Gegenwart und ist zugleich eine Kundgebung der Verehrung, ein Act der Anbetung und ein Tribut der Freude über die Herablassung Gottes. Während das Kirchengebäude zur Wohnstätte Gottes eingeweiht wird, brennen ringsum an den Wänden, da, wo die Salbung vorgenommen wird, zwölf Kerzen; dieselben werden von Jahr zu Jahr, wenn das Anniversar der Kirchweihe eintrifft, wieder angezündet. Die Dedication des Altares wird dadurch abgeschlossen, daß auf den fünf Salbungsstellen der Mensa das heilige Feuer in Kreuzesform (mit Wachslicht und Weihrauch) entzündet wird, während die Antiphon, welche dabei zu sprechen ist, auf das Liebesfeuer des heiligen Geistes und das Gebet auf das Opfer hinweist, welches für die dasselbe Genießenden zur heilsamen Eucharistie werden soll (Pontificale Rom., P. II: De Ecclesiae dedicatione seu consecratione). — Zu jedem liturgischen Dienste, vor Allem bei der Feier der heiligen Messe und bei dem Chorgebet, sollen auf dem Altare mindestens zwei, je nach der Solemnität vier, sechs und mehr Kerzen brennen als Symbole der Gegenwart Gottes und als Tribut der Verehrung; die Verwendung einer größern Zahl von Lichtern zum Schmuck und zur Erhöhung der Feierlichkeit ist nicht ausgeschlossen.

Für die feierliche
sieben vorgesehen,
in der Vision des hl
verklärten Heiland,
vertritt, sieben golde
der gesammten Kir
Pontificalhandlung
wenn er die liturgi
sale oder Pontifica
tanten Christi, von
Kerze, die sogen. b
vorgetragen.

Das Cerimonia
langt auch außer d
jedem Altare eine,
dem Sacramentsal
Zwar entspricht die
sächlich nicht; seit d
aber ist es allgemein
daß vor dem Taber
crament aufbewahrt
das „Ewige Licht",
brenne. Um an die
ligsten Sacramente
latreutische Ehre zu
von der Wandlung
Seite des Altares d
kerze brennen, und
munion und des Bi
tragung, bei der
und bei theophori
Kerzen oder Fackeln
Im Evangelium spr
bigen; der heilige
dar; deßhalb und a
der Freude halten
geliums in der feier
brennende Kerzen

In den Trauerm
setzt sich die Kirche
Leiden, der Tod u
in Wirklichkeit sich
seinen Aposteln verk
Tode fortgenommen
dargestellt, daß ein
Triangel ausgelösc
hinter dem Altare
Licht der Welt, ist
geborgen; verklärt e
grabe. So wird der
nacht, die am Cha
einem Stein neues
damit werden nach
men Christi, und
die Osterkerze, das
gers über den To
Knechtschaft der Si
angezündet. Die
feierlichen Gottesdie
melfahrt nach dem
ausgelöscht und ent

der Osterkerze am Charsamstag auch die Lampen in der Kirche entzündet werden, so brennt und leuchtet das österliche lumen Christi wenigstens der Idee nach ununterbrochen bis zum nächstfolgenden Charfreitage.

In das Taufwasser wird bei dessen Weihe die brennende Osterkerze eingesenkt, „damit in dieses Wasser die Kraft des heiligen Geistes niedersteige und es zur Wiedergeburt wirksam mache". Die Taufe ist nach der Anschauung des Neuen Testamentes und der ersten christlichen Jahrhunderte eine Erleuchtung (φωτισμός); in ihr werden die Täuflinge zu „Kindern des Lichtes" wiedergeboren, sie werden φωτιζόμενοι und empfangen die brennenden Taufkerzen mit der Mahnung, „die Taufe unverletzt zu bewahren, damit sie dem Herrn, wenn er zur Hochzeit kommt, entgegengehen können". Als Kinder des Lichtes, als solche, die das Licht des Glaubens und des Gnadenlebens bewahrt haben, treten diejenigen, welche die heiligen Weihen empfangen sollen, mit brennenden Kerzen vor den ordinirenden Bischof hin; zum Offertorium der Messe reichen dem Bischof als Opfergabe ihre brennende Kerze die Klosterfrauen bei der Ablegung der Gelübde, die Weihecandidaten auf allen Stufen der Ordination bis hinauf zur bischöflichen Consecration. Dieselbe Bedeutung kommt der brennenden Kerze zu, mit der nicht auf Grund einer liturgischen Vorschrift, sondern einem sinnigen Gebrauch zufolge die Feier der ersten Communion, die Einsegnung der Ehe und die erste Messe des neugeweihten Priesters ausgezeichnet wird. Dem Sterbenden, der dem Bräutigam entgegengeht, wird als Symbol Christi und als Sacramentale die brennende Kerze in die Hand gegeben. Wer im Frieden mit der Kirche gestorben ist, steht noch in der kirchlichen Lebensgemeinschaft; seine Leiche wird, wie es schon zur Zeit des hl. Cyprian üblich war, mit brennenden Kerzen zu Grabe geleitet; diese sind Zeichen des Lebens im Lichte Christi, ein Ehrenerweis für den Verstorbenen und nicht minder eine Fürbitte, daß ihm das ewige Licht leuchte. Die Gerechten, welche der Seligkeit theilhaft geworden sind, leuchten im Lichte der Verklärung, sie sind in das lumen gloriae aufgenommen; das besagt der Nimbus, der in Gestalt von Lichtstrahlen, einer Gold- oder Lichtscheibe auf ihren Bildern das Haupt schmückt. Die Trennung von der kirchlichen Lebensgemeinschaft dagegen, die Sentenz der solemnis excommunicatio, findet nach dem Pontificale (Pars III) ihren concreten Ausdruck darin, daß der Bischof und seine Assistenten ihre brennenden Kerzen zu Boden werfen; sie sollen ferner nicht mehr leuchten; ihr Licht ist verworfen und erloschen. Die Reconciliation der Pönitenten wurde gemäß der alten Disciplin dadurch sinnbildlich eingeleitet, daß in ihrer Hand die Kerze wieder angezündet ward, und wurde, nachdem ihnen war angekündigt worden: Illuminabit vos Christus, durch eine Absolution und Segnung vollzogen (Pontificale Rom., P. III: De reconciliatione poenitentium in Feria V. Coenae Domini).

Die Symbolik der brennenden Kerzen und ihre Bedeutung als Sacramentale in der Hand der Gläubigen ist in der Kerzenweihe und Lichterprocession am Feste Mariä Lichtmeß anerkannt und ausgesprochen. Die Kerzen werden gesegnet „zum Heil der Seele und zur Wohlfahrt des Leibes"; die Gläubigen, welche dieselben tragen, sollen „durch die Glut der Liebe entflammt werden"; wie „die brennenden Kerzen die Nacht und Finsterniß verscheuchen, so sollen die Seelen mit dem Lichte des heiligen Geistes erleuchtet werden und, frei von der Blindheit der Sünde, mit reinem Geistesauge erkennen, was Gott wohlgefällig und ihrem Heile förderlich ist, und durch das Dunkel dieses Lebens zu dem unvergänglichen Lichte gelangen; wie diese Kerzen äußerlich Licht spenden, so soll auch innerlich in den Seelen das Licht des heiligen Geistes nimmer erlöschen". Die Austheilung der geweihten Kerzen geschieht unter dem öfters wiederholten Bekenntniß, daß Christus „das Licht zur Erleuchtung der Heiden und zur Glorie des Volkes Israel" ist. Die Procession selber erscheint als ein feierliches Geleite, womit die Gläubigen den zum Tempel gebrachten „König der Glorie des neuen Lichtes" verherrlichen (Missale Rom., in festo Purificationis B. M. V.). Wie diese zunächst zum Zwecke der Procession vollzogene Weihe, so macht auch die im Rituale Rom. (tit. 8, cap. 3) vorgesehene Segnung extra diem Purificationis die Kerzen zu einem Sacramentale gegen „die Fürsten der Finsterniß". Mit der geweihten Kerze nehmen die Gläubigen im Leben und im Todeskampfe ihre Zuflucht zu dem Segen und der Fürbitte der Kirche, um gegen natürliche und diabolische Gefahren der Seele und des Leibes sich zu schützen und ihre Zugehörigkeit zum Reiche des Lichtes zu sichern.

Das Material für das Licht im liturgischen Dienste ist ausschließlich Bienenwachs und Oel. Zum Zwecke der bloßen Beleuchtung und eines zu dem liturgisch vorgeschriebenen Lichte hinzutretenden weitern Schmuckes sind auch andere Stoffe zulässig; die Verwendung des Gaslichtes zum Schmuck des Altares wurde jedoch durch die Riten-Congregation (13. April 1883) untersagt. Die Kerzen werden aus weißem, an der Sonne gebleichtem Wachs hergestellt; eine farbige Zier an denselben ist nicht verboten. Zum Officium und zur Messe, welche in schwarzen Paramenten für Verstorbene gefeiert werden, und zur Liturgie des Charfreitags fordern die Rubriken Kerzen von gelbem (ungebleichtem) Wachs (cera communis); mit der Trauerfarbe der Paramente soll die Trauerfarbe der Kerzen harmoniren. Da während des Mittelalters, wie bereits bei den heiligen Vätern, die Bienen als geschlechtslos galten, so wurde das Wachs als ein jungfräuliches Product angesehen und in demselben ein Symbol sowohl der seligen Jungfrau als auch der heiligen Menschheit C

erkannt. Das spätere Mittelalter führte diese Anschauung weiter aus; es betrachtete die Wachskerze als Symbol der Person Christi und bezog das Wachs auf den Leib des Herrn, den Docht auf seine Seele, die Flamme auf seine göttliche Natur, so daß die sich verzehrende Kerze als Bild des sich opfernden Heilandes galt (s. Durandus, Rationale 7, 7, 13). — Die zum Officium und zur Messe vorgeschriebenen Kerzen sollen, soweit sie nicht bei einzelnen Acten getragen werden müssen, unmittelbar auf dem Altartisch oder der Erhöhung (Retable, Leuchterbank) stehen, welche diesen an der Rückseite abschließt; so ist es seit dem 12. Jahrhundert Gesetz geworden, während dieselben vordem neben oder über dem Altar, auf dem Altarciborium, aufgestellt wurden.

Die Lampen, welche mit Oel gespeist werden, sollen nicht auf oder über, sondern nur vor oder zur Seite des Altares aufgehängt werden. Der Grund dieser Anordnung ist nicht symbolischer, sondern rein praktischer Natur. Nach der kirchlichen Auffassung ist unter Oel Olivenöl zu verstehen, sowohl wo es sich um eine sacramentale Materie als auch um den liturgischen Gebrauch im Allgemeinen handelt; es sollte darum auch zum Unterhalt der Lampen ausschließlich Olivenöl verwendet werden. Bezüglich des „ewigen Lichtes" vor dem heiligen Sacramente hat die Riten-Congregation in einem Erlaß vom 9. Juli 1864, welcher im Anhang zum Rituale Rom. publicirt ist, die Weisung gegeben: Generatim utendum esse oleo olivarum; ubi vero haberi nequeat, remittendum prudentiae Episcoporum, ut lampades nutriantur ex aliis oleis quantum fieri possit vegetabilibus. Das vorzüglichste der vegetabilischen Oele, das zum Licht, zur Nahrung und Heilung, zur Salbung und Stärkung dient, hat gleichfalls seine symbolische Bedeutung. Im Alten Testamente erscheint es als Symbol des Geistes, der Kraft Gottes; die Priester, Könige und Propheten wurden durch die Salbung mit Oel für ihr Amt geweiht, bevollmächtigt und mit höherer Würde ausgestattet; der Herr selber aber ist der Gesalbte, Christus, schlechthin. So weisen auch die Lampen vor den Altären und insbesondere das ewige Licht vor dem heiligsten Sacramente auf Christus hin. Wie die Lampen, welche an den Gräbern, vor Reliquien und Bildern der Heiligen unterhalten werden, ein Zeichen und Tribut der Verehrung sein wollen, so ist das ewige Licht vor dem Tabernakel, „brennend in der Finsterniß, Stille und Einsamkeit der Nacht, brennend im Glanze des sonnigsten Tages und während des besuchtesten Gottesdienstes, eine Darstellung der unaufhörlichen Huldigung, welche dem Herrn der Herrlichkeit in dieser seiner Wohnung dargebracht wird, und der unermüdeten, ununterbrochenen Anbetung, welche das Herz ihm weihen sollte für die Barmherzigkeit, welche ewiglich währt. Diese wachsame Lampe scheint unsere Pflicht zu erfüllen, unsere Liebe zu versinnbilden, stets glühend, stets strahlend, in freudiger Andacht. Sie ist auch ein Symbol der steten Huldigung der Himmelsschaar, welche mit nie sich schließendem Auge und mit nie rastender Zunge wacht und lobpreist vor dem Tabernakel, wie vor dem Throne des Lammes" (Card. N. Wiseman, Vermischte Schriften, Köln 1858, II, 315). — Ueber die Lichtträger, Leuchter und Lampen vgl. Andr. Schmid, Der christliche Altar und sein Schmuck, Regensburg 1871; G. Jakob, Die Kunst im Dienste der Kirche, 4. Aufl., Landshut 1885, und den Art. Kerze (oben 395 ff.). Das Licht in der Liturgie ist am eingehendsten behandelt bei B. Thalhofer, Handbuch der kath. Liturgik, Freib. 1883, I, 666—683. [K. Schrod.]

Lichtenberg, s. Johannes von Lichtenberg.

Lichtfreunde, s. Freie Gemeinden.

Lichtmeß, s. Marienfeste.

Licinianus (anderswo Lucinianus), Bischof von Cartagena (Carthago Spartaria) an der Südostküste Spaniens zur Zeit des Kaisers Mauritius (582—602). Isidor von Sevilla (De vir. ill. c. 42 [Migne, PP. lat. LXXXIII, 1104]) hatte viele Briefe (multas epistolas) desselben gelesen und von anderen Werken wenigstens Nachricht erhalten (reliqua vero industriae et laboris ejus ad nostram notitiam minime venerunt). Drei Briefe, von welchen der zweite einläßlich die Körperlosigkeit der Engel vertheidigt, s. bei Migne, PP. lat. LXXII, 689—700. Literatur über Licinianus bei Chevalier, Répert. des sources hist. 1388—1389. [Bardenhewer.]

Licinius, oströmischer Kaiser des 4. Jahrhunderts, von niederer Herkunft aus Dacien entstammt, war eine rohe, habsüchtige, sinnliche und grausame Natur, aber ein tapferer Krieger und trefflicher Feldherr, der unter Diocletian seine Schule gemacht. Nach des letztern Abdankung wurde er vom Kaiser Galerius 307 zum Cäsar erhoben, und als dieser 311 starb, theilten sich Licinius und Maximinus Daza so in die östliche Reichshälfte, daß ersterer die europäischen Provinzen, letzterer die asiatischen Länder mit Aegypten erhielt. Um gegen herrschsüchtige Pläne seines Mit-Augustus gesichert zu sein, suchte Licinius eine Verbindung mit Constantin, der nach dem Sieg über Maxentius Alleinherrscher des Westens geworden war. Mit ihm hatte er zu Mailand eine Zusammenkunft, bei welcher beide Herrscher (Anfangs 313) gemeinsam das bekannte Mailänder Edict erließen. Zur Besiegelung der Freundschaft vermählte sich Licinius mit Constantins Schwester Constantia. Allein die Eintracht war nur von kurzer Dauer. Nachdem Licinius durch Maximins Besiegung und Tod gleichfalls Alleinherrscher des Ostens geworden (Sommer 313), entstanden zwischen den verschwägerten Kaisern in Bälde politische Reibungen, welche schon im folgenden Jahre zu förmlichem Kriege führten. Licinius wurde zu Cibalä in Pannonien und auf der mardischen Ebene besiegt (October 314) und mußte im Friedensschluß die illyrischen Provinzen an seinen siegreichen Schwager abtreten. Diesen

Verlust konnte Licinius nie recht überwinden, und da er sich an seinem mächtigeren Mitkaiser nicht rächen konnte, übertrug er den Groll auf die Christen, in denen er die Schützlinge seines Schwagers hassen zu müssen glaubte. Sicher bekamen diese die ungnädige Hand des erzürnten Herrschers bald genug nach obiger Niederlage zu fühlen, wenn auch eine systematische Verfolgung nur sehr allmälig eingeleitet wurde. Görres (Licin. Christenverfolgung 5 ff. und Zeitschr. für wissensch. Theol. 1878, 59) will die Verfolgung erst 319 beginnen lassen, Keim dagegen schon um 315 (Protestant. Kirchenzeitung 1875, 897). Dem Beispiele seines Lehrmeisters Diocletian folgend, hielt Licinius in seinem Vorgehen gegen die Christen ein berechnetes System ein, aber gerade diese mehr heimtückische Feindseligkeit wirkte sicher nicht weniger grausam und verderblich, als manche andere mehr geräuschvoll inscenirte Verfolgung. Als erste Ergüsse seiner christenfeindlichen Gesinnung sind offenbar die mehr hämisch beleidigenden Verordnungen anzusehen, daß Männer und Frauen nicht mehr gemeinsam die Kirche besuchen dürften; daß Bischöfe Frauen nicht mehr im Glauben unterrichten dürften, sondern daß hierzu nur wieder Frauen benutzt werden sollten; daß der Gottesdienst besser auf freiem Feld in frischer Luft, als in der Kirche gehalten werde, u. a. Die eigentliche Verfolgung begann mit Verweisung der Christen aus Palast und Heer, wodurch Licinius sie zwang, entweder ihre Aemter und Würden oder ihren Glauben zu opfern. Wie ein neuer Decius wandte er dann seinen Haß hauptsächlich gegen die Bischöfe. Er untersagte ihnen gegenseitigen Verkehr; keiner sollte die Diöcese eines andern betreten; sie durften sich nicht mehr zu Synoden versammeln. Diese Verordnungen ermöglichten es jedem Statthalter ohne weiteren Befehl, aus Gefälligkeit gegen den Kaiser die Bischöfe grausam zu verfolgen, wie dieß auch in verschiedenen Provinzen thatsächlich der Fall war. In Pontus z. B. wurden sie wie Mörder und Verbrecher in grausamen Tod geschickt, manche in Stücke gehauen und zur Speise der Fische in's Meer geworfen. Aber auch Laien wurden mit nicht weniger ausgesuchten Qualen verfolgt; sie wurden mit Gefängniß und Güterconfiscation bestraft, auf einsame Inseln verwiesen, der Standesehre beraubt und als Sklaven verkauft, in die Bergwerke, zu Frohndiensten und anderen entehrenden Arbeiten verurtheilt. Unter den schwersten Strafen wurde verboten, den unglücklichen Gefangenen Lebensmittel zu bringen oder irgendwelche Liebesdienste zu erweisen. Wie zu den Zeiten Decius' und Diocletians bemächtigte sich der Christen im Ostreiche allgemeiner Schrecken; wieder flohen sie in Wälder und Einöden, auf Berge und in Höhlen in Erwartung einer allgemeinen blutigen Verfolgung. Den Ausbruch einer solchen verhinderte jedoch Constantin, indem er dem grausamen Tyrannen 323 den Krieg erklärte, ihn besiegte, entthronte und in's Privatleben nach Thessalonich verwies. Hier wurde er gegen gegebenes Versprechen im Frühjahr 324 ermordet, und zwei Jahre später ward ihm auch sein elfjähriger Sohn Licinianus in den Tod nachgesandt. Mit Constantins Sieg hatte die Verfolgung ein Ende; wie verhängnißvoll sie aber in christlichen Kreisen gewirkt, ersehen wir aus can. 11, 12 und 14 der Synode von Nicäa, wonach die Zahl der Abgefallenen nicht gering gewesen sein kann. Daß aber auch Bekenner und Martyrer siegreich bestanden, ersehen wir aus dem Restitutionsedict Constantins vom Mai 324, wonach den Erben der Martyrer deren Besitzthum zurückgestellt werden sollte. (Vgl. Eusebius, H. E. 10, 8; Vita Constant. 1, 48—56; 2, 20. 24 ad 43; Fr. Görres, Kritische Untersuchung über die Licinianische Christenverfolgung, Jena 1875; Kraus, Real-Encyklopädie der christl. Alterthümer I, 249.) [Knöpfler.]

Lidwina, die hl., auch Lidwigis und Lidia genannt, ist in der Kirche des Neuen Testamentes ein ebenso classisches Beispiel heldenmüthiger Geduld und Ergebung geworden, wie Job im Alten Testamente. Sie war am 18. März 1380 zu Schiedam in Holland von wohlhabenden Eltern als einzige Tochter neben acht Brüdern geboren und entwickelte sich zu solcher Schönheit und Anmuth, daß schon in ihrem 13. Jahre die Werbungen um sie begannen. Indessen war durch eine große Andacht zur allerseligsten Jungfrau und deren wunderthätigem Bilde zu Schiedam das Verlangen nach ewiger Jungfräulichkeit früh in ihr geweckt, und mit Hilfe ihrer Mutter gelang es ihr, die ersten Ansprachen abzuweisen. Da ihr Vater aber bei jeder Weigerung unzufriedener wurde, sah sie ein, daß auf die Länge der Zeit ihr Widerstand nicht ausreichen werde, und bat deßwegen Gott und die heilige Jungfrau, ihr eine solche körperliche Beschaffenheit zu verleihen, daß kein Mannesauge mehr an ihr Gefallen finden könne. Diese Bitte ward in ihrem 15. Jahre erhört; denn als sie am Lichtmeßtage mit den Mädchen ihres Alters nach Sitte des Landes sich mit Schlittschuhlaufen vergnügte, riß eine strauchelnde Freundin, nach Hilfe greifend, sie mit sich nieder und sie brach sich auf der rechten Seite die kurze Rippe. Infolge davon bildete sich nach innen ein großer Absceß, der ihr viele Schmerzen verursachte und trotz aller aufgewendeten Mittel und Kosten nicht geheilt werden konnte. Man schaffte sie von einem Bett und Zimmer in's andere, ohne ihr Linderung verschaffen zu können, bis endlich im folgenden Jahre die Geschwulst innerlich aufbrach und sie dadurch bis zum Tode entkräftet wurde. Drei Jahre siechte sie nun hin, während welcher sie noch zuweilen aufstehen und sich in die Kirche tragen lassen konnte; dann aber begann eine harte Leidenszeit von 38 Jahren für sie, während welcher sie vor äußerster Erschöpfung und Hinfälligkeit das Bett nicht mehr verlassen durfte. Vergebens waren in dieser Zeit alle Versuche, ihr eine stärkende Nahrung beizubringen; unmittelbares Er-

brechen war jedesmal die sichere Folge. Als Erquickung konnte sie Anfangs wohl noch ein Stück von einem gebratenen Apfel oder etwas in Bier getauchtes Brod nehmen; dann lebte sie lange Zeit von einer halben Flasche Wein wöchentlich, der immer mehr durch Wasser ersetzt werden mußte; zuletzt aber konnte sie nichts mehr genießen, als wöchentlich eine halbe Flasche Wasser aus der Maas, das ihr eine wunderbare Erquickung bereitete. So lebte sie 19 Jahre ohne Nahrung und auch ohne Schlaf, bloß durch die heilige Communion erhalten. So wunderbar aber, wie ihr Fortleben, war auch die Beschaffenheit der Leiden, welche sie zu tragen hatte. Aus der einen Geschwulst entwickelten sich allmälig Geschwüre, welche den ganzen Körper innerlich durchzogen und ihr unsägliche Schmerzen bereiteten. An drei Stellen brachen dieselben nach außen auf, und so bildeten sich Wunden, durch welche die Eingeweide bloßlagen. Bald erschien der unschuldige Leib innerlich ganz von Würmern bewohnt, welche die Eingeweide benagten, und man mußte ein Gemenge von Mehl und Honig auf die wunden Stellen legen, um den Thieren eine andere Nahrung zu bieten und sie mit dieser Lockspeise wenigstens theilweise beseitigen zu können. Es gab aber auch kaum eine andere Krankheit, von der Lidwina nicht nach einander heimgesucht worden wäre: Wechselfieber, unerträglicher Kopfschmerz, mörderisches Zahnweh, eine langsame Wassersucht, Pestbeulen, das dreitägige Fieber, schließlich ein schmerzliches Steinleiden gaben ihr in den mannigfachsten Weisen zu leiden. Auf einem Auge ward sie ganz blind, auf dem andern behielt sie nur einen Schimmer von Licht. Ihr Gesicht spaltete sich mit der Zeit von der Stirn bis zum Kinn durch eine tiefe Wunde, als ob der Kopf in zwei Hälften zerfallen wolle. Dabei quälte sie unaufhörliches Erbrechen, bei dem nicht selten Stücke der edelsten Eingeweide ausgeworfen wurden. Dazu kam später eine große Wunde im Schenkel und eine solche Erschlaffung aller Glieder, daß sie sieben Jahre auf dem Rücken lag, ohne etwas anderes als den linken Arm bewegen zu können. Der wunderbare Charakter solcher Leidenszustände wurde schon von ihren Zeitgenossen wohl erkannt. Ein frommer Arzt aus Delft sagte den Ihrigen schon im Anfang ihrer Krankheit, wie von prophetischem Geist ergriffen, sie werde nie mehr geheilt, aber von Gott so begnadigt werden, daß er ihren Leib mit Gold aufwiegen wolle, falls sie dafür seine Tochter werden könnte. In der That widerstanden die körperlichen Uebel Lidwina's allen menschlichen Mitteln; auch die berühmtesten Aerzte ihrer Zeit, welche der Ruf von ihren unerhörten Leiden an ihr Krankenbett zog, mußten bald gestehen, daß hier ihre Kunst nichts vermöge. Dabei verbreiteten ihre Geschwüre nur angenehmen statt üblen Geruch, so daß ihr Krankenzimmer stets von eigenthümlichem Wohlgeruch erfüllt war. Nur darin behielten Lidwina's Krankheitszustände ihren natürlichen Charakter,

daß sie ihr unaus
ängstigungen und
für ihr Zartgefühl,
derbarer Absicht ab
werden, Lidwina z
führen, um deren wi
tigam verschmäht
Jungfrau ging in
kommenem Verstän
Jahren verlangte si
nachdem ihr aber v
ertheilt worden wa
Heil zu suchen, wa
Jesu ihre stete Bes
auch die sich mehre
lieber, weil sie da
gleichförmig zu we
Leiden bewiesen ha
wenn sie durch ein
sundheit erlangen k
sondern den Willen
Mit dieser Hingeb
Verlangen nach de
sie Anfangs nach S
mal im Jahre em
jetzt auf jede Weis
werden. Wie aber
vollkommener Näch
Gott auch zur Tra
an, um seiner Ge
genugzuthun und d
zu verschaffen. Lid
Schlachtopfern der
geheimnißvollem R
schenkt werden, um
thuung auf Erden so
ward von Gott in
denn die Bitterkeit
die Süßigkeit übe
gemildert. Nicht s
Augen ihren Engel
sich stehen, und v
übernatürliches Li
ihrem Schmerzensz
baren Erleuchtung
heimgesucht war.
kaum ein Tag, an
während sie leblos
und tröstliche Ersc
ward sie an weit e
sie die Heiligthüme
heiligen Landes, al
künftige Heimat i
Augen. Die ihr
daß ihr Opfer Got
zu neuem Opferm
Sie ward erfinderis
mehr Bequemlichke
vertauschte sie erst n
ihres Lebens aber
einen Faßdeckel, a

schwüren mehr Kühlung zu verschaffen. Auch bekämpfte sie die leiseste Anwandlung von Schläfrigkeit, welche ihr freilich zu keiner andern Zeit als im Gebete kam. Wie aber die Gerechtigkeit Gottes nicht bloß körperliche Leiden als Strafen verhängt, so hatte die stellvertretende Genugthuung für Lidwina auch noch Bitterkeit und Schmerz anderer Art im Gefolge. Die Zeiten übernatürlichen Trostes wechselten mit dem Gefühl bitterer innerer Verlassenheit. Die heilige Communion wurde ihr vom Pfarrer öfter in unfreundlicher Weise verweigert, und erst nachdem lange Jahre der Krankheit ihr das Mitleid weiter Kreise verschafft hatten, ward es ihr vergönnt, in ihrem Krankenzimmer einen Altar zu haben, an dem ihr frommer Beichtvater Messe lesen und ihr das heilige Sacrament spenden konnte. So empfing sie nun erst von 14 zu 14 Tagen, in den letzten zwölf Jahren aber, in welchen das dreitägige Fieber sie quälte, immer an den zwei freien Tagen die heilige Communion aus den Händen ihrer Beichtväter, welche sich gern der großen Mühe, ihr die heilige Hostie beizubringen, unterzogen. Für diesen Trost mußte sie neue Bitterkeit in den Kauf nehmen. Lidwina's Familie gerieth allmälig in Armut, und da der Vater beharrlich sich weigerte, irgendwoher Unterstützungen anzunehmen, mußte er als Nachtwächter sich eine Existenz suchen, bis Herzog Wilhelm von Bayern, der Lidwina besuchte, ihm eine Pension aussetzte, so daß er nun nach seinem Herzensverlangen fleißig die Kirche besuchen konnte. Lidwina hatte den Schmerz, zu sehen, wie der erlittene Kummer ihn in's Grab beugte, und sein Tod war der Anfang von Sterbfällen, welche ihr nacheinander ihre Angehörigen und ihre geistlichen Freunde und Berather nahmen. Auch das ward ihr nicht erspart, daß beim Einzug des Herzogs Philipp von Burgund (1428) Männer aus dessen Umgebung, welche sich für Aerzte ausgaben, gewaltsam in das Zimmer der Kranken drangen, sie bloßlegten und den jungfräulichen Leib in roher Weise untersuchten, so daß sie neue Wunden zu den alten davontrug. Ihre Nichte und treue Pflegerin Petronilla, welche sie zu schützen suchte, ward dabei so gewaltsam bei Seite geschleudert, daß sie eine innere Verletzung davontrug, durch welche sie einen langsamen Tod fand. Als bei der Kunde hiervon die allgemeine Entrüstung in der Stadt eine strenge Strafe forderte und die städtische Obrigkeit sich zur Nachfrage bei Lidwina einstellte, war sie es, welche den Schuldigen Straflosigkeit erwirkte; freilich nur von Seiten des menschlichen Richters, da sie in kurzer Zeit von jähem Tode ereilt wurden. Die liebevolle Gesinnung, welche sie hier bewies, war überhaupt der eigentliche Charakter der unschuldigen Büßerin und half ihr eine reiche Wirksamkeit üben. Als Gegenstand allgemeiner Theilnahme und bewundernden Mitleids war Lidwina in weiten Kreisen bekannt, und die milde Freundlichkeit, welche sie in ihren Leiden bewahrt, zog viele ihrer frommen Landsleute in ihre Nähe, welche sich an ihrer Geduld spiegeln und sich ihrer Fürbitte empfehlen wollten. Von solchen Besuchern wurden auch reichliche Gaben auf dem Krankenlager der Dulderin zurückgelassen. Was nur auf solche Weise ihr zufloß, verwandte Lidwina für die Nothleidenden, welche aus der Stadt oder aus der Fremde ihrer Milde empfohlen wurden. Anfangs war es die ihr auch geistig verwandte Petronilla, welche in dieser Hinsicht ihre rechte Hand statt der eigenen gelähmten bildete. Nach deren Tod aber sorgte der verschwiegene Priester, welcher Lidwina's geistiger Vater und Gewissensrath war, auch für die Ausführung ihrer unerschöpflichen Wohlthätigkeit. Da das, was gegeben werden konnte, nicht im Verhältniß zu der Noth der Armen und Bedrängten stand, so vermehrten sich die Gaben häufig in den Händen der Spender ganz wunderbarer Weise, ähnlich wie bei Christi Brodvermehrung in den Händen der Jünger. Noch reicher aber war das geistige Almosen, welches Lidwina spendete. Von nah und fern kamen solche an ihr Lager, welche unter innerem Druck seufzten, mochten es Büßer oder Betrübte oder innerlich Verlassene oder Rathlose sein. Für Alle hatte Lidwina ein aufmunterndes, tröstendes, beruhigendes Wort, und wer nur bei ihr Hilfe gesucht, schied auch innerlich gebessert oder ermuthigt von ihr. Dabei war es bekannt, daß ihre Fürbitte oft die auffallendste Erhörung fand. So blieb sie, selbst ein Abgrund von Leiden, eine Quelle des Segens für ihre Zeitgenossen bis in das 38. Jahr ihrer Krankheit und das 53. Jahr ihres Lebens. Am Ostermorgen 1433 hörte sie unter den bitteren Steinschmerzen das Alleluja im Himmel singen; dadurch ward ihr klar, daß sie bald in den Chor der himmlischen Sänger einstimmen dürfe. Am dritten Ostertage wünschte sie allein zu sein, um sich ganz mit ihrem himmlischen Bräutigam versammelt halten zu können. Erst später erinnerte sich ihr Beichtvater, daß er sie mehrere Jahre vorher hatte beten hören, es möge doch nur der Heiland Zeuge ihres Hinscheidens sein. An jenem Tage also blieb nur ein Knabe bei ihr, der ihr das Nothwendigste reichen sollte. Nachdem sie dann vom Morgen bis zum Nachmittag in mehr als 20maligem Erbrechen ihre letzten Kräfte aufgezehrt hatte, sank sie in eine Ohnmacht, aus der sie nicht mehr erwachte. Sie hatte den Knaben noch zu ihrem Beichtvater geschickt; diesem aber, so schnell er auch gekommen, blieb es ungewiß, ob er die heilige Oelung einer noch Lebenden gespendet hatte. Schon am Abend waren ihre Züge ganz wunderbar umgestaltet; die Gesichtswunde war geschlossen und ihr Aussehen war blühend und jugendlich, wie es vor der Krankheit gewesen war. Auf ihren kranken Schultern fand sich noch ein Cilicium, das sie zum Trost ihrer verstorbenen Mutter angelegt hatte. Die Kunde von ihrem Tode verbreitete sich wie ein Lauffeuer durch die Stadt und das Land, und aus der nähern Umgebung wie aus der Ferne strömten viele Tausende vor dem Todtenbette der heiligen Jungfrau zusammen. Wie

dieſe es im Leben verlangt hatte, ſchickte man ſich an, ſie bald zu begraben, allein die Leute wollten den koſtbaren Schatz nicht miſſen, und erſt am vierten Tage gelang es dem Prior Jodocus von Brielle, das chriſtliche Volk zu überreden, daß es in ihre Beſtattung willige. So ward ſie in einem einfach gemauerten Grabe auf dem Kirchhof der Kirche von St. Johannes Baptiſta zu Schiedam beigeſetzt. Die Ueberzeugung des gläubigen Volkes, daß eine Heilige begraben worden, erhielt ſchon bald nach Lidwina's Tode durch viele Krankenheilungen an ihrem Grabe eine Beſtätigung, und ſchon im folgenden Jahre ward an dieſer Stelle eine Kapelle erbaut. Der heilige Leib ward ſpäter nach Brüſſel gebracht, befindet ſich aber jetzt wieder in der Hauptkirche zu Schiedam. Ihr Feſt wird am 14. April gefeiert. Ihre Lebensgeſchichte ward zuerſt von dem Franciscaner Johannes Brugmann (geſt. 1473) namentlich nach den mündlichen Mittheilungen ihres Beichtvaters Johannes Walther von Leyden niedergeſchrieben. Als dann Lidwina's Verwandter Johannes Gerlach in niederdeutſcher Sprache eine ausführlichere Biographie verfaßt hatte, übertrug Brugmann dieſelbe in's Lateiniſche und fügte einige Documente bei; dieſe Bearbeitung ſteht bei den Bollandiſten (Apr. II, 270) als prior vita; ſeine dritte, 1456 erfolgte Bearbeitung, die ſich hauptſächlich auf die ſchriftlichen Mittheilungen des Beichtvaters Walther ſtützt, ward 1498 zu Schiedam gedruckt und iſt bei den Bollandiſten (l. c. 303) als vita posterior wiederholt. Aus der vita prior fertigte der bekannte Thomas von Kempen einen lateiniſchen Auszug an, worin er zum Schluß über drei Wunder als Augenzeuge berichtet (Opp. ed. Antv. 1615, 824 sq.). (Vgl. Papebrochii Comment. praev., Acta SS. Boll. Apr. II, 267; Hofdijk, Over St. Lydwina van Schiedam, Dietsche Warande III, 1857, 82; Görres, Myſtik I, II; Pösl, Die reine, leidende und barmherzige Liebe, dargeſtellt in ... der ſeligen Lidwina von Schiedam, Regensburg 1862; Lidwina, die von Gott Vielgeprüfte, 2. Aufl. ebd. 1867.) [Kaulen.]

Liebe bezeichnet den Grundaffect des Seelenlebens und die höchſte aller Tugenden. A. Die Liebe in der natürlichen Ordnung. I. Der Seele iſt es weſentlich, ſelig ſein zu wollen. Jedes endliche Weſen hat ſeinen Daſeinsgrund und ſeinen Endzweck außer ſich. In der Hinneigung zu dieſem und im Streben nach ihm entwickelt es ſich, in der Einigung mit ihm erreicht es die ihm vom Schöpfer beſtimmte Vollkommenheit (S. Thom. Summa c. gent. 3, 17). Das vernünftig freie Weſen iſt ſich ſeiner eigenen Unzulänglichkeit und der Ergänzungsbedürftigkeit in einem andern außer ihm liegenden Weſen bewußt und ſtrebt daher in bewußter Weiſe nach Beſeligung. Als leiblich-geiſtiges Weſen vereinigt aber der Menſch die drei Arten von Tendenz nach dem Guten (appetitus), welche es gibt, in ſich. Die eine beruht auf Naturnothwendigkeit und folgt weder einer Erkenntniß des Zieles noch einer Selbſtbeſtimmung, ſondern lediglich dem vom göttlichen Schöpfer in das Geſchöpf gelegten Zuge zu dem, worin ſeine Natur Erhaltung oder Ergänzung findet (app. naturalis, S. Thom. 2, 1, q. 26, a. 1); ſie liegt im rein vegetativen Leben des Leibes und allen ſeinen Kräften, im rein natürlichen Leben der Seele und allen ihren Potenzen und iſt allen Dingen gemeinſam. Est autem hoc commune omni naturae, ut habeat aliquam inclinationem, quae est appetitus naturalis vel amor (S. Thom. 1, q. 60, a. 1 ad 3 et al. loc.). Verſchieden davon iſt die naturnothwendige Tendenz zum Guten oder zu dem, was der Natur entſpricht, welche Erkenntniß im weiteſten Sinne, Wahrnehmung der im Objecte liegenden Connaturalität mit der ſinnlichen Natur zur Vorausſetzung hat (app. animalis sensitivus). Im höhern Geiſtesleben findet ſich die Vernunfterkenntniß deſſen, was die Seele als letzten Zweck anſtrebt — „ſelig ſein", und auch dieſes Streben iſt in ſeiner Allgemeinheit ein nothwendiges. Die Seele kann nicht anders, als die Seligkeit lieben, — in allem, was ſie will und thut, „ſelig ſein wollen". Es wird aber auch das Verhältniß des Zweckgutes zu allen Mittelgütern erkannt, von denen an ſich keines als unbedingt nothwendig für dasſelbe ſich erweiſt, und es wird daher keines derſelben mit Nothwendigkeit angeſtrebt, ſondern das Begehren ſteht ihnen indifferent gegenüber und trägt in ſich die Kraft, nach freier Selbſtbeſtimmung auszuwählen. Dieſe Art Tendenz wird daher genannt appetitus intellectivus sive rationalis oder Wille. Die der Vernunfterkenntniß folgende Tendenz im Begehrungsvermögen, das Wohlgefallen am erkannten Gute, iſt Affect der Liebe im engern Sinne (S. Thom. in III, dist. 27, q. 1, a. 4 ad 13). Der Ausdruck für Liebe überhaupt, ohne Rückſicht auf die Freiheit des Actes, iſt amor. Die freithätige, aus vorbedachter Wahl hervorgegangene Liebe wird bezeichnet mit dilectio (q. 26, a. 3). Das Wohlgefallen aber am Objecte regt das Verlangen nach demſelben an, welches nicht ruht, bis der Beſitz des der Natur entſprechenden Objectes oder die Vereinigung mit ihm vollkommen zu Stande gekommen iſt. Die Grade der Liebe als Affecte der begehrenden Seele ſind demnach: Wohlgefallen, Verlangen, Freude im Beſitze oder Genuſſe (q. 26, a. 2); der höchſte Grad iſt die Freude. Eben deßhalb iſt die Freude das eigentliche Bewegende in der geſammten Thätigkeit und Wirkſamkeit der Liebe (primum in intentione, ultimum in executione). Die Freude an dem in der Einigung mit dem Gute erkannten Glücke bewirkt das Wohlgefallen; die Freude an dieſem gehofften Glück regt die Sehnſucht darnach an; die wirkliche Einigung, die Ruhe im Guten, iſt der Grund der vollendeten Freude.

Dieſelbe Potenz der Seele, welche das Gute liebt und begehrt (appetitus concupiscibilis), verabſcheut das Böſe; ſie wird ſich von ihm mit

Haß abwenden, so lange es nur erst erkannt ist; wird vor ihm fliehen, wenn es ihm naht; wird Trauer empfinden, wenn es von ihm befallen ist. Dem Bösen gegenüber werden also in der das Gute liebenden Seele die Affecte Abscheu, Furcht, Trauer hervorgerufen. Die Liebe des Guten ist der letzte Grund, die bewegende und Richtung gebende Ursache, das innerste Wesen aller Affecte des Begehrens. Indem aber die Seele das Gute begehrt und das Uebel verabscheut, wird sie auch den Hindernissen des Guten und den Ursachen des Uebels widerstreben. Das concupiscere ruft das irasci (appetitus irascibilis) hervor. Dieses steht im Dienste des ersten, hat in ihm seinen Zweck und wird zur Hoffnung, insoweit der Erfolg des Widerstrebens gegen die Hindernisse eines Gutes möglich ist; zur Verzweiflung, insoweit er unmöglich erscheint; zur Kühnheit (audacia), wenn der Sieg über die Ursachen eines Uebels noch als möglich, obgleich als schwer erkannt wird, und zur Furcht (timor), wenn er unmöglich oder unwahrscheinlich zu sein scheint; wird zum Zorn (ira) und zur Begierde, sich zu rächen, das Uebel zu beseitigen, das bereits eingetretene ungeschehen zu machen (S. Thom. 2, 1, q. 40 sqq.). Auch für die Gemüthsbewegungen der irascibeln Potenz ist daher die letzte bewegende Ursache die Liebe. Jede derselben erhebt sich um des Guten willen, das geliebt wird (Aug. De civ. Dei 14, 7. 9; S. Thom. 2, 1, q. 27, a. 4). Liebe ist also das Grundgefühl der Seele, das in allen Gemüthsbewegungen, welcher Art nur immer, sich wieder findet.

II. Die Liebe als freier Act (dilectio) hat zur Voraussetzung: 1. Erkenntniß eines Objectes, welches zur Disposition des Willens steht, als eines guten (S. Thom. 2, 1, q. 27, a. 1 et 2). Wo dem Willen ein solches vorschwebt, fühlt er sich hingezogen. Jedes Object regt aber sein Begehren nur so an, wie es erkannt ist. Daher kann es auch geschehen, daß sich ihm etwas objectiv Uebles als gut darstellt, und dann wird auch dieß ihn anregen (sollicitiren), aber nicht als Böses, sondern nur insoweit, als es von ihm unter den obwaltenden Umständen in der Eigenschaft einer guten Sache (sub ratione boni) erfaßt wird. Es kann übrigens auch der Wille die Thätigkeit des Verstandes einem Gute, für das er bereits Vorliebe gefaßt hat, so zuwenden, daß derselbe nur das erforscht, was geeignet ist, ihm Liebe zu gewinnen, und alles sich verhehlt, was geeignet wäre, dagegen einzunehmen, ja unter Selbsttäuschung Eigenschaften an ihm findet, welche ihm fehlen (1, q. 82, a. 4). Das Schöne wird Ursache der Liebe nur indirect, insoferne es nämlich auch zugleich etwas Gutes ist und als solches auf das Begehren einwirkt; direct und unmittelbar ist es nicht Object des Willens, sondern des Erkennens (2, 1, q. 27, a. 1 ad 3).

2. Die Liebe einer Person zu einer andern setzt voraus Aehnlichkeit zwischen dem Liebenden und dem Geliebten. Diese kann bereits wirklich eingetreten sein, indem beide eine und dieselbe oder mehrere gleiche Eigenschaften besitzen, — oder sie kann vorerst nur in der Potenz sich finden in der Weise, daß der eine ein Gut in sich trägt, das sich gleichfalls eigen zu machen der andere Neigung und Kraft besitzt. Im ersten Falle wird die Liebe, insoweit nicht die Theilnahme Beider am nämlichen Gute eine Minderung seines Besitzes für den Einzelnen involvirt, zur uneigennützigen Liebe (amor amicitiae), in welcher Liebender und Geliebter gegenseitig einander wohlwollen, wie sich selbst, weil sich der Eine im Andern wieder findet. Würde der Antheil am gleichen Gute dessen Besitz nur in gemindertem Grade für den Einen bestehen lassen, so wäre diese Art Aehnlichkeit auch geeignet, die Gemüther durch Neid und Mißgunst zu entzweien, wie dieß häufig in Ansehung rein zeitlicher Güter zutrifft, die nicht ungeschmälert Zweien zugleich eigen sein können (S. Th. in III, dist. 27, q. 1, a. 1 ad 3). Die erst potenzielle Aehnlichkeit wird Ursache einer eigennützigen Liebe (amor concupiscentiae), insofern der Eine im Andern die Möglichkeit erkennt und liebt, das zu erreichen, was ihm noch fehlt (2, 1, q. 27, a. 3). Haupteigenschaften der Freundschaftsliebe sind: Wohlgefallen an den Vorzügen des Geliebten; Wohlwollen, d. i. Verlangen, daß des Geliebten Wohl und Vollkommenheit gefördert und gesteigert werden; Wohlthun, d. i. freudiges Bemühen zu diesem Zwecke (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 27, a. 2). — Der erklärten Natur der Liebe und ihrer Ursachen entsprechen nun auch ihre Wirkungen. Die erste ist Einigung der Liebenden (amor quilibet est virtus unitiva, Dionys. De div. nom. c. 4, lect. 9). Ist sie auch nicht immer eine physisch gegenwärtige, so ist sie doch vorhanden im Willen und Affecte in der Weise, daß die Liebe des Interesses das geliebte Gut begehrt als etwas zur Person des Liebenden und zu seinem Glücke Gehöriges (quasi pertinens ad suum bene esse), die Liebe der Freundschaft aber den Liebenden ganz dem Geliebten und diesen jenem hingibt, und der Eine dem Andern alles Gute will, gleichwie sich selbst (amicus dicitur esse alter ipse, 2, 1, q. 28, a. 1). Nicht bloß Einigung, sondern gegenseitiges Ineinandersein (mutua inhaesio, a. 2) wirkt die Liebe, wie dieß der Apostel von der höchsten Liebe vor Allem ausspricht: Deus est charitas, et qui manet in charitate, in Deo manet, et Deus in eo (1 Joh. 4, 16). Der Geist trägt den Geliebten in seinem Denken, all sein Sinnen ist ihm zugekehrt (Phil. 1, 7), und zugleich versenkt er sich in ihn, um nicht etwa nur oberflächlich, sondern in allen seinen Vorzügen ihn zu erkennen (1 Cor. 2, 10). Von Seiten des Willens wohnt der Geliebte dem Liebenden inne, indem er durch die Liebe des Interesses in seinem gegenwärtigen oder gewiß erfolgenden Besitze ruht, oder durch die Liebe der Freundschaft alles Gute, das er für sich will, ebenso sehr für ihn will. Der Liebende aber inhärirt dem Geliebten, indem er entweder durch die Liebe des Begehrens immer vollkommener mit ihm Eines werden will, um all des Guten, das er in ihm findet,

dieſe es im Leben verlangt hatte, ſchickte man ſich an, ſie bald zu begraben, allein die Leute wollten den koſtbaren Schatz nicht miſſen, und erſt am vierten Tage gelang es dem Prior Jodocus von Brielle, das chriſtliche Volk zu überreden, daß es in ihre Beſtattung willige. So ward ſie in einem einfach gemauerten Grabe auf dem Kirchhof der Kirche von St. Johannes Baptiſta zu Schiedam beigeſetzt. Die Ueberzeugung des gläubigen Volkes, daß eine Heilige begraben worden, erhielt ſchon bald nach Lidwina's Tode durch viele Krankenheilungen an ihrem Grabe eine Beſtätigung, und ſchon im folgenden Jahre ward an dieſer Stelle eine Kapelle erbaut. Der heilige Leib ward ſpäter nach Brüſſel gebracht, befindet ſich aber jetzt wieder in der Hauptkirche zu Schiedam. Ihr Feſt wird am 14. April gefeiert. Ihre Lebensgeſchichte ward zuerſt von dem Franciscaner Johannes Brugmann (geſt. 1473) namentlich nach den mündlichen Mittheilungen ihres Beichtvaters Johannes Walther von Leyden niedergeſchrieben. Als dann Lidwina's Verwandter Johannes Gerlach in niederdeutſcher Sprache eine ausführlichere Biographie verfaßt hatte, übertrug Brugmann dieſelbe in's Lateiniſche und fügte einige Documente bei; dieſe Bearbeitung ſteht bei den Bollandiſten (Apr. II, 270) als prior vita; ſeine dritte, 1456 erfolgte Bearbeitung, die ſich hauptſächlich auf die ſchriftlichen Mittheilungen des Beichtvaters Walther ſtützt, ward 1498 zu Schiedam gedruckt und iſt bei den Bollandiſten (l. c. 303) als vita posterior wiederholt. Aus der vita prior fertigte der bekannte Thomas von Kempen einen lateiniſchen Auszug an, worin er zum Schluß über drei Wunder als Augenzeuge berichtet (Opp. ed. Antv. 1615, 824 sq.). (Vgl. Papebrochii Comment. praev., Acta SS. Boll. Apr. II, 267; Hofdijk, Over St. Lydwina van Schiedam, Dietsche Warande III, 1857, 8[illegible] Görres, Myſtik I, II; Pösl, Die reine, leidende und barmherzige Liebe, dargeſtellt in ... der ſel[illegible] gen Lidwina von Schiedam, Regensburg 186[illegible] Lidwina, die von Gott Vielgeprüfte, 2. [illegible] ebd. 1867.) [Kaulen.]

Liebe bezeichnet den Grundaffect des Se[illegible] lebens und die höchſte aller Tugenden. A. Liebe in der natürlichen Ordnung. I[illegible] Seele iſt es weſentlich, ſelig ſein zu wollen. endliche Weſen hat ſeinen Daſeinsgrund und Endzweck außer ſich. In der Hinneigung [illegible] und im Streben nach ihm entwickelt es ſich Einigung mit ihm erreicht es die ihm vom [illegible] beſtimmte Vollkommenheit (S. Thom. S[illegible] gent. 3, 17). Das vernünftig freie Weſ[illegible] ſeiner eigenen Unzulänglichkeit und der Er[illegible] bedürftigkeit in einem andern außer i[illegible] den Weſen bewußt und ſtrebt daher in [illegible] Weiſe nach Beſeligung. Als leiblich-geiſ[illegible] vereinigt aber der Menſch die drei Art[illegible] denz nach dem Guten (appetitus), n[illegible] in ſich. Die eine beruht auf Naturn[illegible] und folgt weder einer Erkenntniß d[illegible] einer Selbſtbeſtim[illegible] göttlichen Schöpf[illegible] zu dem, worin [illegible] gänzung findet [illegible] q. 26, a. 1); [illegible] des Leibes und [illegible] lichen Leben d[illegible] und iſt allen [illegible] hoc commu[illegible] quam incli[illegible] turalis vel [illegible] ad 3 et [illegible] naturnoth[illegible] dem, was [illegible] im weite[illegible] jecte lieg[illegible] Natur z[illegible] sitivus) [illegible] Vernun[illegible] ten Zw[illegible] Streb[illegible] diges. [illegible] keit li[illegible] „seli[illegible] hält[illegible] kann[illegible] wen[illegible] kei[illegible] so[illegible] ül[illegible] b[illegible] t[illegible] [illegible] [illegible] [

…was die christliche Vollkommenheit aus-…macht, concentrirt sich in der Liebe (Col. 3, 14). …Zugleich mit der theologischen Liebe werden der …Seele die moralischen Tugenden und die Gaben …des heiligen Geistes eingegossen. Dieses geschieht …nicht durch äußeres Einwirken Gottes, sondern …durch das Wirken des heiligen Geistes, welcher …sich selbst der Seele mittheilt und in ihr Wohnung …nimmt (Röm. 5, 5). Darin stimmen die heiligen …Väter überein (vgl. Petav., De Trin. VIII, 6 sq.). …Schön spricht die kirchliche Lehre der hl. Gre-…gor von Nazianz aus (Or. 44 in Pentec.): …Non jam operatione sola praesens est (Spir. …Sanct.), sed substantiali modo adest ac simul …versatur. Falsch ist nur die, wie es scheint, von …Petrus Lombardus vertretene Lehre, die heilig-…machende Gnade und die habituelle Liebe seien von …der Person des heiligen Geistes selbst nicht ver-…schieden (I. Sent., distt. 17. 18).

II. Die actuelle Liebe; die vollkommene und unvollkommene Liebe. Der auf Grund des eingegossenen Habitus mit der actuellen Gnade gewirkte Act ist Liebe des Wohlwollens und der Freundschaft zu Gott. Es sind ihm alle Momente eigen, welche nach obiger Ausführung der Liebe der Freundschaft wesentlich sind. Nur was beneficentia, Wohlthun betrifft, kann dieß Gott gegenüber nichts Anderes sein, als aufrichtiges Verlangen und Streben, die äußere Verherrlichung Gottes zu vermehren durch gänzliche Unterwerfung seiner selbst unter Gottes heiligsten Willen und Förderung seiner Erkenntniß und Liebe auch bei Anderen. Das materielle Object des Liebesactes ist Gott, und zwar primär Gott an sich, secundär um Gottes willen jede Person, welche in Einheit und Lebensgemeinschaft mit Gott steht oder dazu bestimmt ist (1 Joh. 4, 12); also ist auch Jeder sich selbst secundäres Materialobject der Liebe (Nächstenliebe und Selbstliebe). Das Formalobject oder das höchste und eigentliche Motiv der Gottesliebe ist die aus dem übernatürlichen Glauben erkannte absolute Güte und Liebenswürdigkeit Gottes, nicht die Seligkeit, welche für uns von ihm zu erwarten ist; sonst würde die Gottesliebe nicht mehr Liebe des Wohlwollens, sondern nur eigennützige Liebe des Begehrens sein (dilectio concupiscentiae oder dilectio spei). Suarez (De char., disp. 1, s. 2, n. 1) sagt hierüber: Primo constat, Deum sub ratione boni esse objectum charitatis, quia charitas ad voluntatem spectat, et est amor. Constat secundo, Deum sub ratione summi boni propter se amabilis esse objectum charitatis . . . Ratio est, quia in hoc differt charitas et ab omni alia dilectione boni creati et a dilectione ipsius Dei, quae est concupiscentiae vel spei: nam haec diligit Deum ut summum bonum diligentis, charitas vero amat Deum propter se (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 23, a. 5 ad 2). — Unendlich gut und liebenswürdig ist aber Gott nicht bloß in seinem ganzen

unendlich vollkommenen Wesen, sondern auch in jeder einzelnen seiner Vollkommenheiten. Dieß veranlaßt viele Theologen, z. B. Martinez de Ripalda (De ente supernat., disp. 25 de char., s. 1. 2) und die Würzburger Theologen (De char. n. 287) u. A., zu sagen, jede derselben sei Formalobject der Liebe. Allein wahr ist nur, daß die unendliche Güte Gottes, welche das Formalobject der Liebe ist, sich in jeder seiner Vollkommenheiten wieder findet, die wir nur nach unserm beschränkten Erkennen von einander getrennt denken; formell ist jede für sich und geschieden von den andern betrachtet nicht das Formalobject der Liebe, sondern dieses ist vielmehr Gottes absolute Güte, welche alle Vollkommenheit in sich begreift und absolut liebenswürdig ist (vgl. S. Thom. 2, 2, q. 23, a. 5 ad 2; S. Bernardus in Cantica cap. 80; Suarez, Disp. 1, s. 2, n. 2). Die von der Güte Gottes gespendeten Wohlthaten disponiren den Menschen zur Liebe, insoferne sich in ihnen die Güte und Vollkommenheit Gottes kund gibt (S. Thom. 2, 2, q. 27, a. 3), und können insofern ein secundäres Motiv der Liebe genannt werden. Unmittelbar rufen sie nur die Dankbarkeit hervor, welche eine von der theologischen Tugend der Liebe verschiedene und nur moralische Tugend ist. Aber gewiß liegt in der Dankbarkeit gegen den Wohlthäter eine sehr wirksame Disposition, ihn zu lieben. Es ist daher eines der besten Mittel, um die Liebe Gottes in sich mehr und mehr zu vervollkommnen, wenn man die Größe seines Wohlthuns betrachtet und die Dankbarkeit für seine Wohlthaten übt.

Vom Formalobject oder Motiv der Liebe hängt deren **Vollkommenheit** ab. Im Gegensatz zur aftermystischen Doctrin des Quietismus (niedergelegt in den von Innocenz XI. am 20. November 1687 verworfenen 68 Sätzen Michaels de Molinos), die vollkommene Liebe bestehe in gänzlicher Ertödtung des eigenen Thuns, auf daß Gott allein in der Seele wirke, und zur semiquietistischen Mystik Fenelons, die Liebe sei ein Zustand der Seele, in welchem sie frei geworden sei von jeder Wirksamkeit irgend eines Motives eigener, in Gott zu findender Beseligung (23 von Innocenz XII. am 12. März 1699 censurirte Sätze), müssen wir sagen: Vollkommen ist der Liebesact, wenn Gott erstens in Wahrheit über Alles (Matth. 10, 37. Röm. 8, 38) und zweitens um seiner selbst willen geliebt wird. Letzteres ist aber auch dann noch wahr, wenn man Gott liebt wegen seiner Liebe zu uns oder seiner sogen. relativen Vollkommenheiten. Denn auch diese gehören zu Gottes Wesen und sind absolut anbetungswürdig und liebenswürdig. Wird die Güte Gottes geliebt als Güte gegen uns, so ist auch dieses unmittelbar Gottesliebe (St. Jure, De la connaissance et de l'amour de Jés.-Chr., P. 2, a. 3; Suarez, De char., disp. 1, s. 2, n. 3). Am klarsten tritt die Liebe Gottes zu den Menschen im Erlösungswerke und Leiden Christi hervor. Dieses ist daher auch besonders geeignet, zur Liebe des allbarmherzigen Gottes anzuregen (hl. Fr. v. Sales, Von der Liebe Gottes, Buch 12, Hptst. 11—13). Es müssen zwei Extreme gemieden werden. Das eine ist Bossuet's Behauptung in seinem Streite mit Fenelon über die Natur der Liebe, daß das Begehren der eigenen Seligkeit wenigstens als secundäres Motiv der Liebe nothwendig sei. Joh. Vinc. Bolgeni (Della Carità o Amor di Dio, Roma 1788) steigerte diese Anschauung bis zum Ausschlusse des Wohlwollens aus den Motiven der Freundschaft; gegen ihn schrieb Muzarelli und in neuerer Zeit Deharbe (Die vollkommene Liebe Gottes, Regensb. 1856). Das zweite Extrem ist Fenelons Ansicht, das Motiv der eigenen Seligkeit sei unvereinbar mit der Liebe der Freundschaft. Es sind allerdings vorübergehende Acte der Liebe möglich, in welchen die Seele ganz und gar ihrer eigenen Beseligung durch die göttliche Liebe vergißt und nur der Verherrlichung Gottes oder dem Heile des Nächsten sich darbringt (vgl. Röm. 9, 3), wie wir solchen öfter im Leben der Heiligen begegnen, z. B. bei Franz Xaver, Franz von Sales, Teresia, Johanna Francisca von Chantal u. s. w. Aber sie sind nicht nothwendig, um Gott zu gefallen (Trid. Sess. VI, can. 31), auch nicht um den Liebesact vollkommen zu machen, und ganz unmöglich ist ein derartiges Sichselbstvergessen als dauernder Zustand der Seele. Die richtige Mitte bezeichnet der hl. Bonaventura (In III. dist. 27, a. 2, q. 2): Cum ergo dicit Bernardus, quod Deo sine intuitu praemii est serviendum, intelligit de amore amicitiae. Si enim per affectum amicitiae homo servit amico, et eum diligit sine intuitu praemii, sicut dicit philos., multo fortius amore charitatis homo vult bonum Deo sine intuitu alicujus retributionis: sed per hoc non excluditur, quin charitas amore concupiscentiae exoptet et desideret illam summam mercedem apprehendere, ad quam finaliter tendit pervenire ... Amor concup. non repugnat amori amic. in charitate: immo quanto magis quis Deum desiderat recte, tanto magis ad honorem ejus anhelat. Vollkommen ist die Liebe, so lange sie in Wahrheit charitas amicitiae zu Gott ist und in Gott allein ihren letzten Zielpunkt hat. Dieß ist aber auch noch der Fall, wenn man um Gottes willen nach eigener Seligkeit Verlangen trägt. Hierzu verpflichtet uns das Gebet Christi, vor allen Dingen das Reich Gottes zu suchen und beständig zu beten: adveniat regnum tuum. Auch dieses Verlangen hat daher Gott zu seinem Endziele (Suar. Disp. 2, s. 1). Ebenso wenig ist der Liebe der Freundschaft die Freude und das Gefühl der Seligkeit zuwider, welches aus der Liebe Gottes und der Einigung mit ihm in die Seele überströmt, wenn als deren Grund und Quell Gott anerkannt und dankbar gepriesen wird. Im Wesen der Freundschaft liegt es ja, sich gegenseitig Antheil an dem eigenen Gute zu gestatten, alles Gute zu wollen und nach Möglichkeit zu vermitteln. Damit verträgt es sich ganz

wohl, auch das hieraus resultirende Glück für sich zu erwarten, anzunehmen, zu lieben (S. Thom. 2, 2, q. 23, a. 1). Es kann auch die Liebe der Freundschaft selbst ihr entfernteres Motiv oder besser ihre Veranlassung finden in der begehrlichen Liebe. Dieß wäre z. B. der Fall, wenn jemand in Todesgefahr um seines ewigen Heiles willen bestrebt wäre, eine vollkommene Liebe zu erwecken, die er als das einzige Mittel zu seiner Rettung erkennt (Suarez, De spe, disp. 1, s. 5, n. 2).

Unvollkommen wird die Liebe, wenn sie zu ihrem letzten Motive das eigene Gut, die eigene Seligkeit nimmt, welche von Gott zu erwarten ist, anstatt Gott, das unendliche Gut, selbst, oder wenn ihr Motiv bloß die Strafe ist, welche Gott allen androht, die ihn nicht lieben wollen; wenn also die Liebe nur aus dem Verlangen nach eigener Seligkeit oder aus Furcht hervorgeht. Ein solcher Act ist seiner Natur nach Hoffnung, aber nicht Liebe (S. Thom. 2, 2, q. 17, a. 6). Der hl. Johannes spricht kurz den Unterschied zwischen unvollkommener und vollkommener Liebe aus mit den Worten: Timor non est in charitate, sed perfecta charitas foras mittit timorem, quoniam timor poenam habet; qui autem timet, non est perfectus in charitate. Nos ergo diligamus Deum, quoniam Deus prior dilexit nos (1 Joh. 4, 18. 19). Aus Furcht vor der Strafe Gott lieben, ist keine vollkommene Liebe; die Güte Gottes aber lieben, ist wahre und vollkommene Liebe. — Da die Liebe den Menschen bis zur Einigung mit Gott erhebt, wirkt sie auch mehr als jede andere Tugend die Empfänglichkeit der Seele für die Rechtfertigungsgnade, mit welcher zugleich der Habitus der theologischen Liebe eingegossen wird. Der Act der vollkommenen Liebe weckt auch den vollkommenen Reueact (Contrition), Schmerz und Abscheu über die begangene Sünde, weil durch sie dem unendlich liebenswürdigen und unendlich liebenden Gott die Liebe versagt und Unbill zugefügt wurde, in Verbindung mit dem Willen, alles zu thun, was wahre Buße erheischt, also besonders das Sacrament der Buße zu empfangen, und lieber Alles zu opfern, als Gott wieder schwer zu beleidigen. Dieser Act disponirt so vollkommen zur Rechtfertigung, daß diese auch sofort erfolgt (Trid. Sess. XIV, cap. 4; S. Thom. in IV, d. 17, q. 2, a. 2). Die unvollkommene Liebe erzeugt auch nur einen unvollkommenen Reueact (Attrition). Dieser ist Schmerz und Abscheu vor der Sünde wegen der im übernatürlichen Glauben gegebenen Gewißheit, die Gerechtigkeit Gottes sei durch sie beleidigt und strafe die schuldige Seele durch Entziehung der Gnade, ewige Verwerfung und zeitliche Leiden, und ist verbunden mit dem Anfange der Liebe zu Gott als dem Heiligen und Gerechten, dessen Willen sich von nun an der Sünder nach gänzlicher Abkehr seines Willens von jeder schweren Sünde unterwerfen will. Diese Bußgesinnung disponirt nicht unmittelbar zur Rechtfertigung, sondern nur zum Empfange des benöthigten Sacraments der Todten, welches dann die Rechtfertigung bewirkt (s. d. Artt. Reue, Buße, Rechtfertigung).

III. Eigenschaften des Liebesactes sind: 1. Uebernatürlichkeit (Prop. Baj. damnata 34); 2. Unmittelbarkeit. Man kann sich nicht durch die Liebe der Geschöpfe zur Liebe Gottes erheben, weil Liebe Ruhe ist im geliebten Gute, die Ruhe im niedern Gute aber die Erhebung zum höhern ausschließt. Die rechte Ordnung der Liebe ist Ruhe im höchsten Gute und Zuwendung aller übrigen Güter an dieses, je nachdem sie geeignet sind, es zu verherrlichen (S. Thom. 2, 2, q. 27, a. 4). 3. Unbegrenztheit (charitas non habet legem). Das Maß der Liebe ist nur die Unendlichkeit der Liebenswürdigkeit Gottes. Er muß also auch geliebt werden über Alles und kann nie genug geliebt werden. Alle geschaffenen endlichen Dinge, die bestehen und die möglich sind, sind nichts aus sich, haben nur Werth, weil sie sein Werk sind und dazu dienen können, seinen Willen zu erfüllen; man muß beständig bereit sein, lieber sie alle mitsammen zum Opfer zu bringen, als gegen Gottes Willen zu handeln und sich von ihm zu trennen. Es ist heiligste Pflicht, der Werthschätzung des freien Willens nach, Gott jedem einzelnen Wesen und allen mit einander unbedingt vorzuziehen (charitas appretiative summa). Es ist aber nicht möglich und daher auch nicht Pflicht, immer und unter allen Umständen auch dem Gefühle nach Gott intensiver zu lieben als jedes andere Wesen (charitas intensive summa). 4. Untheilbarkeit, sowohl insofern, als Gott in allen seinen Eigenschaften und Vollkommenheiten unendlich liebenswürdig ist, als auch insoweit jede Kraft und Fähigkeit des Menschen der Liebe Gottes dienstbar sein muß. 5. Wirksamkeit. Die Liebe muß thätig sein, Gottes Willen mit aller Kraft und allen Mitteln zu erfüllen (Joh. 14, 21 und 1 Joh. 5, 3), was in dreifacher Weise geschehen kann: in Erfüllung des göttlichen Willens in allem, was unumgänglich nothwendig ist, um von schwerer Sünde frei zu bleiben (charitas incipientium), oder auch in allem, was unerläßlich ist, um nicht durch läßliche Sünde Gott zu mißfallen (charitas proficientium), oder selbst in allem, was Gott wohlgefälliger ist, während auch das Gegentheil noch im Einklange mit seinem Gebote wäre (charitas perfectorum). Aus der fortgesetzten Uebung der Liebe und der treuen Erfüllung des göttlichen Willens resultirt ein Leben der Liebe, in welchem der Gerechtfertigte habitualiter totum cor suum ponit in Deo, ita quod nihil cogitet vel velit, quod divinae dilectioni sit contrarium, und dieß ist allen, welche in der Liebe leben, gemeinsam. Auf der Stufe besonderer Heiligkeit richtet der Mensch sein Verlangen ad vacandum Deo et rebus divinis praetermissis aliis, nisi quantum necessitas praesentis vitae requirit. Erst im Himmel aber erreicht das Leben der Liebe seine Vollendung, quod totum cor hominis actualiter semper feratur in Deum (S. Thom. 2, 2, q. 24, a. 8).

IV. Die Nächstenliebe. In secundärer Weise ist Gegenstand der theologischen Liebe jedes freipersönliche Wesen, insoweit Gott selbst es für das höchste Gut, für die übernatürliche ewige Seligkeit im Schauen und Genusse Gottes bestimmt hat; nicht also das Geschöpf als solches, sondern vielmehr das Leben Gottes in ihm und die daraus hervorgehende Kindschaft und Freundschaft Gottes, wozu es berufen ist. Das Formalobject der Liebe in dieser Beziehung ist die unendliche Güte Gottes, welche sich als einen Hauptzweck aller ihrer Werke die übernatürliche Vereinigung eines jeden freipersönlichen Wesens in der Gnade und Glorie mit Gott gesetzt hat. Sie ist gerichtet zuerst auf die Mutter Gottes, welche für sich allein eine ganz besondere Ordnung von Lebens- und Liebesgemeinschaft mit Gott bildet, woran theilzunehmen keinem andern Wesen gegeben ist; — sodann auf alle, welche bereits zur unverlierbaren ewigen Einigung mit Gott gelangt sind, die Engel, die Heiligen, die Seelen im Fegfeuer. An diese reihen sich alle Gerechtfertigten auf Erden an, zuletzt auch alle Sünder und alle, die noch des Glaubens entbehren; denn Gott will, daß alle Menschen selig werden, und gibt jedem die dazu ausreichenden Gnaden. Es ist ein und derselbe Habitus, womit Gott an sich und im Nächsten geliebt wird (1 Joh. 5, 1 ff.; 4, 7. 21; S. Thom. 2, 2, q. 25, a. 1; S. Aug., De Trin. 8, 8). Weil Gott jeden zur übernatürlichen Gnade und Glorie bestimmt hat, so muß jeder auch sich selbst lieben, und dieß dadurch, daß er für die Erlangung und Bewahrung des Gnadenstandes und für sein ewiges Heil Sorge trägt. Heilig und selig werden und dadurch Gott verherrlichen, das ist der letzte von Gott uns bestimmte Zweck, die Grundpflicht des Lebens. Und da uns gesagt ist, der Nächste müsse geliebt werden, so wie jeder sich selbst liebt, so wird die Thätigkeit der Nächstenliebe sein, jedem das übernatürliche Leben in Gott, sowie alle dafür nöthigen und dienlichen Mittel aufrichtig zu wollen und zur Erlangung und Bewahrung seines Heiles innerhalb der von Gott gesetzten Grenzen beizutragen. In diesem Sinne ist das Wort zu verstehen amor incipit ab ego (q. 26, a. 4). An der übernatürlichen Liebe participirt auch der menschliche Leib, da auch er bestimmt ist zum Genusse ewiger übernatürlicher Seligkeit (q. 25, a. 5). Man erweist ihm wahre Liebe dadurch, daß man ihn der Seele dienstbar macht zur Bethätigung der christlichen Tugenden und zum übernatürlich verdienstlichen Handeln (Röm. 6, 13). Verdienstursache für alle Liebeseinheit zwischen Gott und den Menschen ist Christus geworden, und indem er uns zu Kindern Gottes gemacht hat, haben wir Ein Leben mit ihm, dem Sohne Gottes, und sind Glieder Eines mystischen Leibes, dessen Haupt Christus ist. Die christliche Selbst- und Nächstenliebe trägt daher auch den Charakter der Liebe Christi an sich (Matth. 25, 35. 40). Christus hat uns auch als Norm unserer Liebe die seinige vorgezeichnet (Joh. 15, 12). Er hat aber sein Leben hingegeben für seine Beleidiger, schließt den größten Sünder nicht aus von seinen Gnadenmittheilungen und bietet ihm bis zu seinem letzten Athemzuge Versöhnung und ewige Seligkeit an; seine Liebe ist Feindesliebe in eminentem Sinne. Die Tugend der theologischen Liebe muß daher auch Liebe sein zu denen, welche sündhaft und verbrecherisch gehandelt haben gegen Gott und in sündhafter Weise uns selbst kränken oder schädigen (q. 25, a. 8; Suarez, De char. disp. 1, s. 3, n. 1).

V. Das Gebot der Liebe Gottes. Die höchste der Tugenden ist von Gott auch zum Gegenstande seines Gesetzes gemacht, und zwar ist das Gebot der Liebe das Hauptgebot, welches alle anderen in sich begreift. Dieß ist klar ausgesprochen schon in der vorchristlichen Gesetzgebung, an deren Spitze Gott die Liebe als Bedingung erklärt für Antheilnahme an seiner Barmherzigkeit (Ex. 20, 5), und in welcher er zu wiederholten Malen den Gesammtinhalt seines heiligsten Willens zusammenfaßt im Gebote der Liebe Gottes (Deut. 6, 5; 11, 13). Christus belehrt uns im Gesetze der Gnade, das Gebot der Gottesliebe sei das erste und größte Gebot, promulgirt aber auch die Ausdehnung derselben auf den Nächsten; in beiden sind das gesammte Gesetz und die Propheten enthalten (Matth. 22, 37—40. Marc. 12, 30. Luc. 10, 27). Im ersten Gebote der Liebe wird befohlen, Gott mit ungetheilter Hingabe zu lieben und zwar mit vollster Unterwerfung des Willens unter Gottes Willen (ex toto corde), mit Hinwendung aller Neigungen und alles Begehrens der Seele auf Gott als das einzige Finalgut (ex tota anima), mit freudiger Aufnahme der Wahrheiten von der Vollkommenheit und den Liebeswerken Gottes und seiner heiligen Gesetze (ex tota mente), mit Aufwand alles Vermögens und Handelns zur Erfüllung des göttlichen Willens (ex tota virtute, ex omnibus viribus; vgl. S. Thom. 2, 1, q. 100, a. 10 ad 2). Da mithin alle inneren und äußeren Kräfte der Liebe dienen müssen, so ist alles, was Gott überhaupt gebietet, im Gebote der Liebe enthalten, und die Erfüllung eines jeden Gebotes dient daher auch wenigstens mittelbar der Bethätigung der Liebe. Keines ist seinem vollen positiven Inhalte nach erfüllbar ohne Uebung der Liebe; wer sie wahrhaft und vollkommen erfüllt, liebt auch Gott vollkommen, gleichwie die wahre und volle Erfüllung des Gebotes der Liebe die der übrigen in sich schließt. Obgleich aber alle Tugendübungen in der Uebung der Liebe concentrirt sind, wird der Liebespflicht nur Genüge gethan durch den formellen Act der Liebe (S. Thom. l. c. et 2, 2, q. 44, a. 1; vgl. q. 23, a. 4). Es ist strenge Pflicht, diesen wenigstens oft im Leben zu erwecken (vgl. Propp. 1 damn. ab Alex. VII; 5—7 damn. ab Innoc. XI). Wann im Einzelnen und wie oft dieß geschehen müsse, kann nicht genau bestimmt werden. Es genügt, zu sagen, so oft, als es ohne Liebesact nicht oder nur schwer möglich ist, einen

pflichtmäßigen Tugendact zu üben oder eine schwere Versuchung zu überwinden; wenn man des Gnadenstandes bedarf, die heiligen Sacramente aber nicht empfangen kann, wie bei Todesgefahr u. dgl. Durch Acte der begehrlichen Liebe (amor concupiscentiae) oder der unvollkommenen Reue (attritio) wird das Gebot der Liebe nicht erfüllt, da sie mehr Acte der Hoffnung als der Liebe sind. Nothwendig sind Acte der freundschaftlichen Liebe oder der vollkommenen Reue, oder der Freude an Gottes unendlicher Vollkommenheit, oder des aufrichtigen Verlangens, daß doch Gott nicht beleidigt werde u. dgl. Solche Acte finden sich in den täglichen Gebeten und Religionsübungen. Besonders dient zur Erfüllung des Gebotes die öftere gute Meinung, durch welche der Gerechtfertigte alle seine freien Handlungen theils actuell, theils virtuell durch die übernatürliche Liebe auf Gott beziehen, ihm weihen und übernatürlich verdienstlich machen kann und soll (S. Thom. 2, 1, q. 100, a. 10 ad 2). Nach der wahrscheinlicheren Meinung wird die gloria essentialis nur durch die formellen Acte der Liebe oder die von dieser hervorgerufenen Acte anderer übernatürlichen Tugenden de condigno verdient (so der hl. Thomas 2, 1, q. 114, a. 4); steht ja die Liebe allein in unmittelbarer Beziehung zur himmlischen Glorie (visio Dei intuitiva et charitas fruitiva) und dauert allein formell auch in der Glorie fort. Daher scheint der Schluß gerechtfertigt, nur was die habituelle Liebe zu höherem Grade erhebt, könne auch einen höhern Grad der Glorie verdienen. Der Habitus der Liebe aber wird nur vermehrt durch Acte der Liebe. Zur Vermehrung der Glorie innerhalb des der Vollkommenheit der Seele entsprechenden Grades (gloria accidentalis) genügt jeder übernatürliche Tugendact von Seiten des Gerechtfertigten. Ein Act der freundschaftlichen Liebe und genügend zur Erfüllung des Gebotes ist ohne Zweifel auch die Sehnsucht, Gott ewig zu besitzen zur Erreichung des von ihm selbst gesetzten Endzweckes und Realisirung seines heiligsten Willens. So gibt der hl. Paulus seiner Liebe zu Gott Ausdruck mit den Worten (Phil. 1, 23): Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo; und der hl. Augustinus sagt: Charitatem voco motum animi ad fruendum Deo propter ipsum (De Trinit. 8, 10), und wiederum (In Ps. 134): Sic amare debes, ut ipsum pro mercede desiderare non desinas, qui solus te satiet. Häresie der Jansenisten war es, alles, was nicht aus dem reinen Motive der Liebe geschehe, sei Sünde (Propp. 38 Baji, 44 Quesn., 10 damn. ab Alex. VIII.), und jeder nicht der Liebe entspringende Tugendact sei ohne allen übernatürlichen Werth (Propp. 49—58 Quesn.). Sünde wäre es nur, actuell Gott nicht lieben wollen, wenn nicht Lohn zu hoffen oder Strafe zu fürchten wäre.

VI. Das Gebot der Liebe des Nächsten verpflichtet vor Allem, jedem Menschen Bewahrung vor allem Uebel und all das Gute zu wünschen (Prop. damn. 10 ab Innoc. XI), das ihm zu seinem Heile nothwendig ist (innere affective Liebe); sodann aber auch diese Gesinnung in Wort und Handlung kundzugeben (äußere effective Liebe; vgl. 1 Joh. 3, 18). Insofern die freie Thätigkeit des Menschen zumeist in den Beziehungen zum Mitmenschen und zur Gesellschaft sich bewegt und für die Liebe Gottes und das religiöse Leben ein Hauptkriterium in der gewissenhaften Sorge für das eigene Seelenheil und das der Mitmenschen sich findet, sagt der Apostel, daß die Nächstenliebe Erfüllung des Gesetzes sei (Röm. 13, 8), und redet Christus (Matth. 19, 18 f.) nur von der Erfüllung der Gebote der zweiten Tafel als Bedingung des ewigen Lebens, gleichwie er auch das letzte Gericht uns darstellt als Vergeltung in Lohn oder Strafe je nach Uebung der Werke der Barmherzigkeit oder Verweigerung derselben (Matth. 25, 41 ff.). Die enge Beziehung der Nächstenliebe zur Gottesliebe und ihre hohe Bedeutung für Zeit und Ewigkeit wurde erst von Christus der Welt geoffenbart, und deßhalb hat er das Gebot der Nächstenliebe mit Vorzug Sein Gebot (Joh. 15, 12. 17) und ein neues Gebot (Joh. 13, 34) genannt und dessen Erfüllung als Kennzeichen seiner getreuen Jünger erklärt (Joh. 13, 35). Die Nächstenliebe äußert sich im Werke als Wohlthun (beneficentia; S. Thom. 2, 2, q. 31). Einen Act des Wohlthuns, das Gebet, schuldet man allen Menschen (1 Tim. 2, 1), insoweit wenigstens, daß man niemanden davon ausschließt. Niemals ist man an und für sich zu irgend welchen bedeutenderen Opfern verpflichtet, wenn es sich nur darum handelt, die Liebe durch äußere Dienstleistungen und Gefälligkeiten zu bezeigen. Schwer wird gegen die Pflicht des Wohlthuns nur gesündigt, wenn dessen Unterlassung oder Verweigerung unter den obwaltenden Umständen als tief verletzende Geringschätzung, Abneigung oder Undankbarkeit angesehen werden müßte. Gegen Nothleidende aber kommt nicht allein die Pflicht des Wohlthuns, sondern auch der Hilfeleistung (Barmherzigkeit) zur Geltung. Allerdings wird vielfach diese nicht als Bestandtheil der Tugend der Liebe angesehen (S. Thom. 2, 2, q. 30, a. 3 et 4; q. 32, a. 1; Suarez, De char., disp. 4, s. 2, n. 4), sondern als specielle Tugend, weil ihr unmittelbares Object nicht die einem Andern eigene Vollkommenheit ist, welcher man Wohlgefallen und Wohlwollen entgegenbringt, sondern das Leiden des Nächsten, welches Mitleid und Verlangen, ihm abzuhelfen, hervorruft. Aber die Barmherzigkeit ist jedenfalls von der Liebe unzertrennlich, und ihre Acte sind actus imperati a charitate (s. d. Art. Barmherzigkeit). Da es vorzüglich sieben körperliche Arten von Noth und Leiden geben kann, ergeben sich auch sieben leibliche Werke der Barmherzigkeit, welche alle inbegriffen werden unter Almosen (s. d. Art.). Ebenso sind es vorzüglich sieben geistige Nothstände, die durch sieben geistige Werke der Barmherzigkeit Heilung oder finden. Die größte Noth führt die Sün

am nothwendigsten und verdienstlichsten ist es daher, den Nächsten vor der Sünde zu bewahren und von ihr zu bessern, was geschieht durch die brüderliche Zurechtweisung (s. d. Art.), worunter alle geistlichen Werke der Barmherzigkeit begriffen werden. — Eine besondere Blüte der christlichen Liebe ist die Freundschaft, d. h. die Einigung zweier Personen, welche Gleichheit der Gesinnungen, gegenseitiges Wohlwollen und aufrichtiges Streben, einander in allem wahren Guten zu fördern, mit einander verbindet. Je reiner und heiliger die Motive sind, auf welchen die Freundschaft beruht, desto mehr ist sie geadelt und besitzt die in Eccl. 6, 14 ff. der Freundschaft zuerkannten Vorzüge. Eine nur auf Selbstliebe oder sinnliche Liebe basirte Verbindung verdient nie diesen schönen Namen. Die engsten Beziehungen unter den Menschen bildet die Einheit des Blutes (Verwandtschaft), der Ehe und der Familie. Auch sie sollen beseelt werden von Liebe in Gott und für Gott, und nie darf eine rein natürliche Liebe ein Hinderniß werden für den göttlichen Beruf zu einer höhern geistigen Verbindung mit Gott (Luc. 14, 26).

VII. **Die Pflicht der Feindesliebe.** Da das Motiv der Liebe zum Nächsten nur die unendlich liebenswürdige Güte ist, mit welcher Gott alle Menschen umfängt, so sind wir auch solche zu lieben verpflichtet, welche uns beleidigt haben, anfeinden, hassen (Matth. 5, 23 ff. 43—48; 6, 14. 15; vgl. Matth. 18, 35. Marc. 11, 25. 1 Joh. 2, 11; 3, 14. 15. Gal. 5, 20). Auch das alte Gesetz erlaubte nicht, dem Feinde mit Haß zu begegnen, wie die Pharisäer daraus folgern wollten, daß ausdrücklich nur befohlen war, den Nächsten (proximus, was der Feind nicht ist) zu lieben (S. Thom. in III, dist. 31, q. 1, a. 1 ad 2). Es verbietet dieß vielmehr an vielen Stellen, wie Lev. 19, 17 f. Ex. 23, 4. Spr. 24, 17; 25, 21. 22. Tob. 4, 16. Job 31, 29. 30. Vollkommen enthüllt wurde dieses heilige Gesetz Gottes freilich erst im Neuen Bunde, da erst im Geheimnisse der überreichen Erlösung durch Christus die unendliche Erbarmung Gottes gegen seinen Beleidiger, den Sünder, sich in ihrer ganzen Fülle geoffenbart hat. — Das göttliche Gebot verpflichtet nun strenge: 1. im Herzen keine Rachsucht und keinen Haß gegen jemanden zu tragen; 2. im äußern Benehmen alles fernzuhalten, was Haß gegen den Beleidiger erkennen ließe; 3. ihm deßhalb auch solche Aeußerungen des Wohlwollens und Wohlthuns zu gewähren, welche allgemein unter Personen des betreffenden Standes als Pflicht gelten, und namentlich ihn nicht auszuschließen vom Fürbittgebete (S. Thom. 2, 2, q. 83, a. 8). 4. Zeichen besonderer Freundschaft ist man dem Beleidiger nur dann schuldig, wenn man vor der erlittenen Unbild in solcher mit ihm lebte, bereits vollkommene Genugthuung von ihm erhalten hat und die früheren intimen Beziehungen nicht ohne großes Aergerniß unterlassen kann. 5. Der Beleidigte darf keine höhere Genugthuung fordern, als leidenschaftslose Rechtsanschauung erheischt, und er muß jederzeit bereit sein, die angebotene ausreichende Genugthuung anzunehmen und sich zu versöhnen. Er ist übrigens nicht schuldig, sogleich nach erlittenem Unrechte im äußern Benehmen gar nicht bemerken zu lassen, daß er gekränkt sei. 6. Kann er ohne Nachtheil und große Beschwerde dem Beleidiger selbst entgegen kommen und dadurch die Genugthuung und Versöhnung erleichtern, während derselbe außerdem im Stande der Sünde fortleben und das Aergerniß fortsetzen würde, so darf er es nicht unterlassen. Persönliche Begegnung mit dem Beleidigten ist übrigens zu vermeiden, wenn daraus nur neue Zerwürfnisse zu fürchten wären. 7. Der Beleidiger hat nach moralischer Möglichkeit zu thun, was zu der dem Beleidigten schuldigen Satisfaction oder Restitution nöthig ist. Hat er großes Unrecht gethan, und gibt es unter den obwaltenden Umständen kein anderes zur Aussöhnung führendes Mittel, als förmliche Abbitte, so ist er dazu strenge verpflichtet, sogar zur öffentlichen Abbitte, wenn das Unrecht in öffentlicher Unbilde bestand. 8. Sind Beide gegenseitig Beleidiger und Beleidigte, und läßt sich nicht klar darüber werden, wer Urheber der Feindschaft ist oder das größere Unrecht verübt hat, so ist jedweder in gleicher Weise verbunden, den ersten Schritt zur Versöhnung zu thun. Erhebt sich auch nach erfolgter Aussöhnung noch öfter unfreiwillig ein Gefühl der Bitterkeit über die widerfahrene Beleidigung, so muß sich ihm der Wille nach Möglichkeit sogleich entziehen. — Nicht Sache der Pflicht, sondern der höhern Vollkommenheit ist es, 1. dem Beleidiger die Versöhnung anzubieten, ohne daß dieser sich zur Genugthuung bereit erklärte; 2. ihm diese sogar zu erlassen, insoweit dadurch Rechte dritter Personen nicht beeinträchtigt werden; 3. ihm Beweise besonderer Freundschaft zu geben, für welche keinerlei Verpflichtungsgrund vorliegt. — Keine Verletzung der Liebe ist es, schlimme und Gefahr bringende Eigenschaften einer Person zu verabscheuen, wenn der Abscheu sich nur nicht gegen die Person als solche richtet (S. Thom. 2, 2, q. 25, a. 8), oder sich zu freuen über eine Strafe, die den Sünder getroffen hat, oder über die Vereitelung seiner schlimmen Pläne, welche durch ein Unglück desselben veranlaßt wurde, wenn man sich nur nicht an diesem selbst erfreut. Immerhin liegt dabei die Gefahr einer mehr oder weniger der Liebe entgegengesetzten Gesinnung nahe. — Jedenfalls ist es Sünde, Anderen ein Unglück zu wünschen wegen der daraus für sich oder Andere zu hoffenden Vortheile (Propp. 13—15 damn. ab Innoc. XI.).

VIII. **Die Ordnung der Liebe.** Es erübrigt noch die Frage, in welcher Ordnung zu einander die verschiedenen Objecte der Selbst- und Nächstenliebe und die ihnen schuldige Liebesthätigkeit stehen. Dieselbe regelt sich nach dreifachem Princip. 1. Je näher jemand Gott steht, desto mehr schulden wir ihm Hochschätzung und Wohlwollen; 2. je näher

jemand in Einheit mit uns steht, desto mehr hat er Anspruch auf Antheil an dem, was unser ist, also auf unser Wohlthun (S. Thom. 2, 2, q. 26, a 6 sq.); 3. je näher ein Gut dem Finalgute steht, desto mehr müssen wir es zuerst uns selbst und dann dem Nächsten zu verschaffen und zu erhalten suchen, zumeist also das Finalgut selbst. — Unter allen Umständen müssen wir auf unser eigenes ewiges Heil zuerst bedacht sein. Auch nicht durch die geringste Sünde darf es um eines andern Gutes willen, oder um dem Nächsten einen Dienst zu erweisen, geschädigt werden (Propp. 63 damn. ab Innoc. XI.). Demnach bestimmt sich die Ordnung der gebührenden Hochschätzung einer fremden Person theils nach dem Grade der Tugend und Heiligkeit, der ihr eigen ist, theils nach der Gottes Stelle vertretenden Auctorität, womit sie betraut ist. Die Ordnung der für Andere thätigen Liebe regelt sich ferner durch den Nothstand, in welchem sich jemand befindet, und zugleich durch seine persönlichen Beziehungen zu uns. Es gibt geistige und leibliche Nothstände. In Ansehung beider unterscheidet man necessitas extrema, d. h. wahrscheinlichen Verlust des principalen und fundamentalen Gutes, des Lebens, entweder des Gnadenstandes oder des ewigen Heiles der Seele (necessitas extrema spiritualis), oder des Leibeslebens (necessitas extrema corporalis), wenn nicht sofort Hilfe geleistet wird; ferner necessitas gravis, d. h. eine weniger nahe, aber doch große Gefahr hierfür oder unmittelbare Gefährdung eines andern sehr wichtigen Gutes der Seele oder des Leibes, welches zu schützen dem Gefährdeten sehr erschwert ist; endlich necessitas communis, d. h. eine Hilfsbedürftigkeit der Seele, welcher mit den gewöhnlichen Heilsmitteln begegnet werden kann, oder des Leibes, wie sie die gewöhnlichen Armen an sich zu erfahren haben. — Befindet sich jemand in der äußersten geistlichen Noth, so muß ihm Hilfe geleistet werden, nöthigenfalls mit dem Opfer eines jeden zeitlichen Gutes, selbst des Lebens (1 Joh. 3, 16), vorausgesetzt, daß sichere Hoffnung besteht, die gefährdete Seele zu retten. Wer aus stricter Gerechtigkeit verpflichtet ist, für dieselbe Sorge zu tragen, besonders der eigene Pfarrer, hat diese Pflicht vor einer jeden andern Person. In großer geistlicher Noth verpflichtet die Liebe allein nie zur Hilfeleistung mit besonders großen Opfern, wohl aber ist dieselbe strenge Pflicht, wenn sie ohne große eigene Nachtheile möglich ist. In der äußersten leiblichen Noth ist es für keinen Fall ein Gebot der Liebe, dem Nächsten mit eigener sicherer Lebensgefahr beizuspringen; noch weniger gilt dieses bei großer leiblicher Noth. Doch muß man im ersten Falle das, was zum Lebensunterhalte nicht nothwendig ist, zu opfern bereit sein, mag man dann auch nicht mehr standesgemäßen Aufwand machen können; im zweiten Falle hat man wenigstens zu geben, was vom standesmäßigen Unterhalte erübrigt ist. Der Fall der schweren Gefahr des Staates ist dem der äußersten Noth des Nächsten gleich zu erachten. Bei gewöhnlicher Noth besteht keine schwere Verpflichtung der Hilfeleistung gegen eine einzelne Person. Doch sind die Reichen im Allgemeinen der Gesammtheit gegenüber strenge verpflichtet, je nach ihren Standes- und Vermögensverhältnissen Almosen zu spenden (s. d. Art. Almosen). — Kann mehreren in gleicher Noth befindlichen Personen nicht gleichzeitig geholfen werden, so gehen im Falle der äußersten Noth die leiblichen Eltern allen anderen Nebenmenschen vor. Von ihnen haben wir das Leben; ihnen sind wir daher auch zunächst verpflichtet, das Leben zu erhalten. Bei allen übrigen Nothständen entscheidet die Familieneinheit, und steht also an erster Stelle Gatte und Gattin; dann folgen die Kinder, nach ihnen die Geschwister, die übrigen Blutsverwandten, die Verschwägerten, die Hausgenossen, die Mitbürger (S. Thom. l. c.; vgl. q. 44, a. 8).

IX. Als Gegensätze gegen die Pflichten der Liebe erscheinen, außer Unterlassung der pflichtgemäßen Acte der Liebe, 1. gegen die Liebe Gottes: a. jede schwere Sünde, da eine schwere Beleidigung Gottes Zerstörung der freundschaftlichen Liebe bewirkt (S. Thom. 2, 2, q. 24, a. 11. 12); b. speciell der Haß Gottes, welcher doppelter Art sein kann: Haß des Abscheues (odium abominationis), welcher sich gegen Gott richtet wegen der zu erduldenden Leiden, für deren Urheber man ihn ansieht, und Haß der Feindschaft (odium inimicitiae), entgegen der Liebe der Freundschaft und des Wohlwollens; er ist direct gegen Gott gekehrt und daher in Wahrheit diabolische Sünde. — 2. Gegen die Liebe des Nächsten: a. Haß entweder wegen eines von dem Andern verursachten Uebels (odium abominationis) oder der Person um ihrer selbst willen (odium inimicitiae). Die Acte der erstern Art werden in ihrer Schuldbarkeit in dem Grade gemindert, in welchem man nicht die Person, sondern das von ihr kommende Uebel verabscheut; die der zweiten sind immer schwere Sünde. b. Neid, d. h. Trauer über das Glück des Nächsten, insoweit man sich durch dasselbe selbst zurückgesetzt fühlt. Der Neid ist peccatum mortale ex genere suo. Gönnt man dem Nächsten sein Gut und ist nur traurig über die eigene Noth, deren Bewußtsein dadurch um so mehr geweckt wird, so ist dieß nicht Neid; noch weniger, wenn die Trauer nicht im Glücke des Andern begründet ist, sondern im Unrechte, durch welches er dasselbe gewonnen hat, oder zu welchem er es mißbraucht. c. Jede freiwillige Beschädigung des Nächsten, wodurch zumeist auch die Gerechtigkeit oder die Pietät verletzt wird. d. Verführung des Nächsten zur Sünde, oder schuldbare Veranlassung einer solchen, oder Mitwirkung hierzu. Mit allen diesen Sünden verbinden sich häufig Zorn, Streit und Zwietracht.

Literatur. Außer dem hl. Thomas, hl. Bonaventura und hl. Alfons Liguori s. Suaresius, De charitate, Opp. omnia, Venet. 1740, XI; Martinez de Ripalda, De Ente supernaturali, Lugd. 1632, Disp. 29—40; Bouquillon

stitt. theol. mor. specialis, Par. 1873, tr. de virtt. theol.; Perrone, De virtt. theolog., Romae 1864; St. François de Sales, Traité de l'amour de Dieu (Théotime), Lyon 1616; Deharbe, Vollkommene Liebe Gottes, Regensburg 1856; L. Lessius, De summo bono, ed. Hurter, Friburgi 1869; Elbel, Theol. mor., ed. Bierbaum, Paderb. 1891, 2, nr. 207 ad 390; Morgott, Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas, Eichstätter Programm 1864. [Pruner.]

Liebe, Titel mehrerer Orden und Congregationen. 1. Ein Militärorden de la charité chrétienne, gestiftet von Heinrich III. von Frankreich (1574—1589) zur Unterstützung dienstuntauglich gewordener Soldaten, erlosch nach dem Tode des Königs. (Hélyot-Badiche, Diction. des ordres religieuses, éd. Migne IV, 243.)

2. Brüder der Liebe des hl. Johannes von Gott, s. Brüder, barmherzige.

3. Brüder der christlichen Liebe vom hl. Hippolyt (Congregatio fratrum S. Hippolyti) wurden in Mexico um 1585 von Bernardin Alvarez gestiftet und von Gregor XIII. und Sixtus V. approbirt. Den Namen des hl. Hippolyt führten sie nach ihrem ersten Hospitale, welches diesem Heiligen geweiht war. Der Orden breitete sich in Mexico aus und wurde 1594 von Clemens VIII. aller Privilegien der barmherzigen Brüder des hl. Johannes von Gott (s. d. Artt. II, 1331 ff. u. VI, 1686 ff.) theilhaftig gemacht, jedoch unter der Bedingung, zu den beiden bisherigen Gelübden der Armut und der Keuschheit auch die des Gehorsams und der beständigen Gastfreundschaft beizufügen. Durch die Verbindung der beiden ersten Gelübde mit den letzteren entstanden später im Orden Parteien, indem Einige sich nur durch die zwei ersten, Andere nur durch die letzteren Versprechen gebunden glaubten. Innocenz XII. verordnete darum, daß alle Mitglieder die Regel des hl. Augustin anzunehmen und alle vier Gelübde in feierlicher Art abzulegen hätten. Die Kleidung des Ordens stimmt mit der Tracht der barmherzigen Brüder im Wesentlichen überein, nur ist sie lohfarbig. (Hélyot-Migne II, 456 s.)

4. Hospitaliter der Liebe U. L. Frau (Religieux hospitaliers de la charité de Notre-Dame) wurden unter Vermittlung Guy's, Herrn von Joinville, gegen Ende des 13. Jahrhunderts zu Boucheraumont gegründet und von Bonifatius VIII. (1300) und Clemens VI. approbirt, wobei die Regel des dritten Ordens des hl. Franciscus zu Grunde gelegt ward. Der Orden stand zu dem der Serviten in naher Beziehung, ist aber nicht aus letzterem hervorgegangen. Als er im 17. Jahrhundert abgenommen hatte, wurde das Haus von Paris (1631) den Carmelitern und das von Boucheraumont (1672) dem Ritterorden U. L. Frau vom Berge Carmel und des hl. Lazarus (s. d. Art.) überwiesen. (Hélyot-Migne I, 833 s. IV, 257.)

5. Brüder der Liebe, 1810 zu Gent von Canonicus Triest zur Pflege alter und geisteskranker Männer gestiftet, hatte beim Tode ihres Gründers (1836) in Belgien in neun Häusern 94 Mitglieder; seitdem haben sie sich auf mehr als das Doppelte vermehrt. (Hélyot-Migne IV, 243 s.)

6. Brüder und Schwestern der Liebe (Istituto della Carità) wurden vom Grafen Rosmini (s. d. Art.) zu Domo d'Ossola in Oberitalien 1828 gestiftet und 1839 von Gregor XVI. approbirt. Die Brüder sollen in der Seelsorge aushelfen, Exercitien und Missionen halten, gute Bücher verbreiten und Unterricht ertheilen; die Schwestern sollen Mädchen sowie erwachsene Frauen unterrichten und erziehen. Die Genossenschaft ist in Italien weit verbreitet. Der weibliche Zweig hat auch in England mehrere Häuser, die zunächst unter der Generaloberin von Loughborough, dann aber unter dem Obern der Brüder ihrer Genossenschaft stehen. (Moroni, Diz. X, 33 ss.; Murphy, Terra incognita, or Convents the of United Kingdom, London 1876, 63. 354.)

7. Brüder und Schwestern der Liebe von Pajolo zu Reggio in der Lombardei werden von Wadding als Mitglieder des dritten Ordens des hl. Franciscus erwähnt. Alexander VI. bestätigte 1493 einen zwischen dem Bischof und dem Magistrat von Reggio geschlossenen Vertrag über die Ernennung der Vorsteher jener Gesellschaft. (Hélyot-Migne I, 1095.)

8. Töchter der Liebe (Filles de la charité de St. Vincent de Paul), s. Schwestern, barmherzige.

9. Schwestern der Liebe (Soeurs de la charité), mit dem Mutterhause zu La-Roche-sur-Foron, Diöcese Annecy, gestiftet zu Besançon, staatlich anerkannt 1875, besaßen 1880 in Frankreich, Italien und in der Schweiz einige Pensionate, 10 Asyle, 70 Communalschulen, 16 Hospitäler, 3 Irrenanstalten und 5 Waisenhäuser, 470 Mitglieder. (Keller, Les Congrégations relig. en France, Par. 1880, 44.)

10. Schwestern der Liebe (Soeurs de la charité), staatlich autorisirt 1810, mit dem Mutterhaus zu Besançon. Die 1115 Glieder der Genossenschaft verwalteten 1880 50 Asyle, 200 Communalschulen und 42 Privatschulen oder Pensionate mit 24 150 Kindern, besorgten 1200 Geisteskranke, pflegten in Hospitälern 300 Kranke, erzogen ebensoviele Waisen und besuchten die Armen. Fünf Häuser befinden sich in der Schweiz. (Keller 96.)

11. Schwestern der Liebe (Soeurs de la charité), mit dem Mutterhaus zu Bourges, anerkannt 1811. Im J. 1880 besorgten 758 Mitglieder in 140 Anstalten den Unterricht von 19 773 Kindern, die Erziehung von 500 Waisen und die Pflege von 5464 Kranken. (Keller 118.)

12. Schwestern der Liebe (Soeurs de la charité), mit dem Mutterhaus zu Nimes, anerkannt 1855, haben 230 Mitglieder (Keller 336).

13. Schwestern der Liebe und der christlichen Unterweisung (Soeurs de la charité et de l'instruction chrétienne), mit dem Mutterhause zu Nevers, Diöcese Nantes, zählen 2168 Mitglieder, welche (1880) in 262 Anstalten 43365 Kinder unterrichteten, 25762 Arme besuchten, 21 Waisenhäuser, 113 Hospitäler, 6 Irrenhäuser, 2 Gefängnisse, 94 Asyle, 117 Schulen, 49 Pensionate und Anstalten für Taubstumme leiteten. Sie wurden gegründet durch den Benedictiner Dom Johann Baptist von Laveyne und den Generalvicar Bolacre zu Saint-Saulge 1683. Im J. 1789 besaß die Congregation in Frankreich 120 Häuser; von diesen wurden die meisten durch die Revolution zerstört. Ein kaiserliches Decret erkannte sie 1811 wiederum an, und der Papst approbirte sie 1852. Die Schwestern legen außer den gewöhnlichen Gelübden auch das zeitweilige Gelübde der Ausübung von Liebeswerken vor dem Bischof von Nevers und ihrer Generaloberin ab. (Hélyot-Migne IV, 257 s.; Keller 328 s.)

14. Schwestern der Liebe von Steenbergen in Holland, gestiftet 1845 von Barbara Saelmaekers (Schwester Teresia) in Oosterhout zum Unterricht und zur Krankenpflege. Sie befolgen die Regel des dritten Ordens des hl. Franciscus und haben in 8 holländischen Häusern 117 Mitglieder, welche in 3 Schulen 420 Kinder unterrichten, sowie in 7 Hospitälern 420 Erwachsene und 107 Waisen verpflegen. (Neerlandia catholica, Utrecht 1888, 391.)

15. Schwestern der Liebe von Koningsbosch in Holland, begonnen 1862 von Maria Seraphina Spickermans zu Sittard, zählen in 6 Häusern 148 Mitglieder, erziehen in 3 Pensionaten 290 Mädchen, unterrichten in 5 Schulen 1010 Kinder und verpflegen alte Frauen. (Neerlandia catholica 411.)

16. Irische Schwestern der Liebe (Congregation of Irish Sisters of Charity) wurden 1815 zu Dublin von Maria Francisca Aikenhead gestiftet und 1834 von Gregor XVI. approbirt. Ihre Regel lehnt sich in manchen Stücken an die des hl. Ignatius von Loyola an. Nach zwei und einem halben Jahre Noviciat folgt die Ablegung ewiger Gelübde. Der Wirkungskreis der Schwestern hat sich mit der Zeit so ausgedehnt, daß sie jetzt nicht nur, wie anfänglich beabsichtigt war, arme Kranke in deren Häusern und in Hospitälern verpflegen, sondern auch Kinder unterrichten, Blinde aufnehmen und gefallene Mädchen zu bessern suchen. Sie sind auf Irland beschränkt, wo sie 18 Häuser besitzen. Das Mutterhaus befindet sich in Harold's Croß bei Dublin. (Murphy 229 foll. 378 foll.)

17. Schwestern der christlichen Liebe, gestiftet durch Pauline von Mallinckrodt. Die Stifterin, geboren am 3. Juni 1817 zu Minden in Westfalen, hatte schon vor der Gründung der Congregation sich ganz dem Dienste Gottes und dem Wohle des Nächsten gewidmet; insbesondere nahm sie sich mit wahrhaft mütterlicher Liebe armer, verwahrloster und blinder Kinder an. Ihr einziges Verlangen war, in eine Congregation von Ordensfrauen einzutreten, welche die Leitung der von ihr zu Paderborn gegründeten Privat-Blindenanstalt übernehmen würde. Da jedoch alle ihre vielen und anstrengenden Bemühungen scheiterten, erkannte sie schließlich in der Entscheidung ihrer geistlichen Vorgesetzten den Willen Gottes und schritt selbst zur Gründung einer Congregation. Zweck derselben ist, sich der Erziehung, dem Unterrichte und der Pflege der armen Blinden, sowie überhaupt der Jugenderziehung und den Werken der christlichen Liebe und Barmherzigkeit zu widmen. Am 21. August 1849 empfing sie nebst drei Gefährtinnen aus der Hand des Bischofs von Paderborn, Franz Drepper, das Ordenskleid und legte am 4. November 1850 in die Hände desselben Oberhirten die Gelübde ab. Gottes Segen ruhte auf der neuen, sich immer mehr entfaltenden Congregation. Zahlreiche Gemeinden wünschten den Schwestern ihre Schulen anzuvertrauen. So entstanden neben der Provinzial-Blindenanstalt und der Kleinkinder-Bewahrschule allmälig Filialhäuser in Dortmund, Steele, Solingen, Witten, Anrath, Sigmaringen, Konstanz, Viersen, Höxter, Magdeburg, Aschersleben, Crefeld, Soest, Unna und Dresden. Papst Pius IX. ertheilte unter dem 13. April 1859 dem neuen Institut die päpstliche Belobung, am 21. Februar 1863 die Approbation und verlieh am 13. Juli 1867 auch den Constitutionen die Approbation. Diese Approbation wurde alle zehn Jahre erneuert, bis am 7. Februar 1888 die endgültige Bestätigung der Congregation von Rom erfolgte. Corporationsrechte von Seiten des Staates hatte die Genossenschaft gleich von Anfang an erworben. So stand Alles in bester Ordnung und Blüte, als durch den Culturkampf fast alle Niederlassungen aufgelöst und mehrere hundert Schwestern aus ihren Wirkungskreisen entfernt wurden. Es gelang jedoch der glaubensmuthigen und thatkräftigen Oberin Mallinckrodt, jenseits des Oceans ein neues Arbeitsfeld für ihre Töchter zu finden. Im Sommer 1873 reiste sie nach Nordamerika, wo sie mit offenen Armen empfangen wurde und sofort mehrere Schulen angeboten erhielt. Selbst Chile in Südamerika verlangte Schwestern aus der vertriebenen Congregation. Andere fanden in Belgien, Böhmen und Lichtenstein entsprechende Wirkungskreise. Kurz vor ihrem am 30. April 1881 erfolgten Tode besuchte die Generaloberin alle Filialhäuser in der alten und der neuen Welt. Die Congregation hatte in Nordamerika schon 28 und in Südamerika 7 Wirkungskreise. Durch 693 Schwestern wurden damals 12140 Kinder unterrichtet und etwa 530 Kranke gepflegt. Im J. 1887 konnte auch in Preußen ihre unterbrochene Wirksamkeit wieder aufgenommen werden. — Das Generalmutterhaus mit Noviciat und dem Unterrichtscurs zur Heranbildung der Ordensschwestern

für's Lehrfach befindet sich in Paderborn. Daselbst besorgen die Schwestern die v. Vincke'sche Provinzial-Blindenanstalt und eine Kleinkinder-Bewahrschule. In Höxter an der Weser haben sie ein Waisenhaus, in Köln und Sigmaringen Bewahrschulen; außerdem besitzen sie Pensionate in Alsenberg bei Brüssel, in Mühlhausen und Weltruß bei Prag, in Gutenberg (Fürstenthum Lichtenstein), sowie die Missionsschulen zu Kolding und Harsens in Dänemark. Die Zahl der in diesen Anstalten unterrichteten Kinder beläuft sich auf 1020. Zu ihnen kommen im St. Lorenz-Hospital zu Anrath bei Crefeld etwa 30 Kranke. Im Mutterhause und in den genannten Filialen wirken 153 Schwestern; 378 arbeiten in Nordamerika. Im dortigen Provinzial-Mutterhause (Mallinckrodt-Convent) in Wilkesbarre (Diöcese Scranton, Pennsylvania) befinden sich Noviciat, Unterrichtscurs für die Schwestern, Pensionat und höhere Töchterschule. Dort und in den 49 Filialen der nordamerikanischen Ordensprovinz werden in 46 Pfarrschulen, 2 Waisenhäusern, 2 Pensionaten und 3 höheren Töchterschulen ungefähr 9620 Kinder unterrichtet. Die einzelnen Häuser vertheilen sich auf die folgenden Diöcesen: 1. Erzdiöcese Philadelphia, Pa., Filialen in Philadelphia, Reading (Pfarrschulen und Waisenhaus), Pottsville, Manch Chunk und Shenandoah. 2. Diöc. Harrisburg, Pa., Filialen in Harrisburg und Danville. 3. Diöc. Scranton, Pa., Filialen in Scranton, Wilkesbarre, Pittston, Hyde Park, Honesdale, Williamsport, Nippenose Valley und Hazleton. 4. Erzdiöcese New York, Filialen in New York, Poughkeepsie und Roudout. 5. Diöc. Albany, N. Y., Filiale in Albany. 6. Diöc. Brooklyn, N. Y., Filiale in Brooklyn. 7. Diöc. Newark, N. J., Filialen in Newark, Elizabeth und Jersey City. 8. Diöc. Syracuse, N. Y., Filialen in Syracuse und Rome. 9. Erzdiöcese Baltimore, Md., Filiale in Baltimore. 10. Erzdiöcese Cincinnati, Ohio, Filiale in Piqua (Pfarrschule und höhere Töchterschule). 11. Diöc. Detroit, Mich., Filialen in Detroit, Jonia und Westphalia. 12. Erzdiöcese Chicago, Ill., Filialen zu Chicago in den 3 Gemeinden des hl. Aloysius, der heiligsten Dreifaltigkeit und der hl. Teresia, die Besorgung der Pfarrschulen und das Josephinum (Internat und Externat); eine Filiale in South-Evanston. 13. Erzdiöcese St. Paul, Minn., Filialen in East Minneapolis, South Minneapolis, New Ulm, Chaska, Chanhassen, St. Boniface, St. Victoria und Waconia. 14. Erzdiöcese St. Louis, Mo., Filialen in St. Louis, St. Nicolaus-Gemeinde, in South St. Louis, und ein großes St. Vincent Waisenhaus in St. Louis. 15. Diöc. Dubuque, Jowa, Filiale in Le Mars. 16. Erzdiöcese New Orleans, La., Filiale in New Orleans. — Südamerika hat sein Provinzialmutterhaus in Concepcion (Chile, Diöcese Concepcion). Auch dort befindet sich ein Noviciat, ein Unterrichtscurs für die Schwestern und ein Pensionat. In diesem Hause und in 19 Filialen Südamerika's werden von 162 Schwestern etwa 1500 Kinder unterrichtet und in verschiedenen Hospitälern etwa 500 Kranke verpflegt. Weitere Anstalten: 1. Erzdiöcese Santiago, zu Santiago ein Pensionat und Waisenhaus, zu Rengo ein Hospital. 2. Diöcese Concepcion, zu Constitucion ein Pensionat, zu Talcahuana eine höhere Töchterschule; Hospitäler zu Angol, Cauquenes, Lebu und Linares. 3. Diöcese Ancud, zu Ancud ein Pensionat, Sonntagsschulen und ein Hospital; zu Puerto-Montt ein Waisenhaus, Elementarschulen, Sonntagsschulen und Hospital; zu Valdivia ein Pensionat, Externat und Hospital. 4. Diöcese La Serena (Chile), zu Copiapo ein Pensionat, Externat und Armenschulen. 5. Erzdiöcese Montevideo (Uruguay), zu Montevideo ein Pensionat, Externat und Armenschulen; zu Melo ein Pensionat und Externat; zu Salto ein Pensionat, Externat und Armenschulen; zu Santa Lucia ein Pensionat und Externat.

18. Die Gesellschaft der Töchter der göttlichen Liebe in Wien, 1868 gegründet, hat in 26 Häusern 389 Schwestern zur Erziehung armer Waisenkinder, zur Aufnahme dienstsuchender Mädchen und Verpflegung alter, dienstuntauglich gewordener Mägde. (H. Pesch, Die Wohlthätigkeitsanstalten in Wien, Freiburg, Herder, 1891).

19. Schwestern von der Liebe der Vorsehung, s. Vorsehung.

20. Schwestern der Liebe Jesu und Mariä verehren mit den oben unter 5 genannten Brüdern der Liebe den Canonicus Triest als Stifter. Ihre Genossenschaft begann 1803 zu Lovendegem bei Gent, erlangte 1816 in Rom von Pius VII. eine erste Approbation. Das Mutterhaus, worin die Generaloberin wohnt, befindet sich jetzt zu Gent. Beim Tode des frommen Stifters (1836) zählte seine Genossenschaft in 15 belgischen Häusern bereits 86 Schwestern, welche in der Pflege von Kranken und Irren, sowie beim Unterricht von Kindern und Taubstummen beschäftigt waren. (Hélyot-Migne IV, 246 s.)

21. Die Schwestern der Liebe der heiligen Herzen Jesu und Mariä (Soeurs de la charité des Saints-Coeurs de Jésus et de Marie) haben 91 Mitglieder, wurden in Frankreich als rechtlich bestehend anerkannt 1839 und 1854. Ihr Mutterhaus befindet sich zu Cherbourg in der Diöcese Coutances. (Keller 162.)

22. Schwestern der Liebe U. L. Frau (Hospitalières de la charité de Notre-Dame) sind gestiftet 1624 zu Paris von Simone Gaugain, die den Klosternamen Francisca vom Kreuze annahm (gest. 1655). Urban VIII. approbirte am 10. December 1633 die Genossenschaft. Sie befolgt die Regel des hl. Augustin, trägt graue Kleidung und verpflegt weibliche Kranke, mit Ausschluß unheilbarer. (Hélyot-Migne I, 824 s.)

23. Schwestern der Liebe U. L. Frau (Soeurs de la charité de Notre-Dame), gestiftet von der Wittwe Thulard, vom Staate aner-

kannt 1810, Mutterhaus zu Evreux, Diöceſe Laval. 176 Schweſtern arbeiteten 1880 in 310 Schulen mit 32449 Kindern, in 43 Hoſpitälern, 2 Irrenanſtalten, 2 Gefängniſſen und in mehreren Waiſenhäuſern. Die Zahl der verpflegten Kranken, Waiſen und Irren betrug ca. 3000. (Keller 208.)

24. Schweſtern der Liebe unter dem Titel U. L. Frau von der Barmherzigkeit, 1832 gegründet zu Tilburg von Johann Twijſen, Pfarrer zu Tilburg, welcher ſpäter Erzbiſchof von Utrecht ward. Im J. 1888 hatte die Congregation 1823 Schweſtern in 85 Häuſern, von denen 9 auf Belgien, 3 auf England, 2 auf Amerika und 1 auf Weſtindien kamen. Sie ſtehen unter einer zu Tilburg wohnenden Generaloberin, unterrichten ca. 39440 Mädchen und verpflegen ca. 3920 kranke oder alte Leute. (Neerlandia catholica 400; Murphy 374.)

25. Töchter U. L. Frau von der Liebe (Filles de Notre-Dame de la charité), geſtiftet 1641 zu Caen vom ehrwürdigen P. Johann Eudes (ſ. d. Art.) und 1666 von Alexander VII. approbirt zur Beſſerung gefallener Mädchen. Jedes ihrer 25 Häuſer, von denen 18 auf Frankreich, 3 auf Amerika, 2 auf England, und je 1 auf Italien und Spanien kommen, iſt ſelbſtändig. Sie befolgen die Regel des hl. Auguſtinus mit den Conſtitutionen des hl. Franz von Sales und tragen weiße Kleider. Der Orden des guten Hirten (ſ. d. Art.) ging 1835 aus ihnen hervor. (Hélyot-Migne II, 247; Murphy 328. 381.)

26. Schweſtern U. L. Frau von der Liebe des guten Hirten, ſ. Hirt VI, 34 f.

27. Schweſtern der Liebe vom hl. Ludwig (Soeurs de la charité de St. Louis), mit Mutterhaus zu Vannes, Dep. Morbihan, zum Unterricht der Jugend geſtiftet und 1816 ſtaatlich anerkannt, zählen 177 Mitglieder. (Keller 648.) [Steph. Beiſſel S. J.]

Lieber, Thomas, ſ. Eraſtianismus.

Liebermann, Bruno Franz Leopold, Theologe und Generalvicar von Straßburg, wurde am 12. October 1759 zu Molsheim im Elſaß geboren. Trotz ſchwächlicher Geſundheit vollendete er die humaniſtiſchen Studien am ehemaligen Jeſuitencolleg zu Molsheim und den theologiſchen Curſus im Seminare zu Straßburg mit beſonderer Auszeichnung. Am 23. December 1780 ward er Subdiacon und kam, da ihm das canoniſche Alter zur Prieſterweihe fehlte, als Lehrer der Rhetorik nach Molsheim. Nachdem er 1782 den Grad eines Licentiaten in der Theologie und am 14. Juni 1783 die Prieſterweihe erlangt hatte, wurde er als Lehrer an das Straßburger Seminar berufen und im folgenden Jahre auch mit der Dompredigt betraut. Doch wurde ſeine Geſundheit durch die vielen Arbeiten ſo erſchüttert, daß er nach vier Jahren die Landpfarrei Ernolsheim bei Molsheim übernahm. Seine Paſtoration daſelbſt war eine geſegnete, und die Enkel ſeiner Pfarrkinder erzählen noch von ihm. Strenge, aber liebevoll, ſeeleneifrig, gewandt und charakterfeſt, ſtreute er ſeinen Samen in die Herzen; er war hochgeachtet und geliebt, wie nur ein Seelſorger es ſein kann. Die muſterhafteſte Ordnung herrſchte unter der Jugend; die Heerde folgte dem Hirten mit einer Opferwilligkeit, welche an die troſtreichſten Zeiten der Kirche erinnert. Es mochte dieß keine kleine Aufgabe für ihn geweſen ſein, da die Zeiten zum Trüben ſich wendeten. Die Revolution kam. Liebermann bekämpfte ſie in Schrift und That. Eine Flugſchrift an das Landvolk unter dem Titel „Hanns Gutgemeint“ rief von ſeiner Seite eine Gegenſchrift „Hanns Beſſergemeint“ hervor. Nun ſollten die Pfarrer den Eid der Civilconſtitution des Clerus ſchwören. Liebermann, die Seele des Landcapitels Sulz, ermunterte ſeine Mitbrüder zur ſtandhaften Verweigerung, und als die Commiſſare der Revolution bei ihm erſchienen, überreichte er ihnen, die des Deutſchen nicht mächtig waren, die ſchriftliche Erklärung: „Heute ... ſind die Commiſſare der Regierung hier geweſen und haben von mir den Eid auf die Civilconſtitution verlangt; ich habe aber nicht gewollt.“ Erſt in Straßburg erfuhren die Abgeſandten, daß Liebermann ſie zum Beſten gehabt hatte, und nun verlor er die Pfarrei. Dieſelbe ward einem Prieſter übergeben, welcher den Eid geleiſtet hatte. Liebermann wirkte nunmehr für ſeine Heerde noch eine Zeitlang im Verborgenen, bis er 1792 mit vielen anderen Prieſtern, welche in ähnlicher Lage waren, über den Rhein floh. Die Alumnen des Seminars hatten ſchon vorher flüchten müſſen und waren auf deutſchem Boden in den Abteien Allerheiligen und Schuttern untergebracht worden. Liebermann wurde vom Cardinalbiſchof Rohan nach Allerheiligen im Schwarzwalde geſandt, um die Stelle eines Regens zu übernehmen. In dieſer Einöde arbeitete er eifrigſt an der Bildung der jungen Geiſtlichen, legte den Grund zu ſeinem dogmatiſchen Hauptwerk und verfaßte ſeine Institutiones juris canonici universalis, die ſpäter auch zu Mainz gebraucht wurden, aber ungedruckt blieben. Im J. 1795 trieb es ihn nach dem verwaisten Elſaß und zu ſeinen Pfarrkindern zurück. Er ſchiffte Nachts mit einigen anderen Geiſtlichen über den Rhein und kam über Straßburg nach Ernolsheim, von wo man ihm entgegengezogen war und ihn mit Jubel empfing. Er ward zum biſchöflichen außerordentlichen Commiſſarius für dieſen Biſthumstheil ernannt und entwickelte in den drangvollen Verhältniſſen eine Opferwilligkeit und eine Todesverachtung, welche auch vor keiner Gefahr wich. Verkleidet ging er einher, hielt Gottesdienſt abwechſelnd in den Häuſern, hörte vor Mitternacht die Beichten, predigte und feierte das heilige Opfer nach Mitternacht und wußte durch die Hingebung ſeiner Pfarrkinder allen Schlingen der Feinde zu entgehen. Dieß dauerte bis 1801; die Stürme legten ſich nach und nach, und der Biſthumsverweſer Hirn rief Liebermann nach Straßburg als Münſterprediger und Secretär des Biſthums.

diesen Stellungen blieb er bis 1803. Unterdessen war infolge des Concordats Bischof Saurine nach Straßburg gekommen. Diesem waren die treuen Kämpfer für den Glauben, an deren Spitze Colmar und Liebermann standen, mißliebig, und bei der neuen Organisation wurde letzterer seiner Stelle enthoben und kehrte zum dritten Male auf seine Pfarrei Ernolsheim zurück. Die Stunden, welche er hier von der Seelsorge erübrigte, verwandte er auf die Heranbildung junger Theologen. Am 12. März 1804 ward er ganz unerwartet verhaftet und nach Paris geführt. Tags vorher war der Herzog von Enghien zu Ettenheim gefangen, nach Paris geführt und erschossen worden; man legte Liebermann zur Last, mit der alten Königsfamilie Verbindungen gepflogen zu haben. Während acht Monaten blieb er zu Paris in strengster Haft, ward nicht ein einziges Mal verhört und konnte auch nie amtlich die Motive seiner Gefangensetzung erfahren. Seine Papiere, die mit Beschlag belegt worden waren, lieferten nicht den mindesten Beweis irgend einer Schuld. Man hatte ihm bloß sein Brevier und ein Betrachtungsbuch gelassen. In seinen einsamen Stunden betete und dichtete er. Seine Lieder, seinen Pfarrkindern bestimmt, behielt er im Gedächtnisse, und eine metrische Uebersetzung der Psalmen, welche er begann, schrieb er mit eisernem Griffel an die Wände seines Kerkers. Unterdessen war sein Freund Colmar auf den bischöflichen Stuhl von Mainz erhoben worden; dieser erwirkte bei Napoleon Liebermanns Freilassung und berief ihn an seine Seite. Zu Mainz lagen alle religiösen Institutionen in Trümmern. Der Bischof bestellte Liebermann 1805 zum Regens des neu zu gründenden Priesterseminars und übertrug ihm 1806 auch die Stelle eines Domcapitulars und geistlichen Rathes. Beide Freunde brachten das große und das bald nachher errichtete kleine Seminar in Mainz zu einer Blüte, welche dieselben als Musterschulen gelten ließ; aus denselben ging eine zahlreiche, eifervolle junge Priesterschaft hervor, die sich in die umliegenden Diöcesen Trier, Speier, Köln ꝛc. zerstreute, und deren kirchlicher Geist das zuckende Lichtlein des Glaubens anfachte und dem zertretenen Werke Gottes wieder aufhalf. Deutschland kann nicht vergessen, was es Liebermann schuldet. Sein Name ist so volksthümlich geworden, daß auch jetzt nach einem halben Jahrhundert selten ein Priester nach Straßburg kommt; der nicht die Stätte besuchte, wo der Gottesmann ruht. Liebermann las Kirchenrecht, Kirchengeschichte, Pastoraltheologie und von 1812 an auch Dogmatik. Seine Arbeiten häuften sich; er predigte fleißig im Dom, leitete alle geistlichen Exercitien im Seminar, gründete den aloysianischen Verein der Jünglinge, schrieb in zierlichstem Latein das jährliche Programm der Preisvertheilung im kleinen Seminar und arbeitete an seinem Hauptwerk Institutiones theologiae dogmaticae, wovon in Mainz seit 1819 die vier ersten, nach seiner Rückkehr nach Straßburg der letzte Band erschienen.

Im J. 1818 ward Bischof Colmar seinen Diöcesanen durch den Tod entrissen, und dieser Verlust lockerte bedeutend das Band, das Liebermann an Deutschland knüpfte. Er hielt die feierliche Trauerrede am 20. December. Im September 1823 ward ihm durch König Ludwig XVIII. der bischöfliche Stuhl von Metz angetragen. Diese Ehre lehnte er ab; allein den dringenden Einladungen des Bischofs Tharin von Straßburg, der ihm die Generalvicariatsstelle anbot, widerstand er nicht und kam nach 20 Jahren in sein Vaterland zurück. Hier blieb er unter den Bischöfen Tharin, de Trévern und Andreas Räß, einem seiner geliebtesten Schüler, für die Bisthumsangelegenheiten bis in's hohe Alter thätig. In den letzten Jahren seines Lebens zog er sich in das Mutterhaus der barmherzigen Schwestern zu St. Barbara zurück und lebte da unter Gebet und Arbeit dem Augenblick entgegen, wo der Herr den vielfach erprobten Diener zum ewigen Lohne rufen würde. Er betheiligte sich nach Kräften bei allem, was die Ehre Gottes befördern konnte; er vollendete seine Dogmatik und bereitete die zweite Auflage vor; er predigte auf seiner alten Münsterkanzel während der Advents- und Fastenzeit, präsidirte bei den theologischen Prüfungen im Seminar, unterließ auch kein Jahr, unter seinen alten Pfarrkindern zu Ernolsheim am Patrocinium zu erscheinen, und führte die Oberaufsicht über die beiden Klöster Notre-Dame zu Straßburg und Molsheim. Er war stets heiter und freundlich, immer belehrend für den angehenden Priester, jederzeit zugänglich den vielen Fremden und Einheimischen, die dem gefeierten Theologen und allbekannten Manne ihre Aufwartung machten. So hatte er sein 85. Lebensjahr erreicht, als ihn im November 1844 eine ernste Krankheit ergriff. Von der Gefahr benachrichtigt, eilte sein theurer Schüler, Bischof Räß, vom Oberrhein herbei und traf am Vorabend des Todestages ein. Dessen Gegenwart schien so sichtbar auf den hohen Kranken zu wirken, daß man einen Augenblick eine wohlthätige Krisis hoffte. Es sollte nicht sein. Am 11. November, Morgens um 11½ Uhr, nahte der Herr; der Diener war bereit, und mit den vollen Garben seines tugendreichen, verdienstvollen Lebens ging er ein in die Freude des Herrn.

Liebermann war groß, hager; eine hohe Stirne krönte sein Haupt; seine Gestalt war ernst und ehrfurchtgebietend. Mit den schönsten Gaben des Geistes und des Herzens geziert, nahm er in den verhängnißvollen Zeiten für seinen Charakter das entschiedene Gepräge an, das man an ihm sah, und das, wie es scheint, manchmal an große Strenge grenzte. Er war ein Mann der Vorsehung; sein Wille, von Oben gestärkt, griff in die Zeitläufte ein und kämpfte gegen den Strom der widerkirchlichen Grundsätze mit heiliger Entschiedenheit und mit reichem Erfolge. Er hauptsächlich legte am Rhein, zwischen Frankreich und Deutschland, den Grund zu besseren Zuständen dadurch, daß er den angehenden Clerus die Wege der Kirchlichkeit lehrte

und ihn an eine Disciplin gewöhnte, welche besonders in Deutschland geschwunden war. — Als Dogmatiker behauptet er eine rühmliche Stelle. Seine Institutiones theologiae dogmaticae, 5 voll., Mog. 1819—1827, haben allerwärts die hohe Anerkennung gefunden, welche sie verdienen. Strenge Richter werfen denselben Mangel an Pragmatismus vor. Freilich verlor Liebermann nicht viel Zeit mit endlosen philosophischen Einleitungen. Aber seine Dogmatik hat drei Vorzüge, die selten zusammen sich finden: sie ist vollständig und nimmt besonders auf die Geschichte Rücksicht, sie ist recht eigentlich positiv, und sie ist sehr klar. Liebermann war damals einer der letzten Vertreter der Kirchensprache; er schrieb ein treffliches Latein und reiht sich auch darin der alten guten Schule an. Seine Institutiones haben eine Reihe Auflagen (10. Aufl. in 2 Bdn., 1869) erlebt, wurden in vielen Seminarien Frankreichs, Belgiens, Deutschlands und Amerika's als Handbuch gebraucht und in's Französische übersetzt. Damit das Werk auch in den römischen Collegien Eingang finden könne, bat der Rector der Propaganda, Graf Reisach, 1831 den Verfasser, die Lehre von der päpstlichen Unfehlbarkeit, welche Liebermann mit einer gewissen Zurückhaltung ausgesprochen hatte, genauer und entschiedener vorzutragen. Dieß geschah auch in einer für Rom bestimmten Ausgabe; da aber die Sache sich verzögert hatte, wurde inzwischen Perrone's Dogmatik an den römischen Anstalten eingeführt. Rücksichtlich der Lehre von der unbefleckten Empfängniß Mariä fügten Liebermanns Freunde nach der feierlichen Definition vom 8. December 1854 den neuen Auflagen des Werkes einen besondern Anhang bei. Liebermann war, wie schon gesagt, zu Zeiten Poet, und seine frommen Ergüsse fanden oft eine rhythmische Form in seinem Geiste. Mehrere seiner metrischen Psalmen sind gedruckt, und die lieblichen Strophen des Aloysiusbüchleins, die so natürlich fließen, und die das Volk so gerne singt, sind von ihm. Als Redner war er gern gehört. Seine Predigten, Exercitien ꝛc. schrieb er meist nur in kurzen Concepten, Gebet und Betrachtung thaten das Uebrige. Mehrere der Predigten wurden von ihm selbst in der von Räß und Weis herausgegebenen Neuen Bibliothek der katholischen Kanzelberedsamkeit (II, Frankf. 1829) veröffentlicht. Nach seinem Tode erschienen noch drei Bände Predigten, Mainz 1851—1853; doch hat der Herausgeber Fr. Sausen Manches geändert und auch fremde Predigten eingefügt. Für die von Räß 1821 begründete Mainzer Zeitschrift „Der Katholik" schrieb Liebermann viele Artikel; als die Zeitschrift in Deutschland verboten wurde, bereitete er derselben Aufnahme in Straßburg und zeichnete auch 1825 und 1826 als Redacteur. (Vgl. Joseph Guerber, Br. Fr. L. Liebermann, Freiburg im Breisgau 1880.) [Guerber.]

Liebesact, heroischer, heißt nach kirchlichem Sprachgebrauch ein besonderer Act der freiwilligen und in gewissem Sinne heldenmüthigen Aufopferung (daher auch oblatio genannt), in welchem fromme Mitglieder der streitenden Kirche auf alle ihre eigenen guten Werke, sofern sie satisfactorischen Werth haben, auf alle Ablässe, welche sie gewinnen, deßgleichen auf alle Meßopferfrüchte, Genugthuungswerke und Fürbitten, welche nach ihrem Tod Andere ihnen zuwenden, zu Gunsten der armen Seelen im Fegfeuer Verzicht leisten. Gewöhnlich geschieht dieses in der Form, daß sie dieselben in die Hände der Himmelskönigin Maria legen, damit Maria dieselben denjenigen armen Seelen zuwende, welche sie aus dem Fegfeuer befreien will. Dieser heroische Liebesact hat seine Wurzel in herzlicher, ächt brüderlicher (1 Cor. 12, 25—26) Theilnahme für die leidenden Seelen im Fegfeuer, deren Qualen nach allgemeiner Lehre der Theologen und nach zahlreichen Privatoffenbarungen in der Regel größer sind als jeder irdische Schmerz (Bautz, Das Fegfeuer 156 ff.). Er wurde in der Kirche Gottes sicherlich schon längst von frommen Gläubigen geübt, fand aber besondere Verbreitung zu Anfang des 18. Jahrhunderts durch den Theatiner P. Kaspar Olider und ist seitdem mit zahlreichen Ablässen begnadigt worden, zuerst durch Papst Benedict XIII. (23. August 1728), dann durch Pius VI. (12. December 1788) und besonders durch Pius IX. (30. September 1852). Jetzt haben die Priester, welche den heroischen Liebesact gemacht, für alle Tage das persönliche Altarprivilegium, und es ist daher jedesmal, wenn sie für einen Verstorbenen das heiligste Opfer (an Tagen, wo es der Ritus erlaubt, als Requiemsmesse) darbringen, an diese applicatio Missae der vollkommene Ablaß des Altarprivilegiums für den betreffenden Verstorbenen geknüpft; wird die Messe für mehrere Verstorbene applicirt, so kommt der Ablaß nur dem aus ihnen zu, welchen der Celebrans selber designirt, oder dessen Wahl er Gott oder der jungfräulichen Himmelskönigin anheimgestellt hat. — Die Laien, welche den heroischen Liebesact erweckt haben, können behufs Zuwendung an die armen Seelen einen vollkommenen Ablaß gewinnen, so oft sie zur heiligen Communion gehen, sodann an jedem Montag, wenn sie zum Trost der armen Seelen dem heiligen Meßopfer beiwohnen; in beiden Fällen ist aber erforderlich, daß sie eine Kirche oder ein öffentliches Oratorium besuchen und daselbst einige Zeit nach der Meinung des Papstes beten. Für diejenigen, welche verhindert sind, am Montag Messe zu hören, gilt behufs der Ablaßgewinnung pro defunctis die Messe am Sonntag, und solchen, welche noch nicht communiciren dürfen (z. B. Kinder), oder die zu communiciren verhindert sind, kann mit Delegation des Diöcesanbischofs der Beichtvater andere Werke statt der Communion auferlegen. Auch die Ablässe, welche sonst und an sich den Verstorbenen nicht zuwendbar sind, können und müssen diejenigen, welche den heroischen Liebesact gemacht haben, den Verstorbenen zuwenden, wie sie denn überh[aupt] keinen Ablaß, den sie gewinnen, für sich reserv[iren]

können, ohne dadurch den einmal gemachten heroischen Liebesact zurückzunehmen, was übrigens nicht Sünde wäre. Daß man die Ablässe, sowie die eigenen satisfactorischen Werke u. s. w. behufs ihrer Zuwendung an die armen Seelen in die Hände Mariens lege, ist wohl löblich und üblich, aber nach ausdrücklicher Erklärung Leo's XIII. (19. December 1885) nicht wesentlich; es kann der Einzelne die Zuwendung nach eigenem Gutdünken vollziehen. Ein besonderes Formular für die Erweckung des Liebesactes, wie solches in manchen Büchern sich findet, ist nicht erforderlich, sondern der einfache Willensact ausreichend, welcher, wie als oblatio, so auch als votum in sensu lato bezeichnet wird. Selbstverständlich erstreckt sich die in Rede stehende Zuwendung guter Werke nur auf das Satisfactorische an denselben, während das Meritorische (augmentum gratiae et futurae gloriae) und Impetratorische den betreffenden Gläubigen bleibt. Aber gleichwohl liegt in der Verzichtleistung auf die eigenen opera satisfactoria, sowie auf alle Ablässe und Suffragien im Leben und nach dem Tode zu Gunsten der armen Seelen im Fegfeuer insofern ein gewisser Heroismus, eine heroische Nächstenliebe, als ja ein jeglicher Mensch gewiß Ursache genug hat, sich selber gar sehr vor dem Fegfeuer zu fürchten und darum seine opera satisfactoria, gewonnenen Ablässe u. s. w. sich zu reserviren. Aber andererseits erwirbt man sich gerade durch solch eine großmüthige Theilnahme für die armen Seelen die Liebe Gottes und in ihr das augmentum gratiae et gloriae, deßgleichen die kräftige Fürbitte der armen Seelen selber in so hohem Grade, daß man vor Gottes Angesicht durch diesen Verzicht gewiß nicht als verkürzt, sondern als bereichert erscheint, was auch daraus zu erschließen ist, daß die Kirche den heroischen Liebesact durch so große Privilegien auszeichnet und empfiehlt. (Vgl. das Nähere in des Verfassers Abhandlung im Augsb. Pastoralblatt, Jahrg. 1863, 257 ff.) [Thalhofer.]

Liebesfamilie, s. Familisten.

Liebesmahle, s. Agapen.

Liebhard, Joachim, s. Camerarius.

Liftinä, s. Listinä.

Liga (Bündniß) ist die gemeinsame Bezeichnung für mehrere Bündnisse geistlicher und weltlicher Fürsten im 16. und 17. Jahrhundert. Einige derselben trugen einen vorwiegend politischen Charakter, wie die Liga von Cambrai vom Jahre 1508 zwischen Papst Julius II., Deutschland, Frankreich und Spanien gegen Venedig; die heilige Liga vom Jahre 1511 zwischen demselben Papst, Spanien, England, Venedig und der Schweiz gegen Frankreich; die Liga von Cognac 1526 zwischen Papst Clemens VII., Frankreich, Venedig, Florenz und Mailand gegen den Kaiser (vgl. ob. III, 480 f.). Drei Ligen dagegen entsprangen aus der religiösen Bewegung ihrer Zeit und setzten sich die Vertheidigung des alten Glaubens gegenüber dem neuen zum Ziel. Von diesen ist hier die Rede.

1. **Die Liga von Nürnberg 1538.** Die deutschen Protestanten stellten auf dem Reichstag von Augsburg 1530 das Verlangen, daß sie „aller fiscalischen und der Kammergerichtsprozesse von wegen des Glaubens und der Religion bis zum Concil entladen" sein sollten. Da der Kaiser dieses Ansinnen als rechtswidrig abwies, traten Kurfürst Johann von Sachsen, Landgraf Philipp von Hessen, Herzog Ernst von Braunschweig, Fürst Wolfgang von Anhalt, die Grafen von Mansfeld und 15 Reichsstädte noch gegen Ende des Jahres in Schmalkalden zu einem Bunde zusammen, um ihre Forderungen allenfalls mit Gewalt durchzusetzen; bei der Gefahr, welche damals von den Türken drohte, wurde ihnen im Frieden von Nürnberg 1532 willfahrt. Gleichwohl ward der Bund gegen Ende des Jahres 1535 auf zehn weitere Jahre erneuert und im nächsten Frühjahre durch Aufnahme neuer Mitglieder, der Herzoge Ulrich von Würtemberg, Barnim und Philipp von Pommern, der Fürsten Johann Georg und Joachim von Anhalt und der Städte Augsburg, Frankfurt, Kempten, Hamburg und Hannover erweitert. Der Nürnberger Friede galt nur den alten Mitgliedern des Bundes. Auf dem Tag zu Schmalkalden 1537 wurde aber der Stillstand des Kammergerichts auch für die neuen Mitglieder gefordert. Der Bund erfuhr in der nächsten Zeit zudem noch weitern Zuwachs, und da seine Ausdehnung gleichbedeutend war mit der Unterdrückung des alten Glaubens, konnten die katholischen Reichsstände der Entwicklung nicht gleichgültig zusehen, und es war die Gründung eines katholischen Gegenbündnisses geboten. Der kaiserliche Vicekanzler Held, der damals mit den Protestanten verhandelte, hob diese Nothwendigkeit schon im Anfang des Jahres 1537 hervor. Die nähere Berathung fand um Pfingsten 1538 in Nürnberg statt. Am 10. Juni wurde hier zwischen dem Kaiser, dem König Ferdinand, dem Erzbischof und Kurfürsten von Mainz, dem Erzbischof von Salzburg und den Herzogen Wilhelm und Ludwig von Bayern, Georg von Sachsen, Erich dem Aeltern und Heinrich dem Jüngern von Braunschweig-Wolfenbüttel ein Bund auf elf Jahre abgeschlossen. Derselbe hatte einen wesentlich defensiven Charakter. Es sollten der katholische Glaube und die geistlichen Güter und Stiftungen innerhalb der Gebiete der Bundesverwandten geschützt und etwaige Gewalt von denselben mit Gewalt abgewehrt werden. Weitere Reichsstände sollten zum Beitritt eingeladen werden, auch protestirende nicht ausgeschlossen sein, wenn sie nur bis zum Concil keine weiteren Neuerungen vornehmen und dessen Entscheidung sich unterwerfen wollten. Zum Bundesobersten wurde für die oberländische Provinz der Herzog Ludwig von Bayern, für die sächsische Heinrich von Braunschweig ernannt. Die Liga war aber noch nicht völlig gebildet, als bereits der Grund zu ihrer Auflösung gelegt wurde. Während jener Berathungen und noch vor dem Abschluß des Bündnisses bemühte

sich König Ferdinand, der von einem Einfall der Türken in Ungarn und Oesterreich bedroht war, durch den Kurfürsten Joachim von Brandenburg mit dem andern Theil zu einem friedlichen Ausgleich zu kommen. Die Schmalkaldener beriethen darüber unter sich im August zu Eisenach und forderten einen vollen Frieden für Alle, auch für diejenigen, welche erst nach dem Nürnberger Friedstand ihrem Bunde beigetreten seien oder in Zukunft beitreten würden, sowie Einstellung aller Prozesse am Kammergericht. Als es im Februar 1539 zu Frankfurt zu gemeinsamen Verhandlungen kam, steigerten sie noch ihre Forderungen. Im Anfang hatten sie sich sogar zum Kriege gegen die Katholiken entschlossen, und wenn sie auch diesen Plan wieder aufgaben, so drohten die Feindseligkeiten doch noch auszubrechen. Jene Forderungen wurden von König Ferdinand und dem kaiserlichen Orator Johann von Weeze, vertriebenen Erzbischof von Lund, dem die Führung dieser Verhandlungen statt des Vicekanzlers Held übertragen worden, als unerfüllbar abgelehnt. Auf beiden Seiten, vor Allem auf der protestantischen, rüstete man nach Kräften, als plötzlich eine Wendung eintrat. Der Landgraf Philipp von Hessen, der bisher hauptsächlich zum Bruch gedrängt hatte, erkrankte an der Lustseuche und redete, weil er zur Arbeit des Krieges unfähig war, dem Stillstand das Wort. Der Rath wurde unter solchen Umständen, da man des Landgrafen für den Krieg nicht leicht entbehren konnte, auch von dem Kurfürsten von Sachsen angenommen, und so kam am 19. April 1539 ein Friede zu Stande. Derselbe sollte 15 Monate dauern und allen dermaligen Bekennern der Augsburger Confession gelten. Während desselben sollten alle Prozesse wider die Protestirenden ruhen. Diese versprachen ihrerseits, niemanden der Religion wegen zu bekriegen, den Geistlichen die noch in ihrem Besitze befindlichen Güter zu belassen und inzwischen keine neuen Mitglieder in ihren Bund aufzunehmen. Letzteres sollte der Kaiser auch bei dem katholischen Bunde bewirken. Um einen Ausgleich in der Religion herbeizuführen, sollte ein Colloquium veranstaltet werden. Infolge dieses Vertrages und der Wendung, welche derselbe einleitete, verlor die heilige Liga ihre Bedeutung. Ein gewichtiges Glied ging ihr zudem bereits 1539 an die Gegenpartei verloren, als Herzog Georg von Sachsen starb, und sein Land seinem Bruder Heinrich zufiel, welcher mit seinem Sohne Moriz dem schmalkaldischen Bunde schon 1537 beigetreten war. Noch einmal wurde die Liga auf dem Reichstage von Regensburg 1541 erneuert und der Papst in sie aufgenommen (28. Juli). Aber sie erlangte keine größere Bedeutung mehr. Sie konnte nicht einmal mehr die von Herzog Heinrich von Braunschweig-Wolfenbüttel auf dem Reichstag von Speier 1544 verlangte Restitution durchsetzen. (Vgl. L. Ranke, Deutsche Geschichte im Zeitalter der Reformation IV; J. Janssen, Gesch. des deutschen Volkes seit dem Ausgang des Mittelalters III.)

2. Die heilige Liga der Katholiken Frankreichs gegen die Hugenotten, gewöhnlich Ligue genannt. Bei der Schwäche der Regierung Karls IX. und der unentschiedenen Politik der Königin-Mutter Katharina de' Medici waren die Katholiken Frankreichs wiederholt auf den Gedanken gekommen, einen Bund zur Vertheidigung ihrer durch die Hugenotten bedrohten Religion zu stiften. Der Plan tauchte in Toulouse bereits 1563 auf, und bald hernach wurde er an verschiedenen Orten ausgeführt, in Angers 1565, Dijon 1567, Bourges 1568 u. s. w. Einen neuen Aufschwung nahmen die Bestrebungen nach dem Frieden von Beaulieu 1576. Da derselbe den Protestanten größere Rechte verliehen, als sie bisher je erlangt hatten, bildeten sich allenthalben Bündnisse, um gegen ihn Einsprache zu erheben. In der Picardie vereinigten sich die eifrigen Katholiken zu dem Zwecke, „das Gesetz Gottes völlig wiederherzustellen, König Heinrich III. zu erhalten, den Provinzen des Königreiches die alten Rechte und Freiheiten wieder zu geben, wie sie zur Zeit des Königs Chlodwig bestanden, und noch bessere und nützlichere, wenn sie sich finden lassen". Diese Ligue wurde die bedeutendste; sie wurde in mehreren weiteren Provinzen angenommen. Der König genehmigte sie, da sie ja auch seiner Sache diente; er empfahl den Beitritt, und der Aufruf hatte solchen Erfolg, daß 36 000 Mann zu Fuß und 6000 Reiter ihm zu Gebote standen. Die Einigungen waren nicht ohne Einfluß auf die Wahl der Deputirten zu den Generalstaaten von Blois im November 1576. Was sie verlangten, wurde hier beschlossen: fortan sollte nur die katholische Religion in Frankreich geduldet werden. Mit diesem Beschluß war aber ihre Bedeutung zunächst im Wesentlichen erschöpft. Im Frieden von Bergerac vom Herbst 1577 wurde den Hugenotten die Ausübung ihrer Religion, wenn auch in etwas beschränkterem Maße als zu Beaulieu, wieder zugestanden; zugleich wurden alle ihm entgegenstehenden Verbindungen für aufgelöst erklärt. Die Ligue verschwand infolge dessen vom Schauplatz, trat aber nach sieben Jahren als kriegführende Macht wieder auf und gelangte nunmehr zu ihrer eigentlichen historischen Bedeutung.

Als nach dem Tode des Herzogs Franz von Anjou, des letzten Sprößlings aus dem Stamme Valois (10. Juni 1584), bei der kinderlosen Ehe Heinrichs III., der Thron an den Hugenotten Heinrich von Navarra zu kommen drohte, fühlten sich die Katholiken sofort allenthalben in hohem Grade beunruhigt. Bald bildeten sich in verschiedenen Städten wieder Bündnisse. Am 16. Januar 1585 wurde auf dem Schloß Joinville der große Bund geschlossen, welcher fortan allein in Betracht kommt, die heilige Ligue. Dieselbe beschränkte sich nicht mehr auf Frankreich; auch Philipp II. von Spanien, schon seit Jahresfrist für den Plan thätig, betheiligte sich an ihr, und seine Hilfe mußte um so erwünschter sein, als die Königin von England, der König von Schottland, deutsche Fürsten

die Protestanten der Schweiz im Vertrag von Magdeburg vom 15. December 1584 den Hugenotten Unterstützung zugesagt hatten. Ihr Ziel war: Wiederherstellung der katholischen Religion in Frankreich, Ausrottung der Häresie in diesem Lande und in den benachbarten Niederlanden, Sicherung der katholischen Thronfolge, bezw. Erhebung des Cardinals von Bourbon gegenüber dem Hugenotten Heinrich, dem Haupte dieses Hauses. Zum Haupte des Bundes ward der Herzog Heinrich von Guise ernannt. Der König von Spanien versprach Geldunterstützung, während die Ligue sich verpflichtete, seine Besitzungen nicht zu stören und ihm Cambrai zu belassen. Sofort begann die Agitation. Mit ihr erhob sich aber auch der Argwohn Heinrichs III. Die Bewegung gefährdete nicht bloß die Auctorität des Königs, sondern drohte auch den Bürgerkrieg zu erneuern, während er den Frieden zu erhalten wünschte; außerdem lag ein Grund zur Besorgniß darin, daß der Herzog von Guise bei seinem Vorgehen nicht frei von selbstsüchtigen Bestrebungen war und zuletzt die Krone selbst zu gewinnen hoffte. Der König ertheilte ihm daher alsbald den Befehl, mit der Sammlung von Bewaffneten aufzuhören. Guise gab indessen einen abschlägigen Bescheid, indem er Heinrich III. zwar seiner Treue versicherte, aber auch von Verdacht und Mißtrauen sprach, wodurch er genöthigt werde, diese Stellung einzunehmen. Am 31. März erschien das Manifest der Verbündeten, worin die Schilderhebung auf den 6. April angesetzt war. In Rom lobte man den religiösen Eifer des Bundes; Sixtus V. empfahl aber zugleich, kein anderes Ziel zu verfolgen, als daß der Religion ihr Rang bewahrt werde. Die Weisung befriedigte bei den weitergehenden Bestrebungen wenig. Aber die Bewegung wurde dadurch nicht aufgehalten; die Ligue schlug nur einen andern Weg ein. Sie entschloß sich jetzt, den König in ihr Interesse zu ziehen, um, indem sie ihn an ihre Spitze stellte, durch ihn zu herrschen, und es gelang ihr dieß um so leichter, da Heinrich III. selbst ihr entgegenkam und sich in Unterhandlungen mit ihr einließ. Die Königin-Mutter hatte zu diesem Behufe mit Guise eine Zusammenkunft in Epernay. Die Verhandlungen waren sehr schwierig und dauerten mehrere Monate. Der König wollte, um die Hugenotten nicht zum Krieg zu treiben, das Edict nicht zurücknehmen, das ihnen die Religionsübung gestattete. Der Herzog von Guise bestand aber unerbittlich auf dieser Forderung, und bei der Macht, über welche derselbe verfügte, sowie in Anbetracht des größern Unglückes, das andern Falles seinem Volke zu drohen schien, gab Heinrich III. endlich nach. Der Vertrag wurde am 20. Juni geschlossen und am 7. Juli 1585 zu Nemours unterzeichnet. Hiernach wurde jeder andere Cult als der katholische verboten; die Hugenotten sollten binnen sechs Monaten entweder zum alten Glauben zurückkehren oder das Königreich verlassen; die Häupter der Ligue sollten ihre Truppen entlassen, und der König, an der Spitze der Katholiken, die Protestanten zur Rückgabe ihrer Sicherheitsplätze zwingen. Der Vertrag kam, wie kaum anders zu erwarten war, nicht zur Ausführung. Heinrich von Navarra blieb nicht bloß unter den Waffen, sondern vergrößerte noch seine Rüstungen, und dieß um so mehr, als bald darauf, am 9. September, die Bulle erging, welche ihm und dem Prinzen von Condé als rückfälligen Häretikern die Fähigkeit zum französischen Throne absprach. Selbst Katholiken traten jetzt auf seine Seite, in erster Linie der Herzog von Montmorency, der auf Heinrichs Erklärung vertraute, daß er seinen Glauben nach der Entscheidung eines Concils richten werde. Jetzt schien es sich nicht so fast mehr um eine religiöse, als um eine politische Frage zu handeln. Katholischerseits blieb auch der Herzog von Guise unter den Waffen. Das Mißtrauen und die Spannung dauerten daher fort. Um den Ausbruch der Feindseligkeiten zu verhindern, entschloß sich Katharina de' Medici zu Verhandlungen mit Navarra. Sie reiste in dieser Absicht am 28. Juli 1586 nach dem Süden ab. Die Angelegenheit nahm sie $7\frac{1}{2}$ Monate in Anspruch; aber ihre Bemühungen waren vergeblich. Die Liguisten erklärten sich in ihrem Programm vom 7. October unbedingt gegen einen Frieden mit den Hugenotten und forderten die Aufrechthaltung des letzten Edictes gegen die Häretiker. Navarra suchte seinerseits einer Conferenz zuerst auszuweichen, indem er sein Heil von den Waffen erwartete, und als es endlich zu einer Zusammenkunft kam, zerschlugen sich die Verhandlungen an der religiösen Frage. Der König beharrte bei seinem Edict, die Hugenotten verlangten Religionsübung. Die Dinge trieben so seit dem Frühjahr 1587 immer entschiedener dem Kriege zu. Aber auch das Mißtrauen zwischen Heinrich III. und dem Herzog von Guise wurde stets größer. Der Papst suchte zwar, als er im Mai in dem Bischof Morosini von Brescia einen neuen Nuntius nach Paris sandte, versöhnend zu wirken. Das Zerwürfniß war indessen nicht mehr zu heben; alle Theile waren mit seinen Vorschlägen unzufrieden. Navarra veröffentlichte am 14. Juli eine Erklärung, um seine Schilderhebung zu rechtfertigen. Im October stießen die Heere bereits auf einander. Ueber den Fortgang des Kampfes und seine tragischen Verwicklungen s. d. Art. Hugenotten VI. 360—364. Nur zwei Bemerkungen sind noch beizufügen. Die Ligue nahm im Wesentlichen ein Ende mit der Lossprechung Heinrichs von Bourbon durch den Papst am 17. September 1595. Das damalige Haupt des Bundes, der Herzog von Mayenne, trat sofort in Beziehung zu Heinrich IV., und die Verhandlungen führten bereits im Januar 1596 zu einem Ergebniß, infolge dessen der Bund sich in der Hauptsache auflöste. Nur der Herzog von Mercoeur behielt noch bis zum 20. März 1598 in der Bretagne eine feindliche Stellung. Der Ligue gebührt das Verdienst, durch ihre Stand-

haftigkeit die religiöse Ordnung in Frankreich wenigstens insoweit aufrecht erhalten zu haben, daß der katholische Glaube der herrschende blieb, wenn ihr Ziel auch nicht vollständig erreicht und der Protestantismus nicht gänzlich überwunden wurde. Bei der Zähigkeit, mit der Heinrich IV. immer noch am Protestantismus festhielt, nachdem er seine Bekehrung bereits versprochen hatte, und bei der Zweideutigkeit, die er in der Angelegenheit an den Tag legte, indem er den für die Bekehrung angesetzten Termin wiederholt hinausschob, spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß er trotz des gegebenen Wortes den Uebertritt nicht vollzogen hätte, wäre er vorzeitig in den Besitz des Thrones gekommen, und hätte ihm nicht die Machtstellung der Ligue gezeigt, daß er anders die Herrschaft über Frankreich nicht erlangen könne. (Vgl. H. de l'Épinois, La Ligue et les Papes, Paris 1886.)

3. Die Liga katholischer Reichsstände in Deutschland vom Jahre 1609. Als am Anfang des 17. Jahrhunderts, namentlich infolge der Umtriebe der Kurfürsten von der Pfalz, der confessionelle Gegensatz in Deutschland sich auf's Neue schärfte, legte sich der Abschluß von Sonderbündnissen wieder nahe. Die geistlichen Kurfürsten empfahlen, unter Hinweis auf das Vorgehen der kurpfälzischen Partei, dem Kaiser schon Ende October 1603, zur Aufrechterhaltung der Reichsverfassung zwischen den katholischen und reichstreuen protestantischen Ständen ein Bündniß zu errichten. Rudolf II. lehnte in seiner Antwort vom 3. Januar 1606 zwar den Antrag ab, da das Beispiel leicht Nachahmung finden könnte, und versprach, bei einem etwaigen Angriff auf die katholischen Stände selbst die Ordnung zu wahren. Da aber bei der Schwäche des Kaisers eine Erfüllung dieser Zusage nicht zu erhoffen war, so wurde die Sache durch den Kurfürsten Ernst von Köln aus dem Hause Bayern weiter verfolgt, und dieß um so mehr, als die Protestanten ihrerseits schon länger sich mit einem gleichen Plane trugen; angeeifert durch Frankreich, sprengten sie den Reichstag von Regensburg und schlossen unter sich am 14. Mai 1608 zu Ahausen die Union. Nun betrieb Herzog Maximilian von Bayern eine Einigung der katholischen Stände. Am 10. Juli 1609 wurde in seiner Residenz München zwischen ihm, den Bischöfen von Augsburg, Passau, Regensburg und Konstanz, dem Abt von Kempten und dem Propst von Ellwangen ein Vertrag geschlossen, welcher den Grund zu der katholischen Union legte, die später gewöhnlich Liga genannt wurde. Zweck der auf neun Jahre beschlossenen Vereinigung war die Vertheidigung der katholischen Religion und des Friedens im Reiche. Zum Bundesobersten wurde der Herzog von Bayern ernannt, für die Bedürfnisse des Bundes eine Bundeskasse in Aussicht genommen. Der Bund war kaum geschlossen, als er in dem mit dem Tode des Herzogs Johann Wilhelm (25. März 1609) ausgebrochenen Jülich-Cleve'schen Erbfolgestreit bereits um Hilfe angegangen wurde. Dem Erzherzog Leopold, Bischof von Straßburg und Passau, dem der Kaiser die Ausführung seines Mandates übertrug, als er den von den erbberechtigten Fürsten von Kurbrandenburg und Pfalz-Neuburg am 10. Juni getroffenen Vergleich aufhob, wurde eine Unterstützung für zehn Monate versprochen, während die protestantische Union ihrerseits für die Sache des Gegentheils eintrat. Auf der andern Seite erfuhr der Bund eben damals einen erheblichen Zuwachs. Am 30. August traten ihm die drei geistlichen Kurfürsten bei. Zugleich wurde der Kurfürst von Mainz zum Mitoberſten ernannt, die Leitung des Krieges und der kriegerischen Anstalten jedoch dem Herzog von Bayern allein als Feldoberstem überlassen. Weitere zahlreiche Mitglieder wurden in Bälde durch die Bemühungen der bisherigen gewonnen. Auf dem Tage von Würzburg im Februar 1610 trafen Abgeordnete fast aller bedeutenderen katholischen Reichsstände ein. Es wurde beschlossen, die Beiträge zum Bunde, zur Defensiv- oder Schirmvereinigung, wie man ihn nannte, von den einzelnen Mitgliedern nach dem Maßstabe der Reichsmatrikel zu erheben, und zwar für das laufende Jahr 42 Römermonate, für die zwei folgenden 10 und 6. Nur zwei größere Staaten fehlten, Oesterreich und Salzburg. Das Gesammthaus Habsburg wollte der Herzog von Bayern wegen seiner inneren Streitigkeiten, insbesondere wegen des Zerwürfnisses zwischen dem Kaiser und seinem Bruder Matthias und wegen der frühern ablehnenden Haltung Rudolfs überhaupt nicht in den Bund ziehen; nur einige Glieder desselben sollten noch eingeladen werden. Das Stift Salzburg wollte seinerseits noch nicht eintreten. Das Mißtrauen gegen Oesterreich war durch dessen Lage gerechtfertigt; nach Außen gereichte aber dasselbe dem Bunde nicht zur Empfehlung. Der Papst und der König von Spanien machten die Gewährung einer Unterstützung, um die sie angegangen wurden, von der Bedingung abhängig, daß dem Hause Oesterreich eine hervorragende Stellung im Bunde eingeräumt würde. Maximilian erklärte, mit Rücksicht auf diese Forderung, und um dem Argwohn zu begegnen, als sei er ein geheimer Gegner dieses Hauses, auf der nächsten Versammlung der Bundesabgeordneten im Mai 1610 seine Bereitwilligkeit, sein Amt an Oesterreich abzutreten. Das Anerbieten wurde indessen von den Bundesmitgliedern nicht angenommen. Doch war die Erklärung nicht ohne Erfolg. Spanien stand nunmehr von seinen früheren Forderungen ab, und am 14. August trat Philipp III. dem Bunde bei, indem er eine monatliche Zahlung von 30 000 Ducaten zusagte. Inzwischen hatte das feindselige Vorgehen der protestantischen Union gegen die geistlichen Stifte auch die eigentlichen Bundesmitglieder zu größerer Energie angetrieben. Herrschte noch vor einigen Monaten eine solche Saumseligkeit in der Einlieferung der Beiträge, daß Maximilian sich mit dem Gedanken trug, sein Oberstenamt niederzulegen, so wurde auf dem Bundestag in München im August 1610 die

Aufstellung eines Heeres beschlossen und Freiherr von Tilly zum Feldmarschall ernannt. Das Auftreten machte Eindruck. Als der Union am 7. September ihr Verfahren gegen die geistlichen Staaten vorgehalten und schleuniger Abzug ihrer Truppen und Schadenersatz verlangt wurde, bequemte sich dieselbe zum Frieden. Am 24. October kam ein Vergleich auf gegenseitige Entwaffnung zu Stande.

So trefflich der Ernst und die Kraft der Liga sich hier bewährten, so konnte man doch nicht ohne Bangen in die Zukunft blicken. Der Bestand zweier confessionellen Bündnisse war eine Gefahr für den Frieden. Der Kurfürst von Mainz betrieb daher bald nach jenem Vergleich den Abschluß eines Bündnisses zwischen den katholischen und reichstreuen lutherischen Reichsständen, und der Vorschlag fiel an verschiedenen Orten auf empfänglichen Boden. Als es aber zu ernstlichen Berathungen kommen sollte, zog sich der Kurfürst von Sachsen, dessen Stimme hauptsächlich in's Gewicht fiel, zurück. Er fand für besser, seine bisherige neutrale Stellung zu bewahren. Die beiden Sonderbündnisse bestanden so fort. Die Union erhielt in der nächsten Zeit sogar eine beträchtliche Verstärkung. Im Frühjahr 1612 schloß der König von England sich ihr an, ein Jahr später die holländischen Generalstaaten. Während aber ihre Machtstellung sich steigerte, begann für die Liga der Zerfall. Auf dem Tage von Frankfurt am 11. März 1613 gab sich zwar noch kräftiges Leben kund. Man beschloß insbesondere, vor dem bevorstehenden Reichstag 25, unter Umständen noch 10 weitere Römermonate bei den Bundesobersten zu erlegen. Die versprochenen Beiträge liefen aber so spärlich ein, daß Maximilian auf's Neue mit Niederlegung des Oberstenmandates drohte, und während des Reichstages von Regensburg wurde dem Bunde eine neue Verfassung gegeben, welche seine Macht nothwendig schwächen mußte. Es sollten drei Kriegsdirectorien bestehen: ein bayrisches, ein rheinisches unter dem Erzherzog Albert von den Niederlanden, und ein österreichisches unter dem Erzherzog Maximilian von Tirol, und vor jeder Action sollte die Zustimmung des Kaisers eingeholt werden. Damit war nicht bloß dem Hause Oesterreich ein überwiegender Einfluß eingeräumt, sondern zugleich die Thatkraft des Bundes gelähmt. Der Herzog von Bayern schloß unter diesen Umständen im März 1614 mit den Bischöfen von Bamberg, Würzburg, Eichstätt und Augsburg, sowie dem Propst von Ellwangen einen engern Schutzbund ab. Im Anfang des Jahres 1616 legte er, als er Augsburg an das österreichische Directorium abtreten mußte, sein Bundesoberstenamt geradezu nieder. Die Bedeutung der Liga war mit seinem Rücktritt dahin. Im Frühjahr 1617 drohte ihr sogar eine völlige Auflösung. Der Kaiser ordnete damals die Aufhebung der beiden Bündnisse an, der Union und der Liga, da sie der von ihm angestrebten Composition, der Versöhnung der religiösen Parteien im Reiche, hindernd im Wege zu stehen schienen. Der Befehl wurde indessen nicht befolgt. Die Union, die ihn während einer Versammlung zu Heilbronn erhielt, erneuerte vielmehr ihren Bund sofort auf drei Jahre. Auch katholischerseits war man mit der Verordnung und der sie bedingenden Politik des Kaisers unzufrieden. Der Herzog von Bayern gab daher dem seit Niederlegung seines Oberstenamtes wiederholt an ihn gerichteten Verlangen der Mitglieder des Bundes vom Jahre 1614, sie wie bisher unter seinen besondern Schutz zu nehmen, im Mai 1617 endlich nach und verglich sich mit ihnen gegen etwaige rechtswidrige Angriffe zu einer „vertraulichen nachbarlichen Versicherung". So bestand wieder ein Bund unter Leitung des Fürsten, dem die Liga eigentlich ihren Ursprung verdankte, und wenn er zunächst sehr klein war, so traten in Bälde Verhältnisse ein, welche ihm einen Umfang und eine Bedeutung verleihen sollten, weit größer, als die Liga früher sie besessen hatte.

Als die Herrschaft des Kaisers Matthias in Böhmen durch den Aufstand vom Jahre 1618 in Frage gestellt wurde, wandte man sich hauptsächlich an Bayern um Hilfe. Die Angelegenheit wurde mit aller Dringlichkeit betrieben. Von einigen Beiträgen des bayrischen Kreises und einigen anderen weniger bedeutenden Dienstleistungen abgesehen, ließ sich Maximilian indessen geraume Zeit zu keiner Unterstützung herbei. Er konnte die Behandlung nicht so leicht vergessen, die ihm von Oesterreich widerfahren war. Auch war, so lange man dort auf den alten Ansprüchen hinsichtlich der Leitung des Bundes beharrte, die Zeit zu einem erfolgreichen Eingreifen nicht gekommen. Als aber die Gefahr in Böhmen immer größer wurde, und mit dem Hause Habsburg zahlreiche andere Personen ihre Bitten vereinigten, gab er im Anfang des Jahres 1619 endlich nach, und sofort wurden die umfassendsten Vorkehrungen getroffen. Vor Allem galt es, Spanien und den Papst zu gewinnen und die Liga in ihrer alten Kraft wiederherzustellen. Zu diesem Behufe veranstaltete der Kurfürst von Mainz auf sein Andringen bereits am 26. Januar zu Oberwesel einen Convent. Die Schwierigkeiten, welche Oesterreich wieder bereitete, indem Erzherzog Leopold als vermeintlicher Rechtsnachfolger des Erzherzogs Maximilian (gest. 2. November 1618) ein drittes Directorium beanspruchte, wurden durch die Nachgiebigkeit des Erzherzogs Ferdinand von Steiermark, der seit einiger Zeit die Kronen von Böhmen (1617) und Ungarn (1618) trug, gehoben, und in Bälde trieben die Dinge selbst weiter. Die Friedensverhandlung, auf die es zunächst abgesehen war, indem die Kurfürsten von Mainz, Sachsen und der Pfalz, sowie der Herzog von Bayern in Böhmen vermitteln sollten, wurde durch den Tod des Kaisers Matthias (20. März 1619) vereitelt. Indem die Böhmen den König Ferdinand zu derselben Zeit, wo er zum Kaiser gewählt wurde (28. August), absetzten (17. August) und die Krone dem Kur-

fürsten Friedrich V. von der Pfalz verliehen (27. August), brachen sie selbst die Brücke ab. Der Kurfürst ließ sich seinerseits noch ein besonderes Unrecht zu Schulden kommen, indem er mit dem Markgrafen von Ansbach eine für Ferdinand bestimmte Reiterschaar auf dem Gebiete von Eichstätt angriff. Auf dem Convent, welchen der Herzog von Bayern auf die Klage des Bischofs von Eichstätt in dessen Residenz veranstaltete, wurde sofort eine energische Rüstung beschlossen (25. August). Man wollte zunächst nicht eigentlich in die Action eintreten, sondern nur die Union zwingen, ihr Schwert in der Scheide zu halten, falls sie sich etwa für Böhmen erklären würde. Indessen war diese zuwartende Stellung nicht lange zu beobachten. Indem Friedrich V. nach anfänglichem Zögern die ihm angebotene Krone annahm und noch im Herbst 1619 nach Böhmen eilte, mußte Ferdinand zur Wahrung seines Rechtes zum Schwert greifen, und bei der Bedeutung, welche die böhmische Sache für die katholische Kirche im Allgemeinen und für die Religion im benachbarten Bayern im Besondern hatte, sagte ihm Maximilian im Vertrag zu München vom 8. October seinen Beistand zu, nachdem ihm die unbeschränkte Leitung der Liga übertragen und für den Fall der Hartnäckigkeit des Pfälzers ihm auch die Kurwürde versprochen worden war. Die Vorbereitungen wurden jetzt mit gesteigerter Energie betrieben. Zugleich wurde Kursachsen gewonnen, die Union durch den Vertrag von Ulm (23. Juni [3. Juli] 1620) andererseits von der böhmischen Angelegenheit losgetrennt, und so gelang es, als im Juli 1620 endlich der Feldzug eröffnet wurde, die Herrschaft Ferdinands in Oesterreich wie in Böhmen in wenigen Monaten wiederherzustellen. Am 8. November fand die entscheidende Schlacht am weißen Berge bei Prag statt. Am andern Tage verließ der Pfälzer als Flüchtling die böhmische Hauptstadt; die neue Krone war für ihn für immer verloren. Aber auch seinen alten Staaten drohte Gefahr. Die meisten Mitglieder der Liga glaubten zwar mit der Eroberung Böhmens den Zweck ihres Bundes erreicht und wollten, die geistlichen Kurfürsten voran, weitere Beiträge verweigern. Der Herzog von Bayern war aber für die Erhaltung des Bundes, und es gelang ihm, auf dem Tage zu Augsburg im Februar 1621 seine Ansicht durchzusetzen. Die Gefahr war nach seinem Urtheil noch nicht vorüber, da die Union noch aufrecht stand. Auch galt es, dem Pfälzer noch weiter entgegenzutreten, da sonst einerseits dessen Rache zu fürchten und andererseits die versprochene Kurwürde nicht wohl zu gewinnen war. Die Unternehmungen nahmen auch jetzt einen glücklichen Fortgang. Die Union kam im April auf dem Tage von Heilbronn mit dem General Spinola, der die Unter- oder Rheinpfalz besetzt hatte, überein, nie mehr gegen ihn und die von ihm besetzten Orte die Waffen zu führen, während er seinerseits ihren Mitgliedern Frieden zusicherte, und löste sich dann auf. Die Oberpfalz, in die sich der Feldmarschall Friedrichs V., der Graf von Mansfeld, aus Böhmen zurückgezogen hatte, wurde, sobald Maximilian die versprochene Kurwürde erhalten hatte (22. September), rasch erobert. Dann ging es in die Rheinpfalz, wohin Mansfeld entwichen war, und dann zur weitern Bekämpfung dieser und anderer Gegner nach dem Norden Deutschlands. (Die Thaten und Siege Tilly's s. im Art. Dreißigjähriger Krieg III, 2053—2055.) Nur die weiteren Bundesversammlungen der Liga mögen hier noch angeführt werden. Dieselben fanden statt im Frühjahr 1623 in Regensburg, im Frühjahr 1624 zu Augsburg, im Februar 1627 zu Würzburg, im Februar 1629 zu Heidelberg, im December 1629 bis Januar 1630 zu Mergentheim, im Juni 1631 zu Dinkelsbühl, im December 1631 zu Ingolstadt. Letzterer Tag war nur mehr schwach besucht. Die Liga war durch die nach dem Siege von Breitenfeld (7. [17.] September) rasch weiter vorrückenden Schweden bereits zum Theil gesprengt, einige ihrer Mitglieder aus ihren Ländern verjagt. In seiner bedrohten Lage suchte selbst das Haupt des Bundes, der Kurfürst von Bayern, mit Gustav Adolf einen Neutralitätsvertrag abzuschließen. Die Verhandlungen zerschlugen sich zwar. Aber die Liga löste sich gleichwohl in kürzester Zeit gänzlich auf, indem der Bischof von Würzburg sich an Oesterreich ergab, der Kurfürst von Trier an Frankreich, Bayern im Laufe des Jahres 1632 von den Schweden besetzt wurde und der Bundesfeldmarschall Tilly bei der erfolglosen Vertheidigung des Landes den Tod fand (30. April 1632). Das Ende der Liga ist nicht rühmlich. Aber ihre früheren Thaten stehen glänzend in der Geschichte da. Sie hat das Verdienst, von dem Hause Habsburg und der Kirche im Kaiserreiche eine große Gefahr abgewandt zu haben. (Vgl. [A. S. Stumpf,] Diplom. Geschichte der teutschen Liga, Erfurt 1800; P. Ph. Wolf, Geschichte Maximilians I., 4 Bde., München 1807—1811; Cornelius, Zur Gesch. d. Gründung der deutschen Liga, im Münchener Histor. Jahrbuch 1865, 131—185; M. Ritter, Gesch. der deutschen Union von den Vorbereitungen des Bundes bis zum Tode Kaiser Rudolfs II., 2 Bde., Schaffh. 1867—1872.) [Funk.]

Lightfoot, Johann, anglikanischer Pfarrer und Vicekanzler der Universität Cambridge, bedeutender Orientalist, wurde 1602 zu Stock in der Grafschaft Stafford geboren, studirte zu Cambridge, legte den ersten Grund zu seiner rabbinischen Erudition als Kaplan des Ritters Cotton, setzte mit unermüdetem Eifer, während er zugleich als Prediger und Pfarrer wirkte, das Studium der orientalischen Sprachen, des Talmuds und der Rabbinen fort und öffnete so, einer der Ersten, für die Exegese eine noch wenig benutzte reichliche Quelle. Zu den berühmtesten Gelehrten seiner Zeit stand Lightfoot in freundschaftlichen Verhältnissen. Als er 1642 zum Prediger an der Bartholomäuskirche zu London ernannt worden w

wurde er in die Versammlung der Theologen zu Westminster berufen; allein dem wilden Enthusiasmus seines sturmbewegten Vaterlandes war er abhold, und das große Ansehen, welches er als Gelehrter genoß, vermochte Viele, seinem Beispiele zu folgen und von den Neuerungen im Kirchenregiment abzustehen. Gegen Ende des Jahres 1643 ward Lightfoot Pfarrer zu Mundon in Herfortshire, 1655 zugleich Vicekanzler der Universität Cambridge, 1671 auch noch Canonicus zu Ely. Sein Leben blieb zwischen seelsorglicher Thätigkeit und wissenschaftlichen Bemühungen getheilt, bis er am 6. December 1675 zu Ely starb. Von seinen Schriften, welche größtentheils den biblischen Studien gewidmet sind, erschienen mehrere Sammelausgaben, von denen die zweite, durch Joh. Leusden 1699 zu Franecker herausgegebene die beste ist (neuere Ausgabe in 13 Bänden, London 1822—1825). Johann Strype hat zu London 1700 einen Supplementband geliefert. Unter diesen Schriften haben einen besondern Werth die Horae Hebraicae et Talmudicae (neue Ausgabe in 4 Bänden, Oxford 1859), worin die Schriften des Neuen Testamentes aus dem Talmud und den Schriften der Rabbinen erläutert werden. Auch in den anderen zahlreichen Schriften Lightfoots werden aus den rabbinischen Schriften und dem Talmud die jüdischen Gebräuche, Sitten, Redensarten u. dgl. zum Behufe des Verständnisses der Bibel beleuchtet, so daß sie noch heute als exegetische Fundgruben dienen können. (Vgl. die Brevis Descriptio Vitae Reverendi et Doctissimi Viri Joannis Lightfootii S. T. D. vor dem ersten Bande der gesammelten Werke.) [Schrödl.]

Liguori, Alfons Maria von, der hl., und der von ihm gestiftete Redemtoristenorden. — I. Leben des Heiligen; Gründung des Redemtoristenordens. Alfons Maria von Liguori entstammte einer angesehenen neapolitanischen Adelsfamilie und wurde am 27. September 1696 zu Marianella, einem in der Nähe von Neapel gelegenen Landgute seiner Eltern, geboren. Mit reichen Geistesgaben ausgestattet und durch treffliche Lehrer unterrichtet, erwarb er sich schon während seiner Kinderjahre ungewöhnliche Kenntnisse, nicht nur in den Gegenständen der elementaren Schulbildung, sondern auch in denjenigen Fächern, welche auf die höheren Studien vorbereiten. So konnte er denn, kaum dem Knabenalter entwachsen, schon die juristische Laufbahn betreten und sah seine Anstrengungen auf diesem Gebiete bald mit dem glücklichsten Erfolge gekrönt. Am 21. Januar 1713 erlangte er nach glänzend bestandenen Prüfungen die Doctorwürde, wozu es allerdings, da er erst 16 Jahre zählte, einer weitgehenden Altersdispense bedurfte. Die folgenden drei Jahre benutzte Alfons, um an den verschiedenen Gerichtshöfen Neapels den Verhandlungen beizuwohnen, sich in den Geschäftsgang der Tribunale hineinzuleben und seine Studien zu vertiefen. Auf solche Weise allseitig vorgebildet, durfte er es wagen, in dem jugendlichen Alter von 20 Jahren als selbständiger Rechtsanwalt aufzutreten und die Führung wichtiger Prozesse zu übernehmen. Zahlreiche Clienten vertrauten ihm ihre Angelegenheiten an und sahen sich in ihren Erwartungen nicht getäuscht. Indessen war Alfons weit davon entfernt, seine Bestrebungen einzig und allein in weltlichen Interessen aufgehen zu lassen. Mehr als alles Andere lag ihm der Dienst Gottes am Herzen. Hatte er sich schon als Knabe in seinem kleinen Kreise durch sittsames Wesen und aufrichtige Frömmigkeit ausgezeichnet, so war er als gereifter Jüngling und angehender Rechtsgelehrter ein leuchtendes Tugendbeispiel für viele Tausende. Alle erbauten sich an dem jungen Edelmann, der, kaum aus dem Gerichtssaale nach Hause zurückgekehrt, in die Kirche eilte, um dort stundenlang vor dem heiligsten Sacramente zu beten, der sich bei weltlichen Zusammenkünften und Festlichkeiten nur insoweit betheiligte, als es die schuldige Unterwürfigkeit gegen seine Eltern von ihm erheischte, und der seine einzige Erholung darin zu finden schien, den Kranken in den Spitälern die niedrigsten Dienste zu leisten. Alfons zählte etwa 26 Jahre, als ein Ereigniß eintrat, welches nach Gottes weisesten Absichten seinem Lebenslauf mit Einem Male eine entscheidende Wendung geben und den bisherigen Rechtsgelehrten mit raschen Schritten einem höhern Berufe entgegenführen sollte. Bei einem Prozesse von weittragender Bedeutung hatte er die Sache seines Clienten mit großer Beredsamkeit vertheidigt und glaubte seines Sieges schon gewiß zu sein. Allein zu seiner schmerzlichen Enttäuschung stellte es sich heraus, daß er eine unhaltbare Sache vertrat, da der Sinn einer Urkunde anders aufzufassen war, als er ihn verstanden hatte. Sobald Alfons dieß erkannte, brach er alle weiteren Verhandlungen ab und verließ den Gerichtssaal mit den Worten: „O Welt, jetzt habe ich dich kennen gelernt; nun lebt wohl, ihr Gerichtshöfe, nie werdet ihr mich wiedersehen.“ In der That entsagte er, ungeachtet der dringendsten Vorstellungen seiner Verwandten und Freunde, gänzlich der juristischen Praxis und lebte nur mehr den Uebungen der Frömmigkeit und der Nächstenliebe. Durch eine Stimme von Oben angeregt, entschloß er sich, in den geistlichen Stand zu treten, vertauschte am 23. October 1723 die weltlichen Kleider mit dem clericalen Gewande und widmete sich nun, ohne jedoch vorläufig das elterliche Haus zu verlassen, mit allem Eifer den theologischen Studien. Nach Verlauf von drei Jahren hatte er sich in allen Zweigen der kirchlichen Wissenschaft gründliche Kenntnisse erworben und sich zugleich durch eifriges Tugendstreben nach besten Kräften auf den Empfang der heiligen Priesterweihe vorbereitet. Dieselbe wurde ihm am 21. December 1726 ertheilt. Hatte Alfons schon als niederer Cleriker sein Mögliches gethan, um die Seelen seiner Nebenmenschen, insbesondere der Jugend, für Gott zu gewinnen, so konnte er, nachdem er Priester geworden, für seinen frommen Eifer

keine Grenzen mehr. Um demselben besser genügen zu können, verlegte er im Juni 1729 seine Wohnung aus dem elterlichen Hause in das sog. chinesische Colleg, mit welchem eine Kirche verbunden war. Dort übernahm er die ganze Seelsorge und übte besonders auf die Männerwelt, die aus allen Theilen der Stadt zu ihm strömte, den segensreichsten Einfluß aus. Zugleich betheiligte er sich fleißig an der Missionsthätigkeit der Propaganda, eines Vereines von neapolitanischen Priestern und Clerikern, welchem er schon im J. 1724 beigetreten war. Alle diese Arbeiten sollten indessen nach den Absichten Gottes nur die Vorschule sein, durch welche Alfons für eine weit wichtigere Aufgabe vorgebildet wurde. Gott hatte ihn nämlich dazu ausersehen, eine neue Ordensgenossenschaft in's Leben zu rufen, deren Mitglieder es sich zur Aufgabe machen sollten, durch möglichst getreue Nachahmung des göttlichen Erlösers vorerst sich selbst zu heiligen und sodann den verlassensten Seelen, besonders der armen Landbevölkerung, durch Missionen und geistliche Exercitien zu Hilfe zu kommen. Die erste Anregung zu diesem Werke empfing Alfons durch den heiligmäßigen Bischof von Castellamare, Thomas Falcoja, dessen sich Gott der Herr in dieser Angelegenheit bediente, wie einstens des Ananias gegenüber dem hl. Paulus. Alfons schätzte diesen Geistesmann sehr hoch und wurde darum von den Eröffnungen, welche ihm derselbe betreffs einer zu dem erwähnten Zwecke zu gründenden Congregation machte, auf's Lebhafteste berührt, zumal da er den geistigen Nothstand des armen Landvolkes bereits aus eigener Anschauung kennen gelernt hatte. Bedenken erregte es ihm nur, daß er selbst dazu bestimmt sein sollte, ein so wichtiges Werk in Angriff zu nehmen. Wohl hätte er eine Ermuthigung in dem Umstande finden können, daß eine im Rufe großer Heiligkeit stehende Klosterfrau ihm versicherte, sie habe ihn im Geiste an der Spitze einer neuen Congregation gesehen, deren Zweck es sei, sich besonders der verlassensten Seelen anzunehmen. Allein Alfons war nicht geneigt, unbedingtes Vertrauen auf eine Offenbarung zu setzen, die seiner Demuth zu nahe trat. Erst das einstimmige Gutachten mehrerer erprobten Geistesmänner, die wegen ihrer Tugend und Gelehrsamkeit in höchstem Ansehen standen, überzeugte ihn, daß Gottes Stimme durch den Mund Falcoja's zu ihm gesprochen. Nun kannte er kein längeres Zögern mehr; unbekümmert um den Spott der Welt, sowie um den Widerspruch derer, die seinem Herzen am nächsten standen, beeilte er sich, dem erkannten Berufe Folge zu leisten. Am 9. November 1732 legte er zu Scala, einem Städtchen in der Nähe von Amalfi, mit einigen frommen Priestern und Laien, die sich ihm angeschlossen hatten, den Grund zur „Congregation des allerheiligsten Erlösers". Indessen zeigte sich bald, daß Alfons' Gefährten, wenigstens der Mehrzahl nach, mit dem Plane, welcher ihm und seinem geistlichen Führer Falcoja bei Stiftung der neuen Genossenschaft vorschwebte, nicht in allen Punkten einverstanden waren, und da sie auf ihre eigenen Anschauungen und Wünsche nicht verzichten mochten, zogen sie sich, einer nach dem andern, von dem Unternehmen zurück (Frühjahr 1733). Alfons ließ sich durch diesen Mißerfolg, so schmerzlich er ihn auch empfinden mußte, keineswegs entmuthigen. Hatte er ja auf Anrathen Falcoja's schon bald nach Beginn der Gründung Gott dem Herrn versprochen, von dem Institute nicht zu lassen, auch wenn alle Anderen demselben untreu werden sollten. Es dauerte auch nicht lange, so wurde er für seine Standhaftigkeit reichlich entschädigt, indem sich ihm eine Anzahl fähiger und vom Geiste Gottes beseelter Männer anschlossen, welche von der Vorsehung bestimmt waren, im Vereine mit ihm die neue Congregation zu herrlicher Blüte zu bringen. Die Stiftung in Scala war zwar wegen ungünstiger örtlicher Verhältnisse auf die Dauer nicht zu halten, ebensowenig eine andere, welche im J. 1734 zu Villa bei Schiavi in der Diöcese Cajazzo versucht wurde. Dagegen gelang im J. 1735 die Gründung einer bleibenden Niederlassung zu Ciorani, an welche sich im Laufe des folgenden Jahrzehnts weitere Stiftungen in Nocera dei Pagani, in Iliceto und in Capofele anschlossen. Im Jahre 1749 erlangte die neue Ordensgenossenschaft ihre canonische Vollendung, indem Papst Benedict XIV. durch Breve vom 25. Februar das Institut sammt den Regeln approbirte und zugleich den heiligen Stifter auf Lebenszeit zum Generaloberen oder Rector major der Congregation ernannte.

Alfons hatte die kirchliche Bestätigung seines Werkes zum großen Theile den günstigen Berichten zu verdanken, welche dem heiligen Stuhle über das segensreiche Wirken der neuen Genossenschaft von allen Seiten zugingen. Es herrschte eben in ihren Mitgliedern derselbe apostolische Geist, welcher ihren Stifter beseelte. Einzig von dem Verlangen erfüllt, die Ehre Gottes und das Heil der unsterblichen Seelen zu befördern, ließ Alfons alle Rücksichten auf seine eigene Person in den Hintergrund treten und widmete sich der apostolischen Thätigkeit mit einem Eifer, der durch keine Schwierigkeiten zu schwächen war. Die völlige Selbstlosigkeit, welche in seinem ganzen Wirken zu Tage trat, zeigte sich besonders in der Art und Weise, wie er das Wort Gottes verkündete. Weit entfernt, dem verkehrten Geschmacke seiner Zeit Rechnung zu tragen und sich beim Predigen einer Sprache zu bedienen, welche wohl dem Ohre der gebildeteren Zuhörer schmeicheln mochte, dabei aber die Fassungskraft des gewöhnlichen Volkes überstieg, bemühte er sich vielmehr, unbekümmert um Lob oder Tadel, so weit zum Volke herabzusteigen, als es mit der Würde der Kanzel nur immer vereinbar war. Zugleich wachte er mit ängstlicher Sorgfalt darüber, daß dieses Verfahren auch von allen seinen Ordensgenossen eingehalten würde, machte es ihnen jedoch andererseits auch zur

Pflicht, bei Verkündigung des göttlichen Wortes die Regeln einer vernünftigen Rhetorik zu beobachten und ein Hauptaugenmerk darauf zu richten, daß ihre Vorträge nicht bloß für das gewöhnliche Volk verständlich, sondern auch für gebildetere Zuhörer ansprechend seien. Die Gegenstände, welche er auf seinen Missionen mit Vorliebe behandelte, waren, neben den ewigen Wahrheiten, besonders die Barmherzigkeit Gottes gegenüber den reumüthigen Sündern, die Liebe des göttlichen Heilandes im Geheimnisse seines Leidens und Sterbens sowie im hochheiligen Sacramente des Altares, die Macht und Güte der seligsten Jungfrau Maria, überhaupt solche Gegenstände, deren Betrachtung geeignet schien, in den Zuhörern Hoffnung und Vertrauen zu erwecken. Er betonte dieselben mit um so größerem Nachdruck, je mehr in der damaligen Zeit die herben Grundsätze des Jansenismus um sich griffen und die Quellen des religiösen Lebens vergifteten. Großes Gewicht legte er ferner in seinen Predigten auf die fleißige Uebung des Bittgebetes, sowie auf den öftern Empfang der heiligen Sacramente, insbesondere der heiligen Communion. Im Gegensatze zu den jansenistischen Neuerern, welche im Bußgerichte die äußerste Strenge gehandhabt wissen wollten und den Empfang der heiligen Eucharistie nur wenigen auserlesenen Seelen, und auch diesen nur in seltenen Fällen gestatteten, kam Alfons den Sündern im Richterstuhle der Buße mit größter Liebe entgegen, ließ kein Mittel unversucht, um sie zum alsbaldigen Empfang der Lossprechung zu befähigen, und ermunterte sie, sich recht oft dem Tische des Herrn zu nahen. Da seine Genossen nach denselben Grundsätzen handelten, so war es nicht zu verwundern, daß die Missionen, welche Alfons mit den Seinigen hielt, die reichsten Früchte trugen und in den weitesten Kreisen eine Erneuerung des religiösen Lebens zu Stande brachten, welche man vorher kaum für möglich gehalten hätte. Als Schauplatz seiner Thätigkeit wählte Alfons am liebsten die kleineren Orte und Landgemeinden, weil zu seiner Zeit im Königreiche Neapel gerade diese Orte in religiöser Beziehung besonders verwahrlost waren. Doch hielt er es mit dem Zwecke seiner Congregation durchaus nicht für unvereinbar, auch in großen Städten Missionen zu halten; fanden sich ja die verlassenen Seelen, für welche er seinen Orden hauptsächlich gestiftet hatte, zuweilen noch zahlreicher in den Städten als auf dem Lande. An die kleineren Orte sandte er in der Regel drei oder vier Missionare, während er für die Städte oder größeren Landgemeinden oft 10 bis 15 oder gar 20 und noch mehr apostolische Arbeiter verwandte. Es war ihm nämlich viel daran gelegen, daß zur Zeit der Mission alle Ortsangehörigen bei den Missionaren beichteten, da er glaubte, daß auf diese Weise am wirksamsten der Gefahr sacrilegischer Beichten vorgebeugt werde. Theils aus diesem Grunde, theils um die vorzutragenden Wahrheiten mit der erforderlichen Gründlichkeit behandeln zu können, wollte er auch, selbst in den kleinsten Pfarreien, mindestens 10 bis 12 Tage auf die Missionen verwandt wissen. Großes Gewicht legte Alfons ferner auf die sogenannten Missionserneuerungen, deren Abhaltung er durch die Ordensregel ausdrücklich vorschrieb. Er pflegte nämlich an die Orte, wo er sich mit seinen Gefährten der apostolischen Thätigkeit gewidmet hatte, nach Verlauf von einigen Monaten mit einer geringern Anzahl von Missionaren und nur für wenige Tage zurückzukehren, um daselbst das gewirkte Gute zu befestigen und die, welche dem Rufe der Gnade noch nicht gefolgt waren, aus ihrem Sündenschlafe aufzurütteln. Diese „Renovationen" fanden in Rom die vollste Würdigung und trugen nicht wenig dazu bei, daß der neuen Congregation die Anerkennung von Seiten des apostolischen Stuhles schon so bald nach ihrer Gründung zu theil wurde. Nächst den Missionen waren es hauptsächlich die Exercitien für besondere Stände, durch welche Alfons das religiöse Leben zu wecken und zu fördern suchte. Priestern, Ordinanden, Klosterfrauen, Edelleuten, Studenten, Soldaten, Gefangenen, mit Einem Worte allen Klassen der Gesellschaft widmete er seine Aufmerksamkeit und bot ihnen durch die „geistlichen Uebungen" die wirksamste Anregung zur Erwerbung standesgemäßer Tugend und Vollkommenheit.

Alfons fand jedoch für seinen heiligen Eifer kein Genüge darin, nur durch das lebendige Wort an der Beförderung der Ehre Gottes und des Seelenheiles seiner Nebenmenschen zu arbeiten. Wohin seine Stimme nicht drang, da suchte er durch das Mittel der Schrift zu wirken, und er that dieß mit solchem Erfolge, daß die Kirche nach seinem Hinscheiden sich veranlaßt sah, ihm in Anbetracht seiner literarischen Thätigkeit eine Auszeichnung zuzuerkennen, wie sich derselben nur wenige kirchliche Schriftsteller erfreuen. Seine Werke, über welche weiter unten des Nähern berichtet werden wird, erstrecken sich über fast alle Gebiete der kirchlichen Wissenschaft und berücksichtigen die Bedürfnisse der verschiedensten Stände und Berufsklassen. Allenthalben offenbart sich in denselben die glühende Gottesliebe, der reine Seeleneifer und die vollkommene Selbstlosigkeit des Verfassers. Wie er in seinen Predigten jedes Hervortreten seiner eigenen Persönlichkeit vermied, so hielt er auch in seinen Schriften, soweit es an ihm lag, alles ferne, was dazu angethan war, ihm den Ruf der Gelehrsamkeit einzutragen; vielmehr suchte er seine Talente und sein Wissen durch die anspruchslose Form zu verbergen, in welche er selbst seine gelehrtesten Darlegungen zu kleiden wußte. Wo immer es thunlich erscheint, läßt er Andere reden, so zwar, daß der minder kundige Leser seiner Schriften zuweilen den Eindruck empfängt, als habe er bloße Compilationen vor sich, während der Sachkenner nur die Ueberlegenheit bewundert, mit welcher der Verfasser die kirchliche Literatur beherrscht und sie

zur Darstellung seiner eigenen Gedanken zu benutzen versteht.

Der Ruf der Heiligkeit, den Alfons allenthalben genoß, sowie sein segensreiches Wirken als Ordensmann, Missionar und Schriftsteller weckte in den maßgebenden Kreisen den Gedanken, ein in jeder Beziehung so ausgezeichneter Mann werde die Ehre Gottes und das allgemeine Beste in noch weit höherem Grade befördern können, wenn er eine höhere kirchliche Würde bekleide. Im J. 1762 traf ihn die ganz unerwartete Nachricht, daß Papst Clemens XIII. ihn zum Bischof von S. Agata dei Goti im Königreiche Neapel ernannt habe. Gegenüber dem Statthalter Christi konnte von ernstlichem Widerspruch keine Rede sein. Alfons versuchte zwar, durch demüthiges und inständiges Bitten den heiligen Vater umzustimmen; allein da der Papst erklärte, es solle bei der einmal getroffenen Anordnung sein Bewenden haben, unterwarf sich der Heilige, wenn auch mit blutendem Herzen, und sprach voll Ergebung: „Gott will, daß ich Bischof sei; nun wohl, so will ich es sein!" Nicht minder schmerzlich als Alfons selbst wurden auch die Mitglieder seiner Congregation durch die Verfügung des Papstes berührt. Sie vermochten den Gedanken nicht zu ertragen, die Bande gelöst zu sehen, durch welche sie mit ihrem allverehrten Stifter und innig geliebten Vater verbunden waren. Darum stellten sie an den Papst die Bitte, es möchte Alfons gestattet werden, das Amt des Generalobern der von ihm gegründeten Congregation auch in seiner neuen Stellung beizubehalten und sich bei der Leitung des Ordens durch einen von ihm zu wählenden Vicar unterstützen zu lassen. Diesem Ersuchen wurde bereitwilligst entsprochen und dadurch für Alfons und seine Söhne der Schmerz der Trennung wenigstens in etwa gemildert. Am 11. Juli 1762 hielt der Heilige seinen Einzug in das ihm anvertraute Bisthum, für dessen geistliche Wohlfahrt er alle seine Kräfte einzusetzen entschlossen war. Seine oberhirtliche Wirksamkeit glaubte er am besten damit zu beginnen, daß er, soweit es thunlich war, allen Pfarreien seiner Diöcese die Wohlthat einer Mission zuwandte. Schon am ersten Sonntage nach seinem Einzug eröffnete er eine solche in S. Agata und machte in der Folge seinen ganzen Einfluß dahin geltend, daß auch an den übrigen Orten seines Bisthums Missionen gehalten würden. Zu seiner großen Freude fanden diese Bemühungen, von wenigen Ausnahmen abgesehen, bei Clerus und Volk bereitwilliges Entgegenkommen, und so nahm die Diöcese, in welcher bis dahin zahlreiche Uebelstände der schlimmsten Art geherrscht hatten, in kurzer Zeit ein ganz verändertes Aussehen an. War in einer Pfarrei die Mission beendigt, so pflegte Alfons daselbst die canonische Visitation abzuhalten. Mit dieser bischöflichen Obliegenheit nahm er es äußerst genau; selbst an kleineren Orten verwendete er in der Regel mehrere Tage auf dieselbe und zog dabei alles in den Kreis seiner umsichtigen Thätigkeit, was mit dem Dienste Gottes oder dem Heile der Seelen in irgendwelcher Verbindung stand. Mit besonderem Eifer ließ er es sich angelegen sein, öffentliche Aergernisse zu beseitigen, mochte er sich auch dadurch mit hochgestellten Persönlichkeiten verfeinden oder gar sein Leben ernster Gefahr aussetzen. Den größten Theil seiner Sorge glaubte er jedoch seinem Clerus widmen zu müssen, in der festen Ueberzeugung, daß er, wenn die Geistlichkeit ihrem erhabenen Berufe entspräche, um die Wohlfahrt des Volkes unbekümmert sein dürfe. Darum benutzte er jede sich ihm darbietende Gelegenheit, um seine Priester an die ihrem Stande entsprechende Heiligkeit zu erinnern, und ließ es nöthigenfalls auch nicht an Strafen fehlen, um die Pflichtvergessenen auf den rechten Weg zurückzuführen. Auch die wissenschaftliche Hebung der Geistlichkeit suchte er mit allen ihm zu Gebote stehenden Mitteln zu befördern. Häufige Examina, Pfarrconcurse, periodisch wiederkehrende Moralconferenzen und mancherlei andere Veranstaltungen, die seine Klugheit ihm eingab, spornten den Clerus an, sich mit größerem Eifer, als es bisher geschehen war, auf die Erwerbung der dem Priester geziemenden Kenntnisse zu verlegen. Mit ängstlicher Sorgfalt wachte ferner Alfons darüber, daß kein Unberufener sich in's Heiligthum eindränge. Um in dieser Hinsicht jeden Fehlgriff nach Möglichkeit zu vermeiden, unterwarf er das Priesterseminar einer durchgreifenden Reform und schreckte dabei vor keinen Opfern und Schwierigkeiten zurück. Auch den zahlreichen Ordensleuten, welche sich in der Diöcese S. Agata befanden, wandte der Heilige seine Hirtensorge zu, insbesondere den Klosterfrauen, auf welche ihm nach den Bestimmungen des Kirchenrechtes ein weitgehender Einfluß zustand. Ueberall, wo er die regulare Observanz gelockert fand, suchte er sie wieder zu ihrer ursprünglichen Reinheit zurückzuführen und war zu dem Ende besonders darauf bedacht, den Klöstern Beichtväter zu geben, welche im geistlichen Leben hinlängliche Erfahrung besaßen. Alfons hätte geglaubt, eine seiner wichtigsten Pflichten zu vernachlässigen, wenn er nicht auch nach besten Kräften für die Armen gesorgt hätte. In dem Bestreben, ihre Noth zu lindern, ließ er seine eigenen Bedürfnisse ganz außer Acht und ging in der Einschränkung seines Haushaltes bis zur äußersten Grenze dessen, was die Würde seines bischöflichen Amtes erlaubte. Insbesondere bethätigte er während der großen Hungersnoth der Jahre 1763 und 1764 seine opferwillige Nächstenliebe in einer Weise, welche die allgemeinste Bewunderung erregte und die Herzen seiner Diöcesanen noch fester an ihn kettete, als es vorher schon der Fall war.

Während so Alfons allen Obliegenheiten des bischöflichen Amtes mit der gewissenhaftesten Sorgfalt nachkam, hegte er in seinem Innern stets die Hoffnung, es werde ihm in Anbetracht seiner schweren körperlichen Leiden vom heiligen Vater gestattet werden, der Verwaltung seines Bisthums zu ent-

sagen und wieder in den Schooß seiner geliebten Congregation zurückzukehren. War er doch manches Jahr hindurch fast beständig an's Krankenbett gefesselt, so zwar, daß er die canonischen Visitationen, auf welche er mit Recht das größte Gewicht legte, nicht mehr in eigener Person vornehmen konnte. Allein in Rom war man überzeugt, daß trotz seiner Krankheit auf's Beste für seine Diöcese gesorgt sei. „Es genügt," so äußerte sich Papst Clemens XIV., „daß Monsignore Liguori die Diöcese von seinem Bette aus regiert; ein einziges Gebet, welches er von dort aus an Gott richtet, ist mehr werth als hundert Visitationen." Erst Pius VI. nahm auf die Vorstellungen des Heiligen Rücksicht und erlaubte ihm, den Hirtenstab einer jugendlichern Hand zu übergeben. Am 27. Juli 1775 kehrte Alfons, begleitet von den Segenswünschen seiner Diöcesanen, wieder in seine Congregation zurück, um, wie er hoffte, nur mehr den Angelegenheiten seines Seelenheiles zu leben und sich auf eine glückselige Sterbestunde vorzubereiten. Dem dringenden Wunsche seiner Mitbrüder nachgebend, behielt er jedoch das Amt eines Generalobern seiner Congregation bei und widmete dem Wohle derselben den Rest seiner Kräfte. Die Zahl der Ordensmitglieder hatte sich in dem letzten Jahrzehnte bedeutend vermehrt und die Gründung neuer Niederlassungen in Sicilien und im Kirchenstaate ermöglicht. Indessen blieb für die innere Befestigung des Ordens noch Manches zu thun übrig. Bisher war die Congregation im Königreiche Neapel wohl geduldet, aber nicht staatlich anerkannt. Und doch war eine Anerkennung von Seiten der Regierung höchst wünschenswerth, ja für den fernern Bestand des Ordens in gewissem Sinne nothwendig. Benedict XIV. selbst hatte sich dahin geäußert, das Institut werde sich in Neapel ohne königliche Sanction auf die Dauer nicht halten können. Es mußte darum dem heiligen Alfons viel daran gelegen sein, vor seinem Hinscheiden noch die Billigung seines Werkes von Seiten des Staates zu erlangen. Da indessen nicht zu erwarten war, daß die absolutistische Regierung die Ordensregel in der Form bestätigen würde, welche sie durch Benedict XIV. erhalten hatte, gab man dem Heiligen den Rath, er solle von der Staatsbehörde nur die Approbation für ein Reglement (regolamento) erbitten, welches mit der Ordensregel in allem Wesentlichen übereinstimme, dabei aber eine Fassung habe, an welcher die Regierung weniger Anstoß nehmen könne; die Ordensregel selbst solle jedoch von den Congregirten nach wie vor unverbrüchlich beobachtet werden. Der hl. Alfons glaubte diesen Vorschlag, der ihm den Anforderungen der Klugheit zu entsprechen schien, nicht von der Hand weisen zu sollen. Er beauftragte demnach zwei seiner Mitbrüder, der neapolitanischen Regierung in diesem Sinne Vorschläge zu machen. Leider waren die von ihm gewählten Vertrauensmänner ihrer Aufgabe nicht gewachsen. Sie ließen sich von der Regierung ein „Regolamento" aufdrängen, welches von der kirchlich approbirten Regel in wesentlichen Punkten abwich und darum in der Congregation, sobald es derselben bekannt wurde, einen allgemeinen Sturm der Entrüstung hervorrief. Alfons, der seine wohlgemeinten Absichten in so bedauerlicher Weise vereitelt sah, that sein Mögliches, um das Geschehene rückgängig zu machen. Umsonst; es wurde ihm von Neapel aus bedeutet, das Regolamento müsse so wie es vorliege von der Congregation angenommen werden. Selbstverständlich konnte man sich einem solchen Machtspruche nicht einfachhin unterwerfen. Indessen war die Mehrzahl der neapolitanischen Patres, denen sich auch der hl. Alfons anschloß, der Meinung, man könne das Regolamento „unter Vorbehalt" annehmen, da man ja entschlossen sei, die alte Regel nach wie vor zu beobachten. Andere dagegen, worunter besonders die Patres im Kirchenstaate, die außer dem Machtbereiche Neapels standen, verwahrten sich gegen jede, wenn auch nur bedingte Annahme des verhängnißvollen Actenstückes. Diese Meinungsverschiedenheit war für den hl. Alfons eine Quelle unsäglicher Bitterkeit; für die Congregation selbst aber hatte sie die Folge, daß die Patres des Kirchenstaates, deren Ansichten der heilige Stuhl theilte, von denen des Königreichs Neapel getrennt wurden und vom Papste in der Person des P. de Paola, bisherigen Rectors von Frosinone im Kirchenstaate, einen eigenen Generalobern erhielten (1780), während der neapolitanische Theil der Congregation, wenigstens zeitweilig, der kirchlichen Anerkennung entbehren mußte. Glücklicherweise waren diese beklagenswerthen Zustände, welche den hl. Alfons, den treuen Verehrer und bewährten Vertheidiger des apostolischen Stuhles, auf's Tiefste niederbeugten, nicht von langer Dauer. Der Heilige überzeugte nämlich den Papst, daß die vorgekommenen Irrungen durchaus nicht in einem Mangel an Unterwürfigkeit gegen den heiligen Stuhl ihren Grund hatten. In einem Briefe, den er im J. 1782 an einen Cardinal richtete, um durch dessen Vermittlung die Gunst des Papstes wieder zu gewinnen, schrieb er unter Anderem: „Ich lebe in der größten Bekümmerniß, da ich, ohne es zu wollen, dem heiligen Vater Mißfallen verursacht habe ... Ich hielt mein Verfahren für nothwendig und dachte nicht, den heiligen Stuhl, dessen Vorrechte ich stets vertheidigt habe, zu beleidigen; im Gegentheile glaubte ich, den Intentionen desselben, wie sie mir von Seiner Heiligkeit Papst Benedict XIV. in einem Briefe vom Jahre 1755 erklärt worden waren, zu entsprechen. Ich möchte nun, ehe ich sterbe, durch Vermittlung Ew. Eminenz vom heiligen Vater wegen meines Irrthums Verzeihung erhalten." In der That gab Pius VI. dem hl. Alfons und seinen Gefährten bald wieder einen Beweis seiner Gewogenheit, indem er den neapolitanischen Redemtoristen erlaubte, sich bei ihren apostolischen Arbeiten all der Privilegien zu bedienen, welche den Patres des Kirchenstaates verliehen waren. Schon vorher hatte er

erklärt, er achte die Redemtoristen des Königreichs Neapel und wünsche, daß sie ihre Arbeiten eifrig fortsetzten; allein eine Wiedervereinigung mit den Patres des Kirchenstaates sei vorläufig aus Rücksichten der Kirchenpolitik nicht möglich. Der heilige Vater wollte nämlich alles vermeiden, was als eine Nachgiebigkeit gegenüber den ungerechtfertigten Ansprüchen der neapolitanischen Regierung gedeutet werden konnte. Erst als der König das Regolamento preisgab, war Pius VI. mit der Wiedervereinigung einverstanden, die dann auch im J. 1793 zur größten Freude aller Söhne des hl. Alfons stattfand. Der Heilige selbst sollte jedoch diese Freude nicht mehr erleben. Seine irdische Laufbahn war vollendet. Am 1. August 1787, als um die Mittagsstunde die Glocke zum Angelus läutete, gab er im Ordenshause zu Pagani seine Seele in die Hände seines Schöpfers zurück.

War Alfons schon bei Lebzeiten von allen, die ihn kannten, als ein vollendetes Muster der Tugend betrachtet worden, so mußte nach seinem Tode der Ruf seiner Heiligkeit, angesichts der vielen Wunder, welche an seinem Grabe stattfanden, sich von Tag zu Tag mehren. Es dauerte nicht lange, so erging auch von allen Seiten an den heiligen Stuhl die Bitte um Einleitung des Canonisationsprozesses, eine Bitte, welcher Pius VI. bereitwillig entsprach. Schon im J. 1796 erhielt Alfons den Titel Venerabilis; am 6. September 1816 erfolgte seine Seligsprechung; am 26. Mai 1839 endlich wurde er von Gregor XVI. durch die Bulle Sanctitas et doctrina feierlich unter die Zahl der Heiligen aufgenommen. Doch sollte damit seine kirchliche Verherrlichung noch nicht abgeschlossen sein.

II. Erhebung des Heiligen zur Würde eines Kirchenlehrers. Seine Schriften. Im J. 1867 richtete fast der gesammte Episcopat an Pius IX. das dringende Ersuchen, es möchte der Ehrenkrone des hl. Alfons der letzte Edelstein eingefügt und ihm der Titel und die Auszeichnung eines Kirchenlehrers verliehen werden. In der That erfloß am 23. März 1871 ein vom Papste bestätigtes Decret der Ritencongregation, durch welches der hl. Alfons zur Würde eines Kirchenlehrers erhoben und ihm die entsprechende liturgische Auszeichnung (Messe und Officium der Kirchenlehrer) zuerkannt wurde. Am 7. Juli desselben Jahres erließ Pius IX. zur nähern Erklärung und Bekräftigung dieses Decretes ein eigenes Breve (Qui Ecclesiae suae), in welchem es unter Anderem heißt: „Alfons hat, einzig und allein auf die Ehre Gottes und das geistliche Wohl der Menschen bedacht, sehr viele Bücher voll heiliger Gelehrsamkeit und Frömmigkeit geschrieben, um durch die verwickelten, theils zu milden, theils zu strengen Lehren der Theologen einen sichern Weg zu bahnen, auf welchem die Seelenführer ohne Anstoß wandeln könnten; um die Geistlichkeit zu belehren und zu unterweisen; um die Wahrheit der katholischen Religion darzuthun und sie gegen alle Arten von Ketzereien zu vertheidigen; um die Rechte des apostolischen Stuhles zu wahren und in den Herzen der Gläubigen die Frömmigkeit zu wecken. Mit vollem Rechte kann behauptet werden, es gebe selbst heutzutage keinen Irrthum, der nicht wenigstens zum größten Theile von Alfons widerlegt worden wäre ... Darum wollen Wir durch gegenwärtiges Schreiben kraft Unserer apostolischen Machtvollkommenheit dem hl. Alfons Maria von Liguori, dem Stifter der Congregation des allerheiligsten Erlösers und Bischofe von S. Agata dei Goti, den Titel eines Kirchenlehrers bestätigen oder, sofern es nöthig ist, neuerdings zuerkennen, so zwar, daß Alfons auf dem ganzen katholischen Erdkreis allezeit als Kirchenlehrer angesehen werde ... Außerdem wollen und verordnen Wir, daß seine Bücher, Commentare, Abhandlungen und alle seine sonstigen Schriften gleich denen der anderen Kirchenlehrer nicht nur privatim, sondern auch öffentlich an den Gymnasien, Akademien, Schulen, Collegien, bei Vorlesungen, Disputationen, Schriftauslegungen, Predigten, Conferenzen, sowie bei allen kirchlichen Studien und christlichen Uebungen citirt und, wie es den Umständen angemessen ist, verwendet werden." So glänzt also Alfons, der während seiner irdischen Laufbahn so gering von sich dachte, jetzt als ein hellleuchtender Stern am Himmel der christlichen Kirche und nimmt unter den Lehrern der Wahrheit einen hervorragenden Platz ein.

Die Bedeutung des hl. Alfons als Kirchenlehrer beruht in erster Linie auf seinen hervorragenden Leistungen in der Moraltheologie. In dem Decrete vom 23. März 1871 heißt es: „Alfons hat durch gelehrte Werke, ganz besonders durch seine Abhandlungen über die Moraltheologie, die von den Ungläubigen und Jansenisten weit verbreiteten Finsternisse des Irrthums zerstreut und beseitigt." Als wegweisendes Licht auf diesem Gebiete war er schon lange vor seiner Erhebung zur Würde eines Kirchenlehrers von den Trägern der kirchlichen Auctorität anerkannt worden. Schon Benedict XIV. gab dem neapolitanischen Missionar Jorio, der sich mit einer wichtigen Moralfrage an den apostolischen Stuhl gewandt hatte, zur Antwort: „Ihr habt ja euren Liguori; fraget diesen um Rath." Ein ähnlicher Bescheid wurde auch von den folgenden Päpsten bei derartigen Anfragen zu wiederholten Malen ertheilt. In mehreren Rescripten des heiligen Stuhles, welche sich auf Gewissensfälle beziehen, finden sich als Antwort folgende oder ähnliche Sätze: „Man ziehe bewährte Auctoren zu Rathe, und unter diesen hauptsächlich den hl. Alfons von Liguori." Besondere Beachtung verdient eine Entscheidung der heiligen Pönitentiarie vom 5. Juli 1831. Der Cardinal-Erzbischof von Besançon, Rohan-Chabot, hatte nämlich die Anfrage gestellt: 1. ob ein Professor der Theologie alle Meinungen, denen der hl. Alfons in seiner Moraltheologie folge, unbedenklich annehmen und vortragen dürfe; 2. ob

ein Beichtvater zu beunruhigen sei, der bei Verwaltung des Bußsacramentes in allen Stücken der Meinung des hl. Alfons folge und sich dabei einzig und allein auf die Thatsache stütze, daß der heilige Stuhl in dessen Schriften nichts gefunden habe, was eine Rüge verdiene. Die Pönitentiarie antwortete auf die erste Frage bejahend, indem sie zugleich bemerkte, daß damit niemand getadelt werden solle, welcher sich an Meinungen halte, die von anderen bewährten Auctoren vorgetragen würden. Auf die zweite Frage antwortete sie verneinend und sprach damit den wichtigen Satz aus, daß jeder dem hl. Alfons in allen Punkten folgen dürfe, ohne nach den Gründen zu forschen, auf welche derselbe seine Meinungen stütze. Dieses Rescript wurde am 22. Juli desselben Jahres von Gregor XVI. bestätigt. Eine weitere Bekräftigung und Ausdehnung der eben erwähnten Entscheidung erfolgte am 19. December 1855, indem die Pönitentiarie erklärte, selbst ein Professor, welcher eidlich versprochen habe, nach Kräften den Probabiliorismus zu vertheidigen (den der hl. Alfons auf's Entschiedenste bekämpfte), dürfe unbedenklich der Lehre Alfons' in allen Stücken folgen und sie öffentlich vortragen.

Der Grund, weßhalb der hl. Alfons eine so außergewöhnliche Bedeutung für die Moraltheologie erlangte, liegt hauptsächlich in der weisen Maßhaltung, die er allerwärts beobachtete. In dem Widmungsschreiben, mit welchem er die zweite Auflage seiner großen Moral dem Papste Benedict XIV. übersandte, bemerkt er, er sei darauf bedacht gewesen, in allen Stücken die goldene Mittelstraße einzuhalten und weder einer übermäßigen Strenge noch auch einer allzu großen Milde das Wort zu reden. Diese besonnene Maßhaltung wurde in der damaligen Zeit nur allzu sehr vermißt. Viele Moralisten waren, ohne sich dessen bewußt zu sein, vom rigoristischen Geiste des Jansenismus beeinflußt und schienen nur darauf auszugehen, den schmalen Weg zum Himmel durch übertriebene Anforderungen an die Pönitenten noch mehr einzuengen. „Sehr Viele", so klagt der hl. Alfons, „lassen sich durch den Schein der Frömmigkeit und des altchristlichen Geistes täuschen und sind, wenn nicht ausgesprochene, so doch praktische Jansenisten. Der Jansenismus ist jetzt die Mode-Moral." Auf der andern Seite gab es auch nicht wenige Vertreter einer laxen Moral, welche der menschlichen Schwäche mit übel verstandenem Mitleid entgegenkamen und, dem Ausdrucke des Heiligen gemäß, „Ruhepolster unter die Häupter der Pönitenten schoben, so daß diese in ihrem Sündenschlafe ungestört fortschlummern konnten". Alfons war von beiden Extremen gleich weit entfernt. Nach dem Zeugniß des apostolischen Stuhles hat er „durch die verworrenen, theils zu laxen, theils zu strengen Meinungen der Theologen einen sichern Weg gebahnt (tutam stravit viam), auf welchem die Seelenführer ohne Anstoß (inoffenso pede) wandeln können" (Decret vom 23. März 1871). Diesen sichern Weg bahnte er vorerst auf dem Gebiete der generellen Moral. Der Angelpunkt, um welchen sich hier Alles drehte, war die Frage nach dem sog. Moralsystem, nach Alfons' Urtheil „eine überaus wichtige Frage, von deren Lösung die gute oder schlechte Leitung der Gewissen abhängt". Der Controverse über diesen Gegenstand, welche von den Theologen mit großer Lebhaftigkeit geführt wurde, schenkte der Heilige seine volle Aufmerksamkeit. In den ersten Jahren seines priesterlichen Wirkens hatte er unter dem Einflusse seiner Lehrer dem Probabiliorismus gehuldigt. Doch überzeugte er sich bald von der Unhaltbarkeit dieses Systems und neigte sich nun mehr nach der Seite des Probabilismus, ohne sich jedoch mit diesem Systeme ganz befreunden zu können. Aus einer Reihe von Dissertationen, die er zwischen den Jahren 1749 und 1762 geschrieben, geht hervor, daß er in diesem Zeitraum zu der in Rede stehenden Frage noch nicht entschieden Stellung genommen hatte. Fest überzeugt war er vorläufig nur von der Verwerflichkeit des Probabiliorismus, und diesen bekämpfte er, wenigstens in den ersten Jahren seiner schriftstellerischen Thätigkeit, durchgehends mit denselben Argumenten, deren sich die Probabilisten bedienten. Insofern er mit letzteren gemeinsam gegen die Probabilioristen vorging, bezeichnet er den Probabilismus zuweilen als nostra sententia. Indessen thut er dieß nicht in dem Sinne, als ob er dieses System in allen Stücken billige; vielmehr hegte er gegen dasselbe die gewichtigsten Bedenken. Insbesondere sträubte sich sein moralisches Bewußtsein gegen die Ansicht, man dürfe einer probablen Meinung, welche zu Gunsten der Freiheit spreche, auch dann folgen, wenn sie zweifelsohne (certe) weniger probabel sei, als die für das Gesetz sprechende. Doch vermied er es in den verschiedenen Abhandlungen, welche er vor dem Jahre 1762 über das Moralsystem schrieb, diese Ansicht zu bekämpfen, weil er trotz jahrelangen Studiums noch immer nicht die gewünschte Klarheit über diesen Punkt gewonnen hatte. Mit den Worten: praescindo ab hac quaestione oder mit gleichbedeutenden Ausdrücken pflegte er an dieser Frage vorüberzugehen. Erst im J. 1762 hatte er sein Urtheil endgültig gebildet, und nun hielt er mit der Darlegung dessen, was er in der Folge beständig als „sein System" bezeichnete, nicht länger zurück. „Während 30 Jahren", so schreibt er selbst in einem Briefe vom Jahre 1773, „habe ich über diesen Gegenstand unzählige Auctoren, sowohl der strengern als der mildern Richtung, zu Rathe gezogen und zugleich Gott unabläßig um Erleuchtung gebeten, damit ich bei Ausbildung meines Systems nicht irren möchte. Dann erst habe ich mein System festgestellt." Dieses System ist unter dem Namen des „Aequiprobabilismus" bekannt, ein Name, dessen sich der hl. Alfons selbst bedient (Hom. ap. I, 75: Meum systema aequiprobabilis opinionis evidenter demonstrasse mihi suadeo). Es läßt sich mit wenigen Worten auf

folgende Sätze zurückführen: Kommen zwei Meinungen in Frage, von welchen die eine dem Gesetze, die andere der Freiheit günstig ist, so muß in Betracht gezogen werden, ob diese Meinungen sich einer gleich großen Probabilität erfreuen oder nicht. a. Sind beide Meinungen in gleicher (oder fast gleicher) Weise haltbar (aeque probabiles), so ist ein Zweifel im strengen Sinne dieses Wortes (dubium strictum) vorhanden, und es kommt das Princip zur Anwendung: In dubio melior est conditio possidentis. Befand sich demnach bisher das Gesetz im Besitzstande, so ist zu Gunsten des Gesetzes zu entscheiden; herrschte dagegen bisher die Freiheit, so bleibt die Freiheit unbeeinträchtigt. b. Ist eine von beiden Meinungen zweifelsohne haltbarer als die andere (certe probabilior, notabiliter probabilior), so kann von einem Zweifel im strengen Sinne des Wortes nicht die Rede sein, sondern nur von einer gewissen Dunkelheit des Geistes (dubium latum), und es ist nach dem Princip zu entscheiden: In obscuris verosimilius est eligendum; es trägt demnach die probablere Meinung den Sieg davon. Diesem System blieb der hl. Alfons in allen seit dem Jahre 1762 erschienenen Schriften unwandelbar treu. Mit großer Entschiedenheit betonte er seinen Gegensatz zu dem gewöhnlichen Probabilismus, wie ihn vorzugsweise die Theologen der von ihm so hoch geschätzten Gesellschaft Jesu vertraten. „Mein System", so schreibt er im J. 1768 an seinen Verleger Remondini, „ist nicht das der Jesuiten; denn ich gestatte nicht, wie Busembaum, Lacroix und fast alle Jesuiten, der als minder probabel erkannten Meinung zu folgen ... Ich sage das, damit Sie Andere, wenn es nöthig ist, hierüber informiren können." Im folgenden Jahre (1769) schrieb er an ebendenselben: „Die Jesuiten behaupten allgemein, daß man der minus probabilis folgen dürfe; ich aber vertheidige den Satz, daß, wenn man die dem Gesetze günstige Meinung als probabler erkannt hat, man ihr folgen müsse ... Dieß habe ich in einem Anhang zu dem Tractate De conscientia ausführlicher dargethan, und habe diese Abhandlung auch in der Landessprache drucken lassen, gerade um der Welt zu zeigen, daß ich in der Moral nicht, wie Einige behaupten, der Lehre der Jesuiten beipflichte. Ich bitte Sie, dieß überall zu sagen." Damit stimmen Aeußerungen wie die folgende durchaus überein: „Wie ich Bedenken trage, diejenigen Beichte hören zu lassen, welche es mit dem P. N. (Patuzzi, Probabiliorist) halten, so würde ich auch Scrupel haben, diejenigen unter den Unsrigen Beichte hören zu lassen, welche der sicher als minder probabel erkannten Meinung folgen wollten." Demgemäß erschienen denn auch die letzten Auflagen seiner großen Moral ohne die Abhandlung des P. Zaccaria S. J., welche er früher dem Werke vorausgeschickt hatte; denn, so schreibt er im J. 1776 an Remondini, „sie nutzt nach meinem neuen System wenig oder, besser gesagt, gar nichts mehr, während sie früher zweckmäßig war, als ich noch zum Theil dem System der Probabilisten folgte".

Während so Alfons auf dem Gebiete der generellen Moral zwischen dem Probabiliorismus, der ihm als zu strenge erschien, und dem gewöhnlichen Probabilismus, der nach seinem Dafürhalten der Freiheit allzu sehr die Zügel schießen ließ, einen Mittelweg einschlug, war er auch in den zahlreichen Fragen der speciellen Moral sorgfältig darauf bedacht, jedes Extrem zu vermeiden und die Grundsätze evangelischer Milde mit den Anforderungen des strengen Rechtes in Einklang zu bringen. Wie gewissenhaft der Heilige bei Beurtheilung der verschiedenen Meinungen zu Werke ging, deutete er selbst mit folgenden Worten an: „Ich nehme Gott zum Zeugen, daß ich bei allem, was ich geschrieben, mich weder von der Leidenschaft, noch von der Auctorität gewisser Schriftsteller, noch auch von übertriebener Hinneigung zur Strenge oder zur Milde habe leiten lassen. Bei jeder Frage suchte ich durch andauerndes Studium die Wahrheit zu finden und wog darum mit größter Sorgfalt die Gründe ab, so zwar, daß ich manchmal viele Tage dazu brauchte, mir über eine einzelne Frage ein Urtheil zu bilden. Immer war mein Bestreben darauf gerichtet, mehr der Vernunft als der Auctorität Rechnung zu tragen, und falls ich mich durch innere Gründe von einer Sache überzeugt hatte, trat ich für sie ein, auch wenn eine Menge von Auctoren anderer Ansicht waren." Daß Alfons übrigens auch die Auctorität der Theologen gebührend zu schätzen wußte, zeigt uns ein flüchtiger Blick in seine Werke. Mit unermüdlichem Fleiße hat er alles, was vor ihm über die Moraltheologie geschrieben worden, soweit es ihm zugänglich war, durchforscht und, je nach Befund, verwerthet. In seiner großen Moral verweist er auf mindestens 800 Auctoren, während die Zahl der Citate sich auf etwa 34 000 beläuft. Daß bei einer solchen Menge von Citaten zuweilen auch ein minder richtiges mit unterlaufen ist, kann niemand befremden; vielmehr muß es Staunen erregen, daß die Zahl der eingeschlichenen Irrthümer (von denen viele auf ein Versehen bei der Drucklegung zurückzuführen sind) eine verhältnißmäßig so geringe ist.

Das wichtigste moraltheologische Werk des hl. Alfons erschien im J. 1748 zu Neapel unter dem Titel Medulla Theologiae moralis R. P. Busembaum S. J. cum adnotationibus per R. P. Alphonsum de Liguori. Der Heilige schätzte Busembaums Compendium besonders wegen der zweckmäßigen Anordnung des Stoffes und legte es darum seinen eigenen moraltheologischen Erörterungen, die sich als Anmerkungen zur Medulla darstellen, zu Grunde. Bei der zweiten Auflage, die im J. 1753 ebenfalls zu Neapel erschien, trat Alfons selbst, dessen Ausführungen bedeutend erweitert worden, mehr in den Vordergrund, obschon Busembaums Text beibehalten wurde. Der Titel des Werkes lautete nun: Theologia moralis concinnata a R. P. D. Alphonso de Li-

gorio ... per appendices in Medullam R. P. H. Busembaum. Mit der dritten Ausgabe ging das Buch in den Verlag des Venetianers Remondini über, der bei Lebzeiten des Heiligen noch 6 weitere Auflagen besorgte. In demselben Jahre, in welchem der hl. Alfons sein großes Moralwerk zum ersten Male erscheinen ließ, veröffentlichte er auch einen kurzen Auszug aus demselben unter dem Titel „Art und Weise, das Bußsacrament gut zu verwalten" (Pratica del confessore per bene esercitare il suo ministero ... 1748). Größeren Umfangs war ein Compendium der Moral, welches er im J. 1757 in italienischer und 1759 in lateinischer Sprache herausgab. Es ist dieß das unter dem Titel Homo apostolicus (italienisch Istruzione e pratica per li confessori) bekannte Werk, welches mit großem Beifall aufgenommen wurde und die weiteste Verbreitung fand. Einer nicht minder wohlwollenden Aufnahme erfreute sich „Der Beichtvater fürs Landvolk" (Il confessore diretto per le confessioni della gente di campagna), verfaßt um das Jahr 1763. Zu den moraltheologischen Schriften dürfen auch gerechnet werden „Die Volkskatechesen über die zehn Gebote u. s. w." (Istruzioni al popolo sopra i precetti del decalogo... 1767), von denen der hl. Alfons auch eine lateinische Uebersetzung (Institutio catechistica ad populum) veranstaltete. Von den kleineren Abhandlungen des Heiligen über Moraltheologie mögen hier einige erwähnt werden, welche das sogen. Moralsystem zum Gegenstande haben. Die erste derselben erschien im J. 1749 unter dem Titel Dissertatio scholastico-moralis pro usu moderato opinionis probabilis in concursu probabilioris. Denselben Titel führt ein anderes, im J. 1755 erschienenes Schriftchen, welches den Gegensatz des hl. Alfons zu dem herrschenden Probabilismus schon ziemlich klar zum Ausdruck bringt. Von großer Wichtigkeit ist die im J. 1762 veröffentlichte „Kurze Abhandlung über den maßvollen Gebrauch der probablen Meinung" (Breve dissertazione sull' uso moderato dell' opinione probabile), in welcher der Heilige, wie oben bemerkt, sein System in Betreff der probabilistischen Controverse endgültig feststellte. Daran schloß sich im J. 1764 die „Vertheidigungsschrift bezüglich des Aequiprobabilismus" (Risposta apologetica ... circa l' uso dell' opinione egualmente probabile); im folgenden Jahre die „Vertheidigung der Dissertation von 1762 in Betreff des Probabilismus" (Apologia, in cui si difende la dissertazione ...); im J. 1769 die „Apologie der Theologia moralis gegenüber der Beschuldigung, sie huldige dem laxen System des Probabilismus" (Apologia della Teologia morale, tacciata da taluni per lassa...); endlich im J. 1774 die „Erläuterung des Moralsystems, zu welchem sich der Verfasser bekennt" (Dichiarazione del sistema ...).

Wie zum Theil schon aus den Titeln der eben erwähnten kleineren Abhandlungen hervorgeht, hatte der hl. Alfons die Moral der „richtigen Mitte" zeitlebens gegen vielfachen Widerspruch zu vertheidigen. Auch nach seinem Tode wurde der Kampf um die von ihm vertretenen Anschauungen noch lebhaft fortgesetzt. Insbesondere war es Frankreich, wo in den ersten Decennien dieses Jahrhunderts der noch nicht gänzlich erstorbene jansenistische Geist sich gegen seine angeblich laxen Doctrinen aufbäumte und sie dem Clerus in den schwärzesten Farben darstellte. Es ist ein Hauptverdienst des Cardinals Gousset (s. d. Art.), diesen Bestrebungen wirksam entgegengearbeitet und die Vorurtheile, welche in Frankreich gegen den hl. Alfons Platz gegriffen hatten, größtentheils beseitigt zu haben. Die Ausstellungen, welche in neuester Zeit von katholischer Seite gegen einzelne seiner Lehren, sowie gegen sein Moralsystem erhoben wurden, fanden eine treffliche Beleuchtung in den Vindiciae Alphonsianae, die im J. 1873 zu Rom und 1874 in vermehrter Auflage zu Tournai erschienen. Das Werk ist im Wesentlichen identisch mit dem Summarium, welches im J. 1870 von den römischen Redemtoristen ausgearbeitet und der Ritencongregation als Antwort auf die Einwendungen des Promotor fidei gegen die Erhebung des Heiligen zum Kirchenlehrer unterbreitet wurde.

In dem oben besprochenen Decrete Pius' IX. vom 7. Juli 1871 werden neben den moraltheologischen Werken des hl. Alfons auch seine dogmatischen Schriften mit besonderem Lobe erwähnt. Bei einem nähern Einblick in diese letztern drängt sich uns sofort die Wahrnehmung auf, daß dieselben zum größten Theile sich nach Zweck und Anlage bedeutend von seinen moraltheologischen Schriften unterscheiden. Während er nämlich bei diesen nur theologisch gebildete Leser im Auge hatte, gegenüber welchen die Sprache der Schule am Platze war, richtete er sich mit seinen dogmatischen Werken an einen viel größern Leserkreis und gab denselben eine solche Fassung, daß sie auch von weniger Gebildeten verstanden werden konnten. Er hatte nämlich zu seinem großen Leidwesen bemerkt, daß der Geist des Unglaubens und der Zweifelsucht schon vielfach bis in die Kreise des gewöhnlichen Volkes gedrungen war und sich von Tag zu Tag weiter ausbreitete. Diese Wahrnehmung veranlaßte ihn, sein Möglichstes zu thun, um die katholische Ueberzeugung in den Gemüthern der Gläubigen zu befestigen und solche, welche der Kirche schon mehr oder weniger entfremdet worden waren, von ihren Irrwegen zurückzuführen. Diesem Zwecke ist denn auch sowohl der Inhalt als die Form seiner dogmatischen Werke auf's Trefflichste angepaßt. Es ist dem Heiligen, wenigstens in den meisten dieser Schriften, nicht darum zu thun, theologische Streitfragen zum Austrage zu bringen; er will nur die katholischen Glaubenslehren in leicht faßlicher Form darstellen und sie durch gemeinverständliche Argumente beweisen. Obwohl er demgemäß auf das weitschichtige wissenschaftliche Beweismaterial ver-

zichtet, über welches die dogmatische Fachgelehrsamkeit verfügt, so fehlt es seiner Darstellung doch nirgendwo an der soliden theologischen Begründung; die ausschlaggebenden Argumente sind überall beigebracht, und zwar gibt sie der Heilige in einer solchen Form, daß auch der minder Gebildete sie ohne besondere Schwierigkeit zu verstehen vermag. Durch seine langjährige Missionsthätigkeit mit dem Volke vertraut, wußte er eben dessen geistige Fassungskraft richtig zu beurtheilen und sich ihr vollkommen anzupassen. — Indessen findet sich in den Werken des heiligen Kirchenlehrers auch eine Reihe dogmatischer Abhandlungen, welche den Männern der Wissenschaft gewidmet sind und sich mit Fragen befassen, über welche zu seiner Zeit von den Theologen lebhaft gestritten wurde. Dahin gehören seine Ausführungen über die Machtvollkommenheit des apostolischen Stuhles, über die Unfehlbarkeit des Papstes, über die unbefleckte Empfängniß der seligen Jungfrau, über das Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit u. s. w. Fast in allen diesen Fragen hat seine Lehre im Laufe der Jahre den Sieg davongetragen, eine Thatsache, welche zum nicht geringen Theile der lichtvollen Erörterung zuzuschreiben ist, welche jene strittigen Punkte von Seiten unseres Heiligen gefunden hatten. Unerledigt ist bis heute noch die Frage nach dem Verhältniß zwischen Gnade und Freiheit, eine Frage, deren vollständige Lösung hienieden überhaupt nicht zu erwarten ist. Wie fast in allen Controversen, so nimmt der hl. Alfons auch hier eine Mittelstellung ein, da von den beiden Extremen, welche im Thomismus und im Molinismus ihren Ausdruck gefunden, ihn keines zu befriedigen vermochte. Nach den Thomisten ist jede Gnade, welche dem Menschen wirklich zum Heile gereicht, ihrem Wesen nach wirksam (ab intrinseco efficax), so zwar, daß sie vermittelst einer physischen Beeinflussung des Willens (praedeterminatio physica) die Mitwirkung des Menschen unfehlbar nach sich zieht. Nach den Molinisten ist keine Gnade ihrem Wesen nach wirksam; wirksam wird eine Gnade nur dann genannt, wenn der zufällige Umstand hinzukommt, daß der Mensch ihrem Einfluß sich fügt und sie benutzt (gratia ab extrinseco efficax). Dem hl. Alfons erscheint die Lehre der Thomisten mit der Willensfreiheit des Menschen schwer vereinbar, während die der Molinisten nach seinem Dafürhalten die eigene Thätigkeit des Menschen zu sehr in den Vordergrund rückt und den Einfluß der Gnade in ungebührlicher Weise abschwächt. Nach der Ansicht des heiligen Kirchenlehrers muß unterschieden werden zwischen schwierigen und leichten Werken. Schwierige Werke sind z. B. die Ueberwindung einer heftigen Versuchung, die Verrichtung eines heldenmüthigen Tugendactes, die beständige Beobachtung der Gebote Gottes. Zu den leichten Werken gehören gewisse Acte des Glaubens, der Hoffnung, der Furcht u. s. w., besonders aber die Uebung des Bittgebetes. Für jedes schwierige Werk nun ist eine ihrem Wesen nach wirksame Gnade (gratia ab intrinseco efficax) erforderlich, eine Gnade, welche so geartet ist, daß sie die Mitwirkung des Menschen unfehlbar, jedoch nicht vermittels physischer, sondern nur vermittels moralischer Beeinflussung (delectatio victrix, Furcht, Hoffnung u. s. w.) nach sich zieht. Zur Verrichtung der leichten Werke dagegen dient eine andere Gnade, welche so beschaffen ist, daß sie die Mitwirkung des Menschen nicht unfehlbar im Gefolge hat, ihn jedoch zu dieser Mitwirkung anregt und ihn bei derselben unterstützt. Da der Mensch vermittels dieser Gnade in jedem Momente die völlig ausreichende Befähigung besitzt, leichte Werke zu verrichten, so wird sie als gratia sufficiens bezeichnet, ein Name, den sie auch dann beibehält, wenn der Mensch mit ihrer Hilfe die betreffenden guten Werke wirklich verrichtet. Wirkt nun der Mensch mit dieser gratia sufficiens mit, verrichtet er also die leichten Werke, insbesondere das Gebet, so erwirbt er sich dadurch das Anrecht auf jene Gnaden, welche ihrem Wesen nach wirksam sind und den Menschen unfehlbar zur Verrichtung der schwierigen Werke veranlassen. — Mit diesem Systeme, für welches sich der heilige Kirchenlehrer auf hervorragende ältere Theologen (Petavius, Habert u. a. m.) berufen konnte, hat er zwar das Dunkel, welches über dem Geheimnisse der göttlichen Gnade ruht, nicht gänzlich gelichtet; wohl aber hat er nach dem Urtheile Vieler die Schwierigkeiten, welche gegen die katholische Gnadenlehre erhoben werden können, auf ein möglichst geringes Maß zurückgeführt.

Von den dogmatischen Schriften des Heiligen sind besonders namhaft zu machen: Kurze Widerlegung der modernen Ungläubigen (Breve dissertazione contra gli errori dei moderni increduli, 1756); Augenscheinliche Beweise für den Glauben (Evidenza della fede, 1762); Die Wahrheit des Glaubens (Verità della fede . . . 1767); Die Dogmen der Kirche gegenüber den sogen. Reformatoren (Opera dommatica contro gli eretici pretesi riformati . . . 1769); Der Triumph der Kirche, oder: Geschichte der Häresien sammt Widerlegung derselben (Trionfo della Chiesa, ossia istoria delle eresie . . . 1772); Das wunderbare Walten Gottes bei der Verwirklichung des Heilsplans (Condotta admirabile della divina providenza in salvar l'uomo . . . 1775); Die jenseitige Welt (Dissertazioni teologiche-morali appartenenti alla vita eterna, 1776). Abgesehen von einigen Schriften geringern Umfanges (Ueber die Vorrechte des apostolischen Stuhles; Ueber die Immunität der Kirche; Ueber die unbefleckte Empfängniß der seligsten Jungfrau u. s. w.) verdienen auch die später zu besprechenden „Herrlichkeiten Mariens" sowie „Das große Gnadenmittel des Gebetes" an dieser Stelle eine besondere Erwähnung, da sie wenigstens theilweise der Erörterung dogmatischer Fragen gewidmet sind.

Wenn der hl. Alfons in den meisten seiner dogmatischen Werke uns als Volksschriftsteller im besten

Sinne des Wortes entgegentritt, so ist dieß bei seinen ascetischen Werken in noch weit höherem Grade der Fall. Besonders diesen letzteren verdankt er es, daß sein Name bei dem katholischen Volke des ganzen Erdkreises ein Ansehen genießt, wie sich dessen kaum ein anderer Kirchenlehrer erfreuen dürfte. Nicht mit Unrecht ist behauptet worden, daß es, von dem Verfasser der Nachfolge Christi abgesehen, keinen ascetischen Schriftsteller gebe, dessen Werke so sehr zum Gemeingut der Gläubigen in allen Ländern geworden sind, wie die des hl. Alfons. Es braucht ein Andachtsbuch nur den Namen dieses Heiligen auf dem Titel zu tragen, um einer freundlichen Aufnahme beim Volke schon im Voraus gewiß zu sein. Doch ist es nicht bloß das gewöhnliche Volk, welches mit Vorliebe zu seinen Büchern greift. Wie einstens die mündlichen Belehrungen des Heiligen den Gläubigen jedes Standes und Bildungsgrades angepaßt waren und von Allen mit heiliger Begierde vernommen wurden, so entsprechen auch seine ascetischen Werke den Bedürfnissen aller Klassen der Gesellschaft und bieten für Gelehrte und Ungelehrte, für Priester und Laien, für Welt- und Ordensleute eine geistige Nahrung, welche jeder um so mehr liebgewinnt, je mehr er sich derselben bedient. Einen besondern Vorzug dieser Werke deutet das schon öfter erwähnte Decret vom 23. März 1871 an, indem es auf die „himmlische Salbung" hinweist, welche in den ascetischen Schriften des hl. Alfons herrsche. Dieselben sind eben das treue Spiegelbild seiner von glühender Gottesliebe erfüllten Seele und wecken darum auch in jedem gläubigen Gemüthe ähnliche Gesinnungen, wie sie in dem Herzen des Heiligen lebten. Die Hauptgegenstände, über welche diese Werke handeln, bezeichnet Pius IX. in einem Breve vom 25. November 1846 mit folgenden Worten: „Die Bücher dieses heiligen und überaus gelehrten Mannes, in denen sich eine wunderbar zarte Frömmigkeit ausspricht, athmen allerwärts eine innige Liebe zu Jesus Christus und ein großes Vertrauen auf seine Verdienste und seine Barmherzigkeit; sie regen mächtig an zur Verehrung der seligsten Jungfrau und der Heiligen des Himmels; sie befördern den häufigen Empfang der heiligen Sacramente und bieten eine reiche Fülle der trefflichsten Mahnungen, Rathschläge und Vorschriften, durch welche in wirksamster Weise zur Sicherung des Seelenheiles der Gläubigen beigetragen wird." Die innige Liebe zum göttlichen Heilande, von welcher hier die Rede ist, spricht sich besonders in dem schönen Büchlein aus, welches den Titel führt „Anleitung zur Liebe Jesu Christi" (Pratica di amar Gesù Cristo, 1768), sowie in allen den Werken, welche die Menschwerdung des ewigen Wortes, das Leiden Christi und das heiligste Altarssacrament zum Gegenstande haben. Zu dieser Klasse gehören: Die Vorbereitung auf das heilige Weihnachtsfest (Novena del S. Natale, 1758); Die Liebe der Seelen, oder Betrachtungen über das Leiden Christi (L'amore delle anime .. 1752); Erwägungen über das Leiden Christi (Riflessioni sulla passione .. 1773); Besuche bei dem heiligsten Sacramente und der seligsten Jungfrau Maria (Visita al SS. Sacramento ed a Maria SS., 1745?). Letzteres Büchlein ist unter den Werken des hl. Alfons wohl das verbreitetste und hat zur Einführung und Befestigung des schönen Gebrauches, das heiligste Sacrament täglich durch einen besondern Besuch zu verehren, außerordentlich viel beigetragen. Wie schon der Titel besagt, verbindet der Heilige mit den Andachtsübungen zu Ehren des sacramentalen Heilandes auch solche zu Ehren der seligsten Jungfrau. Jesus und Maria sind nämlich in seinen Gedanken und Gefühlen, in seinen Anmuthungen und Gebeten nie von einander zu trennen. So ist denn auch in seinen ascetischen Schriften immer ein Hauptaugenmerk auf die Förderung der Andacht zur seligsten Jungfrau gerichtet. Diesem Zwecke dient auch ein ausführliches, ascetisch-dogmatisches Werk, welches er unter dem Titel „Die Herrlichkeiten Mariens" (Le glorie di Maria, 1750) herausgab, und welches zu dem Schönsten gehört, was über die jungfräuliche Gottesmutter, über ihre unvergleichlichen Vorzüge, über ihre bedeutsame Stellung im Erlösungsplane, sowie über die rechte Art und Weise, sie zu verehren, geschrieben worden ist. Weiterhin sind von den ascetischen Schriften des hl. Alfons hervorzuheben: Die wahre Braut Jesu Christi (La vera sposa di Gesù Cristo, 1760), ein zunächst für Ordensfrauen bestimmtes Handbuch der Ascese, das jedoch auch außerhalb der Klostermauern große Verbreitung gefunden und sich bei unzähligen Seelen als sicherer Führer auf dem Wege zur Vollkommenheit bewährt hat; Die Siege der Martyrer (Vittorie dei Martiri, 1775); Die Vorbereitung zum Tode (Apparechio alla morte, 1758); Der Weg des Heiles (Via della salute, 1766), und besonders Das große Gnadenmittel des Gebetes (Del gran mezzo della preghiera, 1759). Letzteres Werk, welches der hl. Alfons als das nützlichste aller von ihm verfaßten bezeichnet, ist zum Theile dogmatischen Inhaltes und erörtert in wissenschaftlicher Weise die Stellung des Gebetes in der göttlichen Gnadenordnung; zum Theile behandelt es in gemeinverständlicher Sprache die Nothwendigkeit und die Kraft des Gebetes sowie die Bedingungen, an welche die Erhörung desselben geknüpft ist. — Schließlich mögen hier noch einige Werke Erwähnung finden, welche vorzugsweise für den Clerus bestimmt und wenigstens theilweise ascetischen Inhaltes sind. Die Titel lauten: Betrachtungsstoff für Priesterexercitien (Selva di materie ... per dare gli esercizi ai preti, 1760); Ueber die Cerimonien bei der heiligen Messe (Delle ceremonie della messa, 1768); Ueber die Eilfertigkeit bei der heiligen Messe und beim Breviergebet (La messa e l'officio strapazzati, 1760); Uebersetzung der Psalmen und Hymnen des göttlichen Officiums (Tra-

duzione dei Salmi e dei Cantici, 1774); Kurzgefaßte Sonntagspredigten (Sermoni compendiati per tutte le domeniche, 1771). Letzterem Werke sind einige kleinere Abhandlungen beigefügt, welche sich auf die Verwaltung des Predigtamtes oder auf Gegenstände des geistlichen Lebens beziehen.

Die im Druck erschienenen Werke des hl. Alfons erfuhren nach seinem Tode noch eine von ihm nicht beabsichtigte Vermehrung, indem nämlich seine zahlreichen Briefe, soweit sie noch aufzufinden waren, gesammelt und der Oeffentlichkeit übergeben wurden. Dieselben sind für die Beurtheilung des Lebens und Wirkens unseres Heiligen von großer Bedeutung. Insbesondere tragen die erst in jüngster Zeit an's Licht gezogenen Briefe des Heiligen an den Buchhändler Remondini zur richtigen Würdigung seiner literarischen Thätigkeit erheblich bei.

Eine Ausgabe der Werke des hl. Alfons, welche seine sämmtlichen Schriften umfaßt hätte, ist bei seinen Lebzeiten nicht erschienen. Nach seinem Tode dagegen wurden zahlreiche Gesammtausgaben seiner Werke, sowohl im Originaltexte als in Uebersetzungen, veranstaltet. Italienische Ausgaben erschienen zu Neapel (1840 ff.), zu Venedig (1830 ff.), zu Monza (1819 ff., 1828 ff.) und zu Turin (1824 u. ö., zuletzt 1887 ff.). Eine deutsche Uebersetzung lieferten P. Hugues und P. Haringer (Regensburg 1840 ff.). Dieselbe umfaßt 38 Octavbände, in welcher Zahl jedoch auch die Theologia moralis (in 10 Bänden), die bei dieser wie bei allen anderen Ausgaben unübersetzt blieb, mit eingerechnet ist. Diejenigen Bände der deutschen Uebersetzung, welche die dogmatischen Werke enthalten, wurden in den letzten Jahren von anderer Hand einer durchgreifenden Bearbeitung unterzogen. Von den französischen Uebersetzungen verdient die durch die PP. Dujardin und Jacques besorgte (Tournai 1855 u. ö.), sowie die leider noch unvollendete des P. Pladys (Paris 1880 ff.) besondere Erwähnung. Auch England und Holland besitzen die sämmtlichen Werke des hl. Alfons in den betreffenden Landessprachen. Unter den Ausgaben der Theologia moralis sind die, welche P. Heilig (Mecheln 1845; Paris 1857) und P. Haringer (Regensburg 1846 und 1879 ff.) veranstalteten, am meisten geschätzt; insbesondere zeichnet sich die zweite Auflage der Haringer'schen Ausgabe durch mancherlei Vorzüge vor den übrigen aus. Die Briefe des hl. Alfons sind vor kurzem von einem römischen Redemtoristen in möglichster Vollständigkeit veröffentlicht worden (Lettere di S. Alfonso di Liguori, 3 voll., Roma 1887).

III. Der Redemtoristenorden nach dem Tode des hl. Alfons. Als der hl. Alfons aus diesem Leben schied, zählte seine Congregation zehn Niederlassungen, welche sämmtlich in Italien gelegen waren. Außerhalb Italiens hatte sie noch keinen festen Fuß gefaßt; doch war soeben ein vielversprechender Versuch gemacht worden, ihr im Königreich Polen einen Wirkungskreis zu erobern. Kurz vor Alfons' Tode war nämlich ein junger Mann aus Oesterreich, Clemens Maria Hoffbauer (s. d. Art.), zu Rom in die Congregation des allerheiligsten Erlösers eingetreten. Derselbe trug sich mit der Absicht, den Orden in die nördlichen Länder Europa's zu verpflanzen, ein Plan, den die übrigen Genossen der Zeitumstände wegen für ganz unausführbar hielten. Der Heilige jedoch ergriff diesen Gedanken mit großer Freude und sagte mit Bestimmtheit voraus, daß das Unternehmen in hohem Grade zur Ehre Gottes gereichen werde. In der That war P. Hoffbauer, den die Kirche jetzt auf ihren Altären verehrt, das von der Vorsehung auserwählte Werkzeug, um für die Congregation des allerheiligsten Erlösers außerhalb Italiens den Boden zu bereiten und jene segensreiche Wirksamkeit anzubahnen, welche dieselbe in den verschiedensten Ländern Europa's und anderer Welttheile entfalten sollte. Den ersten Schauplatz seiner Thätigkeit bildete die Stadt Warschau, in welcher er zunächst den zahlreichen, in geistlicher Beziehung fast ganz verwahrlosten Deutschen seine Sorgfalt zuwandte. Mit der Zeit schloß sich ihm eine beträchtliche Zahl tüchtiger Mitarbeiter an, so daß es ihm möglich ward, alle Klassen der Bevölkerung in den Bereich seines Seeleneifers zu ziehen und die den Redemtoristen überlassene Kirche von St. Benno zum Mittelpunkte einer Thätigkeit zu machen, welche sich weit über Warschau hinaus erstreckte. Von seinem Ordensobern zum Generalvicar für den transalpinischen Zweig der Congregation ernannt, bemühte sich P. Hoffbauer eifrig, dem Orden auch in Deutschland Eingang zu verschaffen, stieß jedoch bei diesem Bestreben auf unüberwindliche Hindernisse. Die erste Niederlassung auf deutschem Boden, die er im J. 1802 zu Jestetten bei Schaffhausen bewerkstelligte und der Obsorge seines treuen Schülers, des heiligmäßigen P. Passerat, anvertraute, mußte schon nach wenigen Jahren wieder aufgegeben werden. Nicht besser ging es bei den Gründungsversuchen, welche er mit Hilfe des P. Passerat zu Triberg im Schwarzwalde und zu Babenhausen in der Diöcese Augsburg machte (1805). Auch in der Schweiz wollte sich lange kein gastliches Plätzchen für eine Redemtoristengemeinde finden lassen; der Aufenthalt des P. Passerat und seiner Gefährten in den Cantonen Graubünden und Wallis war nur von kurzer Dauer; erst im J. 1817 gelang es, in dem zum Canton Freiburg gehörigen halbverfallenen Kloster Valsainte eine regelrechte Ordensgemeinde einzurichten, welche Aussicht auf Bestand bot. Unterdessen hatten jedoch die großen Erfolge, von denen das Wirken des P. Hoffbauer und seiner Gefährten in Warschau begleitet war, die kirchenfeindlichen Elemente dieser Stadt in lebhafte Aufregung versetzt und einen Sturm entfesselt, dem die blühende Niederlassung von St. Benno zum Opfer fiel. Im J. 1808 wurden die Redemtoristen mit Gewalt aus Warschau entfernt und nach der Festung Küstrin gebracht, wo ihnen nach vierwöchentlicher Haft di

damit die Ursachen, welche den neapolitanischen Theil der Congregation in eine Sonderstellung gebracht hatten, beseitigt, und es konnten gar bald die in Neapel und Sicilien gelegenen Häuser in derselben Weise wie die übrigen von Rom aus regiert werden. — Während der Amtsführung des letzten Generalvicars und des ersten römischen Ordensgenerals schritt die Ausbreitung der Congregation unaufhaltsam fort. In den Rheingegenden und in Westfalen entstanden seit dem Jahre 1850 Klöster zu Bornhofen, Trier, Luxemburg, Maria-Hamikolt, Aachen und Bochum. In Bayern kamen zu den schon früher in Alt-Oetting, Vilsbiburg, Fuchsmühl und Niederachdorf gegründeten Häusern noch die Niederlassungen in Gars, Heldenstein, Maria-Dorfen und Fährbrück. Die Zahl der österreichischen Klöster vermehrte sich durch die neuen Stiftungen in Puchheim, Ketzelsdorf, Prag, Katzelsdorf, Littau, Heiligenberg, Grulich, Dornbirn, Mosciska, Philippsdorf, Budweis und Hernals. Einen nicht minder erfreulichen Aufschwung nahm die Congregation in Italien, Frankreich, Belgien, Holland, England und Nordamerika. Neue Wirkungsfelder eröffneten sich ihr in Irland, Schottland, Spanien, Australien und Südamerika. In dem letztgenannten Ländergebiete gewann der Orden eine beträchtliche Zahl blühender Niederlassungen, die sich auf verschiedene Republiken (Chile, Peru, Ecuador, Columbia, Argentinien, Uruguay) und auf die holländischen Colonien vertheilen. Gegenwärtig (1891) besitzt der Orden 132 Klöster und zerfällt in folgende zwölf Provinzen: die römische, die neapolitanische, die sicilische, die französische (mit Niederlassungen in Spanien und in den westlichen Republiken Südamerika's), die österreichische, die belgische (mit Canada und der Antilleninsel St. Thomas), die oberdeutsche (bayrische), die niederdeutsche (rheinisch-westfälische, mit Argentinien und Uruguay), die holländische (mit Surinam), die englische (mit Irland, Schottland und Australien) und zwei amerikanische (die von Baltimore und die von St. Louis). Mehrere dieser Provinzen sind jedoch infolge ungünstiger Zeitverhältnisse von den Gebieten, die ihr Name bezeichnet, ganz oder theilweise ausgeschlossen. So mußten z. B. die Mitglieder der oberdeutschen und niederdeutschen Provinz im J. 1873 als „jesuitenverwandt" den deutschen Boden verlassen und in anderen Ländern ein Unterkommen suchen. Die Zahl der Ordensmitglieder beläuft sich nach dem neuesten Katalog (von 1891) auf 2557; von diesen sind 1232 Priester, 378 Cleriker, 587 Laienbrüder und 360 Novizen. — Was die äußere Thätigkeit des Ordens betrifft, so hält sich dieselbe innerhalb der Grenzen, welche der hl. Alfons seinen Söhnen durch die Ordensregel gesteckt hat; sie beschränkt sich demnach fast ausschließlich auf das Gebiet der Volksmissionen und Exercitien. Auf diesem Gebiete hat jedoch die Congregation allenthalben, wo es ihr zu wirken vergönnt war, den regsten Eifer entwickelt. Um nur von Deutschland zu reden, so wurden nach einer genauen Statistik, die sich hauptsächlich auf Westdeutschland bezieht, zwischen den Jahren 1826 und 1888 von den Redemtoristen nicht weniger als 2279 Missionen, 749 Renovationen und 2473 Exercitiencurse gehalten. In diesen Summen sind die apostolischen Arbeiten der österreichischen Provinz nicht einbegriffen, ebenso wenig die Arbeiten der oberdeutschen Provinz, welche nach dem Jahre 1854 stattfanden. Ganz ähnliche Ziffern weisen die Missionsstatistiken der übrigen Provinzen auf. — Bei einer so ausgebreiteten apostolischen Thätigkeit blieben dem Orden für literarische Arbeiten bis jetzt nur wenige Kräfte verfügbar. Immerhin hat derselbe eine ansehnliche Zahl von Schriftstellern geliefert, welche ihre Hauptaufgabe darin sahen, die Grundsätze ihres heiligen Stifters mehr und mehr zur Geltung zu bringen. Einen geachteten Namen erwarben sich unter Anderen: in Italien Sarnelli, de Meo, Pavone, Panzuti, Lupoli; in Belgien Cardinal Dechamps (s. d. Art.), Dujardin, Jacques; in Frankreich Marc, Berthe, Pladys; in Holland Konings, Aertnys; in England Bridgett, Livius; in Deutschland Benger, Schmöger, Haringer, Hugues, Rösler u. s. w. — Noch sei bemerkt, daß die Congregation sich fast allenthalben eines vielversprechenden Nachwuchses erfreut und somit auf eine blühende Zukunft rechnen darf. Zur Heranbildung tauglicher Ordensmitglieder bestehen in den einzelnen Provinzen außer dem Noviciate in der Regel zwei Studienanstalten. Die eine, Juvenat genannt, dient zur Aufnahme solcher Zöglinge, welche sich zum Redemtoristenorden berufen glauben, aber ihre Gymnasialstudien noch nicht beendet haben. Die andere, das sogen. Studentat, umfaßt einen sechsjährigen Lehrcursus der Philosophie und Theologie und ist für solche Alumnen bestimmt, welche nach Vollendung ihrer humanistischen Studien ihre Probezeit im Noviciate bestanden und die Ordensgelübde abgelegt haben.

IV. Die Redemtoristinnen. Mit den Redemtoristen verwandt sind die Ordensfrauen vom allerheiligsten Erlöser, gewöhnlich Redemtoristinnen genannt, welche in dem hl. Alfons ebenfalls ihren Vater verehren. Den ersten Anstoß zur Gründung dieses rein beschaulichen Ordens gab sein Seelenführer, der Bischof Falcoja, dessen Name, wie oben berichtet wurde, auch mit den Anfängen des Redemtoristenordens auf's Innigste verflochten ist. Der hl. Alfons selbst nahm an der neuen Stiftung den lebhaftesten Antheil und bemühte sich nach Kräften, die Sache der beginnenden Genossenschaft zu fördern. Im J. 1750, ein Jahr nach der durch Benedict XIV. erfolgten Bestätigung des Redemtoristenordens, erhielten auch die Klosterfrauen vom allerheiligsten Erlöser die päpstliche Approbation. Als der hl. Alfons Bischof geworden war, berief er einige Nonnen aus dem Mutterkloster von Scala nach S. Agata und beschaffte ihnen die Mittel zur Gründung einer

Niederlassung in seiner bischöflichen Residenzstadt. In späteren Jahren wurde dieses Kloster der Ausgangspunkt einer Reihe von neuen Stiftungen, durch welche die Redemtoristinnen auch in den nördlichen Ländern Europa's bekannt wurden. Augenblicklich besitzen sie außerhalb Italiens Klöster in Oesterreich (Wien, Ried, Gars), Belgien (Brügge, Mecheln, Löwen, Soignies), Holland (Marienthal, Velp, Sambeek), Frankreich (Grenoble, St. Amand-les-Eaux) und Irland (Dublin).

V. Literatur. Ueber das Leben und Wirken des hl. Alfons geben eine Reihe trefflicher Biographien näheren Aufschluß. Die älteste derselben stammt aus der Feder des P. Tannoja, eines Schülers und Zeitgenossen des heiligen Kirchenlehrers, und erschien in den Jahren 1798—1802 zu Neapel unter dem Titel Vita ed istituto del venerabile Servo di Dio Alfonso M. di Liguori (3 voll. in 4°). An dieses Werk, welches eine reiche Fülle des interessantesten Stoffes bietet und durch die kindliche Pietät des Verfassers, welche aus jeder Zeile spricht, den Leser auf's Wohlthuendste berührt, schließen sich einige minder umfangreiche Lebensbeschreibungen an, in welchen neben den Mittheilungen Tannoja's auch die Ergebnisse des Beatifications- und Canonisationsprozesses verwerthet wurden. Besondere Erwähnung verdienen: Vita del b. Alfonso M. di Liguori, von Rispoli C. SS. R. (Neapel 1839); Lo spirito di S. Alfonso M. di Liguori, von Berruti C. SS. R. (Neapel 1857); Vie de St. Alphonse M. de Liguori, von Saintrain C. SS. R. (Tournai 1879). Letzteres Werk erschien auch in einer durch P. Schepers C. SS. R. besorgten deutschen Uebersetzung, resp. Bearbeitung (Regensburg 1884). Eine sehr reichhaltige Lebensbeschreibung unseres Heiligen lieferte der Cardinal Villecourt unter dem Titel Vie et institut de St. Alphonse de Liguori, Tournai 1863, 4 vols. Alle diese Werke, von denen jedes seine eigenartigen Vorzüge besitzt, bedürfen bei etwaigen neuen Auflagen einer sorgfältigen Vergleichung mit dem im J. 1887 zu Regensburg erschienenen „Leben des heiligen Bischofs und Kirchenlehrers Alfons Maria von Liguori" von Karl Dilgskron, C. SS. R. Der mit historischem Sinne und kritischem Scharfblick ausgerüstete Verfasser dieser Biographie benutzte bei seiner Arbeit außer den Leistungen seiner Vorgänger ein reiches handschriftliches Quellenmaterial, welches bisher noch nicht verwerthet worden war, und gelangte dabei zu Resultaten, infolge deren das Leben und Wirken des hl. Alfons theilweise in einem ganz neuen Lichte erscheint. Ueber seine literarische Thätigkeit, sowie über seine Bedeutung für die Moraltheologie sind außer Dilgskron und den oben citirten Vindiciae Alphonsianae noch zu vergleichen: Santità e dottrina del B. Alfonso, Ferentino 1834; Riflessioni sopra la santità e dottrina del B. Alfonso, Reggio 1825; Gousset, Justification de la théologie morale du b. Alphonse de Liguori, Besançon 1832; Lettres de M. l'abbé Gousset ... sur la justification de la théologie morale du b. Alphonse de Liguori, Besançon 1834; de Wit, De studio et usu Theologiae moralis S. Alphonsi, Buscoduci, ed. 2ª 1867; Scholten, De Kerkleeraarswaardigheid .. van den H. Alphonsus M. de Liguori, Amsterdam 1872; Wittmann, St. Alphonse et le pur Probabilisme, Gien 1891. — Beiträge zur Geschichte des Redemtoristenordens finden sich, abgesehen von den Biographien des hl. Alfons, bei Haringer, Clemens M. Hoffbauer, Regensburg 1880; Mader, Die Congregation des allerheiligsten Erlösers in Oesterreich, Wien 1887; Wuest, Annales Congreg. SS. Red. Provinciae Americanae, Ilchestriae 1888. — Ueber die Redemtoristinnen geben Aufschluß: Dilgskron in dem oben citirten Leben des hl. Alfons; Dumortier, Les premières Rédemptoristines, Lille 1884; Bozzaotra, Vita della Madre Maria Raffaella, Cooperatrice con S. Alfonso nella fondazione etc., Nap. 1884; Vie de la Mère Marie-Alphonse de la volonté de Dieu ... publiée par les Rédemptoristines, Malines; Hugues, Die Klosterfrauen Maria Victoria und Marianna Josepha, Gräfinnen von Welsersheimb, Freiburg 1883. [Hellbach, C. SS. R.]

Limburg, Bisthum in Preußen. I. Die Kreisstadt Limburg an der Lahn im Regierungsbezirke Wiesbaden, mit (1889) 6485 Einwohnern, sieht auf eine bereits mehr als tausendjährige Geschichte zurück. Schon Erzbischof Hetti von Trier (814—847) weihte zu Limburg eine St. Georgskirche, und König Ludwig das Kind genehmigte im J. 910 die Gründung einer Basilica, welche der Graf des Niederlahngaues, Konrad Kurzbold (gest. 30. Juni 948), aufführte und mit einem Collegiatstifte verband. Noch jetzt wird jährlich am Todestage im Dome für ihn, als den Begründer dieser Kirche, ein heiliges Seelenamt abgehalten. Die jetzige Domkirche zum hl. Georg wurde im Anfang des 13. Jahrhunderts von Heinrich I. aus dem Geschlechte der Isenburger, welche damals Herren von Limburg waren, erbaut und im J. 1235 von Erzbischof Theodorich von Trier eingeweiht. Unter den Isenburgern gelangte die Stadt zu größerer Bedeutung; nach dem Aussterben dieses Geschlechtes kam sie um 1420 unmittelbar unter den erzbischöflichen Stuhl von Trier. Dieser verpfändete sie an die Landgrafen von Hessen, löste sie aber 1624 wieder ein und besaß sie bis zur Säcularisation 1802. Bald darauf fiel sie an das neu gebildete Herzogthum Nassau, 1866 an Preußen. — Noch bei Lebzeiten des hl. Franciscus kamen Mitglieder seines Ordens nach Limburg; ihre dortige Niederlassung bestand bis in den Anfang dieses Jahrhunderts; daß sie aber die erste in Deutschland gewesen, wie behauptet worden, wird sich kaum beweisen lassen. Auch der Orden der Wilhelmiten hatte in Limburg ein Kloster, und von Eberbach im Rheingau aus machten

sich vom Jahre 1246 an Cistercienser daselbst ansässig. Beghinen befanden sich ebenfalls in Limburg. Das alte Hospital zum heiligen Geiste, von dem jetzt noch eine Pfründneranstalt für Männer übrig ist, wird als die großartigste Wohlthätigkeitsanstalt des Lahngaues bezeichnet. — Daß Limburg von den Stürmen des Reformationszeitalters wenig berührt wurde, verdankt es der klugen Haltung der Erzbischöfe. Richard von Greifenklau hörte 1523 die Beschwerden der Bürgerschaft gütig an und beseitigte manches, was Anstoß erregt hatte. So blieb die Stadt katholisch und bewahrte ihren Glauben auch unter vielen Gefahren der folgenden Zeiten bis dahin, wo sie in Nassau aufging. (Zur Geschichte der Stadt vgl. die ungedruckte Historia chronol.-diplom. civilis et ecclesiastica oppidi, collegiatae et satrapiae Limburgensis ad Lahnam vom Stiftsdechant J. L. Corden [gest. 1808]; Codex diplomaticus Nassovicus, herausgeg. von Menzel und Sauer, Wiesbaden 1885 ff.)

II. Das Bisthum. Das 1806 neu gebildete Herzogthum Nassau, welchem zu den nassauischen Erblanden noch die Gebiete von 27 geistlichen und weltlichen Fürsten zugefallen waren, zählte in ziemlich gleicher Zahl Lutheraner, Reformirte und Katholiken zu seinen Unterthanen. Für die Katholiken, welche früher zum Erzbisthum Trier gehört hatten, übte der trierische Generalvicar Joseph Ludwig Beck, ein Febronianer vom Kopf bis zum Fuße, die Jurisdiction von Limburg aus bis zum Tode seines Erzbischofes Clemens Wenceslaus (1812); die Katholiken aus den früheren Gebieten der Mainzer Diöcese unterstanden dem Vicariate, welches Primas Dalberg in Aschaffenburg für Mainz eingerichtet hatte. Im J. 1812 schuf nun Dalberg ein eigenes Vicariat für Nassau, dem außer den Katholiken aus den Gebieten von Mainz und Trier der Herzog als „Beweis besonderer Fürsorge" auch die Katholiken aus den ehemals oranischen und weilburgischen Landestheilen zuwies. Die staatliche Leitung der Kirchensachen lag seit 1815 in den Händen des aus Aschaffenburg berufenen Oberkirchen- und Schulrathes Koch, eines ehemals katholischen Priesters, der 1821 formell zum Protestantismus übertrat. Die Regierung selbst bemühte sich, eine Union der Lutheraner und Reformirten zu erzielen; als dieses gelungen war, gab sie sich der Zuversicht hin, in nicht zu ferner Zeit auch die Katholiken dem Bunde beizugesellen. „Das Herzogthum sei ja seit seiner Gründung ein interconfessioneller Staat; in keinem andern der damals neu gebildeten Staaten habe es eine nur annähernd gleiche Durcheinandermischung der Confessionen gegeben!" In der That kam es in Nassau so weit, daß abwechselnd Katholiken zur Predigt des protestantischen Pfarrers und Protestanten zu der des katholischen Pfarrers hingingen, daß ein protestantischer und ein katholischer Pfarrer in ein und derselben Kirche hinter einander predigten und sich den Friedenskuß gaben; daß gegenseitige Aushilfe der katholischen und protestantischen Pfarrer nichts Seltenes war; ja daß, wie erzählt wurde, ein protestantischer Pfarrer „beim Frohnleichnamsfeste mit einer brennenden Kerze im Zuge mitgegangen sei, zum Dank dafür, daß der katholische Amtsbruder die Leichenpredigt für seine Frau gehalten hatte". Das Vicariat sah solchem Treiben ruhig zu und stand ohne alle Reibungen im besten Einvernehmen mit dem Landesherrn. Der Clerus hatte nur vom Herzoge Beförderung zu erwarten und fügte sich allen staatlichen Einmischungen. Erklärlich ist es deßhalb, warum Nassau seit 1818 mit anderen Regierungen die Verhandlungen mit Rom so lange verzögerte, welche endlich zur Regelung der kirchlichen Angelegenheiten durch Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz führten. Durch die Bullen Provida solersque vom 16. August 1821 und Ad Dominici gregis custodiam vom 11. April 1827 wurde die Diöcese Limburg als Suffraganbisthum von Freiburg errichtet und ihm die Katholiken in Nassau und in der freien Stadt Frankfurt unterstellt. Die neue Diöcese umfaßte 134 Pfarreien; 58 derselben, größtentheils im Rheingau und im Maingau gelegen, darunter auch Frankfurt, hatten bisher nach Regensburg, früher nach Mainz gehört; weitere 51, darunter Limburg, rührten von Trier her; die übrigen 25, darunter Hadamar, Weilburg, Wiesbaden, hatten seit dem westfälischen Frieden keiner Diöcese zugehört und waren zum Theil, wie Idstein, Weilburg, Wiesbaden, nachdem sie infolge der Reformationsstürme untergegangen waren, erst seit kurzer Zeit wieder in's Leben gerufen worden. Dem Bischof sollte ein Domcapitel zur Seite stehen, welches aus einem Domdechanten, 5 Domherren und 2 Dombicaren bestände, von welchen jedoch ein Domherr zugleich Pfarrer von Limburg, ein anderer Pfarrer von Dietkirchen, ein anderer Pfarrer von Eltville im Rheingau und ein anderer Stadtpfarrer am Dom in Frankfurt sein sollte. Wenn aber auch durch diese Einrichtung wenigstens den dringendsten Bedürfnissen der Katholiken in Nassau und in Frankfurt einigermaßen abgeholfen wurde, so verblieben diese doch noch immer in höchst bedenklicher Lage. Der antikirchliche Geist, welcher bei den Verhandlungen bezüglich der oberrheinischen Kirchenprovinz die betreffenden Regierungen geleitet und so weit getrieben hatte, daß sie dem apostolischen Stuhle ihre Absichten verheimlichten, ihn die Bischofsstühle besetzen ließen und dann alsbald eine landesherrliche Verordnung vom 30. Januar 1830 mit 39 Artikeln traurigen Andenkens bekannt machten, durch welche die Kirche in so ausgedehntem Maße unter den Staat gestellt werden sollte, — dieser Geist machte sich auch weiterhin in Nassau vornehmlich unter dem damals so mächtigen Regierungspräsidenten Möller geltend. Während der directe Verkehr mit dem apostolischen Stuhle strengstens verboten war, verfuhr die Regierung so, sei sie die höchste Behörde auch in den Kirch

sachen. Nachdem auf Grund des Reichsdeputationshauptschlusses vom 25. Februar 1803 alle Klöster und Stifte, deren sich in Nassau und Frankfurt 32 vorgefunden hatten, aufgehoben und ihr Vermögen eingezogen worden war, hielt die Regierung auch alles übrige Kirchenvermögen durchaus unter ihrer Verwaltung. Die Entfaltung des religiösen Lebens war so unterbunden, daß nicht nur keine neuen Klöster gegründet, sondern nicht einmal gemeinschaftliche Wallfahrten abgehalten werden durften. Insbesondere hat sich Nassau im Gegensatz gegen das, was die Kirche vorzugsweise und mit aller Kraft erstreben muß, um ihren Angehörigen von Kindheit her den rechten Geist beizubringen, als das classische Land des Simultanschulwesens hervorgethan. Die ausführlichsten und genauesten Belege, welche dafür das zweibändige Werk „Die nassauische Simultan-Volksschule" (Wiesbaden 1881—1883) bietet, sind um so werthvoller, weil sie von einem allbekannten Gegner der katholischen Kirche, Geh. Regierungsrath Firnhaber zu Wiesbaden, dem langjährigen protestantischen Schulreferenten in Nassau, herrühren und sich nicht bloß, wie man nach dem Titel des Buches meinen könnte, auf die Volksschulen beschränken. Danach waren in Nassau Confessionsschulen ausgeschlossen und nur Simultanschulen für sämmtliche Confessionen eingerichtet; ihr Simultancharakter war dabei so stark betont, daß man sogar einen sogen. allgemeinen Religionsunterricht für die Schulen nicht nur plante, sondern auch wirklich durchzuführen suchte. Wie für alle, die in Nassau den höheren Studien sich widmen wollten, so gab es auch für die künftigen Geistlichen nur eine einzige Anstalt mit den oberen Gymnasialklassen in dem nahezu ganz protestantischen Weilburg. Wer dann von den Katholiken dem Studium der Theologie obliegen wollte, mußte, wenn er der Stipendien bedurfte, dieß an einer so wenig geeigneten Stelle thun, wie es die katholisch-theologische Facultät in dem protestantischen Gießen war. Hatte aber der Theologe seine akademischen Studien beendigt, so mußte er in dem Regierungsgebäude zu Wiesbaden sein schriftliches Examen machen. Auch alle Anstellungen der Geistlichen, die der Kapläne ausgenommen, gingen von der Regierung aus. Daß aber auch die katholischen Aspiranten des Lehrerstandes nur mit den Protestanten zusammen an dem einzigen Lehrerseminar des Landes, in dem protestantischen Idstein, ihre Ausbildung zu suchen hatten, kann nach dem Gesagten kaum noch auffallen, und ebenso wenig, daß bis zum Jahre 1850 nie ein Katholik als Schulreferent an der Regierung thätig gewesen ist. Bei solcher traurigen Lage der Kirche war es natürlich vorzugsweise zu beklagen, daß Anfangs von der bischöflichen Stelle aus fast nichts geschah, um den Uebeln abzuhelfen, ja daß dem Inhaber derselben nahezu alles abging, was ihn dazu hätte befähigen können. Zählte ja der erste Bischof von Limburg, Jacob Brand (21. October 1827 bis 26. October 1833), ein unläugbar begabter und gelehrter Mann, früher Professor am Gymnasium zu Aschaffenburg, von 1808 an aber in dem nassauischen Orte Weißkirchen Pfarrer, Schulinspector und Landdechant, hauptsächlich zu jenen Männern, welche mit den Bestrebungen der Regierung bei Errichtung der oberrheinischen Kirchenprovinz sympathisirten. Als ihn die Regierung als Bischofscandidaten aufgestellt hatte, wurde er zuerst von Rom abgelehnt, nachträglich jedoch, um schlimmerem Uebel vorzubeugen, acceptirt. Mochte darum auch der Bischof in der Deputirtenkammer im J. 1831 Klage darüber erheben, daß kein confessioneller Religionsunterricht am Gymnasium ertheilt werde, und damit immerhin etwas Gutes stiften, indem dadurch die Beseitigung des allgemeinen Religionsunterrichtes eingeleitet wurde: zu einem weitern kräftigen Auftreten gegen die Vergewaltigung der Kirche durch den Staat erschwang er sich nicht, auch nachdem Pius VIII. durch das Breve Pervenerat vom 30. Juni 1830 seine Mahnung hatte ergehen lassen. Die unter Bischof Brand zu Limburg eingerichtete theologische Facultät ging alsbald wieder ein. Unter dem zweiten Limburger Bischof, Johann Wilhelm Bausch (25. Januar 1835 bis 9. April 1840), trat eine wesentliche Aenderung der Lage der Kirche nicht ein, und was man ihr für eine Stellung zuwies, geht so recht aus der Art und Weise hervor, in welcher der vor der Wahl seines Nachfolgers nach Limburg gekommene Präsident Möller sieben von den auf der Candidatenliste befindlichen Personen zurückwies und dem Domcapitel als höhere Entschließung eröffnete, es möge von den zwei Candidaten, welche auf der Liste noch übrig waren, denjenigen wählen, „welchen es für den würdigsten zur Stelle eines Bischofs halte". Die Wahl, welche darauf stattfand, wurde von Rom verworfen und zog dem Domcapitel eine ernste Rüge zu; nachdem ihm aber aus „ganz besonderer Gnade" des Papstes die Vornahme einer neuen Wahl gestattet worden war, ging aus ihr am 26. Januar 1842 zum allgemeinen Jubel der Katholiken als dritter Bischof Peter Joseph Blum (1842—1884) hervor. Derselbe war am 18. August 1808 zu Geisenheim im Rheingau als Sohn christlich gesinnter Bürgersleute geboren, wurde für die höheren Studien von einem fein gebildeten und überaus edel gesinnten Priester so vorbereitet, daß er kein Gymnasium zu besuchen brauchte, studirte Theologie zu Bonn und Würzburg, ohne an dem ersteren Orte von dem Hermesianismus irre geführt worden zu sein, und empfing am 17. Mai 1832 die Priesterweihe. Er war ausgerüstet mit scharfem Verstand, hochherziger Gesinnung, glühendem Eifer für die heilige Sache und einer feurigen, hinreißenden Beredsamkeit. Ueber das, was er erstrebte, ließ er die Regierung nicht im Zweifel, als er sich anschickte, den Limburger Hirtenstab in die Hand zu nehmen. Um das kirchliche Leben zu heben, war sein 42jähriges Wirken vor Allem darauf gerichtet,

die hindernden Fesseln der staatlichen Einmischungen zu sprengen. Er säumte nicht, die günstigere Lage, welche der deutschen Kirche infolge der Bewegung des Jahres 1848 auf kurze Zeit vergönnt war, im Interesse derselben auszunutzen. Nachdem ihm schon 1844 gelungen war, die Aufhebung des sogen. allgemeinen Religionsunterrichtes in allen Schulen zu erzielen, wirkte er dafür, daß auch das Simultan-Schullehrerseminar zu Idstein aufgelöst und an dessen Stelle ein protestantisches Seminar zu Usingen und ein katholisches zu Montabaur eingerichtet wurde. Als dann neben dem einzigen Gymnasium zu Weilburg drei neue, darunter eines im katholischen Hadamar, entstanden, schuf er neben ihnen 1852 zu Hadamar, 1866 zu Montabaur katholische Knabenconvicte, um den Priestermangel zu beseitigen. Mächtig hob sich das religiöse Leben, nachdem es ihm gelungen war, wieder Priesterexercitien und Volksmissionen durch Ordensleute einzuführen und den Redemtoristen die alte Wallfahrtsstätte Bornhofen am Rhein zu übergeben. Unter seinem Beistande trat ferner die Genossenschaft der armen Dienstmägde Christi für Krankendienst und Unterricht zu Dernbach in's Leben, welche seitdem so erstarkte, daß sie schon Töchteranstalten in Amerika gründen konnte; ebenso bildete sich eine Genossenschaft von Brüdern für Krankenpflege, welche gleichfalls auch außerhalb der Diöcese Niederlassungen erlangte. Die Gebäude des alten Klosters Marienstatt bei Hachenburg wurden zu einer Anstalt für verwahrloste Knaben eingerichtet; die zerfallene Klosterkirche Marienthal im Rheingau stellte er wieder her und führte an beiden Orten klösterliche Genossenschaften ein. Um alles dieses zu ermöglichen und überhaupt der Kirche eine freie Existenz und ungehinderte Thätigkeit zu erringen, hatte der Bischof freilich schwere Kämpfe mit den staatlichen Gewalten zu bestehen, besonders da sich zu seiner Zeit der Conflict zwischen Kirche und Staat auf die ganze oberrheinische Kirchenprovinz ausdehnte und dabei der Limburger Bischof besonders eifrig dem ehrwürdigen erzbischöflichen Kämpfer Hermann von Vicari zur Seite stand. In Nassau kam es so weit, daß auch hier schon Befehl gegeben war, den Bischof gefangen zu nehmen, und diese Weisung nur deßhalb zurückgenommen wurde, weil man wahrnahm, wie entschieden sich das Volk um den Bischof schaarte. Im J. 1861 kam es zwischen dem Landesherrn und dem Bischof unter Vermittlung des katholischen Stadtpfarrers Petmecky zu Wiesbaden zu einer provisorischen Ordnung der kirchlichen Verhältnisse. Als 1866 bei der Einverleibung des Landes in Preußen der Bischof, bei aller Theilnahme für den unterlegenen Herzog, sich freute, nunmehr auch für seine Diöcese an jener freieren und glücklicheren Stellung, welche die Kirche in Preußen unter dem Könige Friedrich Wilhelm IV. gewonnen hatte, theilnehmen zu können, ahnte er wohl kaum, was gerade jetzt ihm bevorstand. Auch ihn mit seinem Bisthum traf ja der Culturkampf in seiner ganzen Schwere. Peter Joseph mußte sehen, wie das, was er mit so großer und langer Anstrengung aufgebaut, zu einem nicht geringen Theil wieder in Trümmer ging. Er sah sich genöthigt, im J. 1876 die Diöcese zu verlassen und mußte, nachdem auch seine staatliche „Absetzung" erfolgt war, viele Jahre getrennt von seiner Heerde in der Verbannung weilen. Als es ihm endlich durch Erlaß vom 3. December 1883 wieder möglich geworden war, zu seinem Bischofssitz zurückzukehren, war seine körperliche Kraft gebrochen; der greise bischöfliche Bekenner starb schon am 30. December 1884. Was er aber geschaffen, ist keineswegs mit ihm in's Grab gesunken. So viel Einbuße es auch durch den Culturkampf erfahren mußte, vernichten konnte dieser es nicht. Was dabei der Diöcese sehr zu Statten kam, war, daß sie gar nicht lang verwaist blieb, sondern rasch hinter einander zwei weitere Oberhirten erhielt, welche, voll Hochachtung und Pietät gegen den Bischof Peter Joseph, sich eng an ihn anschlossen. Als vierter Bischof folgte nämlich Johann Christian Roos (27. März 1885 bis 19. September 1886) und, als dieser schon im folgenden Jahre auf den erzbischöflichen Stuhl von Freiburg berufen wurde, als fünfter Bischof Karl Klein (seit 15. October 1886), welcher dem Bischof Peter Joseph fast vom Beginne seiner oberhirtlichen Thätigkeit an vorzugsweise als Rather und Helfer zur Seite gestanden war. Den religiösen Aufschwung, den das Bisthum genommen, documentiren am besten die großen Opfer, die seit 50 Jahren gebracht wurden, um neue Kirchen zu bauen, die vorhandenen würdig herzustellen und die mannigfaltigsten kirchlichen Zwecke zu fördern. Auch die Limburger Cathedrale wurde auf Staatskosten einer völligen Erneuerung unterzogen und in ihrer alten Schönheit wieder hergestellt. Infolge der territorialen Veränderungen von 1866 sind auf Grund päpstlicher Verfügung einige Pfarreien der Mainzer Diöcese an die Limburger und einige der letzteren an die erstere übergegangen. In die Klöster, deren Bewohner der Culturkampf vertrieben hatte, sind infolge der Bemühungen des jetzigen Oberhirten wieder Ordensleute eingezogen, in die zu Marienthal und Bornhofen Franciscaner, in die ehedem Jahrhunderte hindurch von Cisterciensern bewohnte Abtei Marienstatt aber auch jetzt wieder Glieder dieses Ordens. Nach dem neuesten Schematismus von 1887 umfaßt die Diöcese in 15 Decanaten und einem Commissariat (Frankfurt) 167 Pfarreien; in ihr sind thätig 234 Priester; die Seelenzahl beträgt 294 740. Die größte Gemeinde der Diöcese ist Frankfurt, das 38 750 Katholiken hat; die größte innerhalb des frühern Herzogthums Nassau Wiesbaden, zu dem 16 483 Katholiken gehören; die Pfarrei Limburg zählt deren 4615 Seelen. Das Domcapitel zählt sechs, jetzt in Limburg residirende Mitglie- Ehrendomherr ist der Stadtpfarrer von Frank (Vgl. Bahl, Beiträge zur Geschichte Limb

Limburger Programm 1889 und 1890; Lotz und Schneider, Die Baudenkmäler im Regierungsbezirk Wiesbaden, Berlin 1880; Schunk, Beiträge zur Mainzer Geschichte, Mainz u. Frankfurt 1789; Bär, Diplomatische Nachrichten von der natürlichen Beschaffenheit und Cultur des Rheingaues in den mittleren Zeiten, Mainz 1790; Brück, Gesch. der katholischen Kirche im 19. Jahrhundert, Mainz 1887—1889.) [Schmelzeis.]

Limbus heißt der Aufenthaltsort für die ohne persönliche Schuld zum Eintritt in den Himmel unfähigen Seelen der Verstorbenen. — Da selbst die höheren Geister von Gott zur körperlichen Welt in gewisse Beziehungen gesetzt sind, welche von ihrer Natur nicht gefordert werden, so ist es entsprechend, daß auch die menschliche Seele, nachdem sie von ihrem Körper durch den Tod getrennt worden, einen andern körperlichen Raum, an dem sie zu leben habe, angewiesen erhalte. Ueber die Art und Weise, wie unkörperliche Wesen an diesem Aufenthaltsorte gegenwärtig seien, läßt sich nur sagen, daß sie von der uns bekannten und gewohnten Weise körperlicher Gegenwart verschieden sein müsse. Unkörperliche Wesen können sicherlich irgendwo gegenwärtig sein; die Qualität des Raumes aber, in welchem sie sind, hat man sich als eine verschiedene vorzustellen, je nach der Würde und Bedeutung des in ihm gegenwärtigen Geistes. Wenn nämlich die Seele auch nicht direct durch den Aufenthalt an diesem Raume, wie durch einen körperlichen Einfluß, den sie aufnehme, Freude oder Schmerz empfindet, so liegt doch sicherlich in der durch die Zuweisung an einen bestimmten Aufenthaltsort von distinguirter Beschaffenheit von Gott gegebenen Classification und Würdigung der Seelen ein Grund, in dem Aufenthalt daselbst Freude oder Trauer, Lohn oder Strafe zu finden. — Da nun die heilige Schrift als Wohnort Gottes vorzugsweise den Himmel bezeichnet, so ist dieser zugleich der Aufenthaltsort für alle mit ihm in unzertrennlicher und vollkommener Gemeinschaft verbundenen geistigen Wesen (die Engel und Seligen). Den Aufenthaltsort der in unversöhnlichem und vollkommenem Gegensatz zu ihm stehenden geistigen Wesen denkt man sich auch räumlich in ganz entgegengesetzter Lage und Richtung als Unterwelt, Hölle. Es ist aber noch ein dreifacher Zustand der menschlichen Seele denkbar, welcher, ohne den Aufenthalt in der Hölle zu verdienen, dennoch vom Himmel ausschließt. Demnach muß man außer Himmel und Hölle noch drei verschiedene Aufenthaltsorte der abgeschiedenen Seelen annehmen: 1. für die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott bei mangelnder Sühne für persönliche Sünden — das purgatorium (s. d. Art. Fegfeuer); 2. für übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott bei mangelnder Sühne für die Erbsünde — den limbus patrum, die Vorhölle; 3. für mangelnde übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Gott ohne persönliche Schuld infolge der Erbsünde — den limbus puerorum (s. d. Art. Erbsünde). Wenn nun auch diese drei Orte, insofern man ihre räumliche Lage betrachtet, zum infernus gehören, wie ja auch jeder derselben mit diesem allgemeinen Namen von den Schriftstellern bezeichnet wird, so sind doch sicherlich der Qualität nach alle drei von einander verschieden und deßhalb unter sich auch räumlich getrennt. Das Purgatorium denkt man sich räumlich der Hölle am nächsten, da sich ja nach einer wohlbegründeten Ansicht die poena sensus, die sinnliche Pein zur Strafe für die persönlichen Verschuldungen, in der Hölle von derjenigen im Fegfeuer nur der Zeitdauer und Stärke nach unterscheidet, also beide Aufenthaltsorte mit einander große Aehnlichkeit haben. Wie das Fegfeuer wegen der poena sensus, so gehört der limbus patrum und puerorum wegen der darin zu büßenden poena damni gleichfalls noch zur Region der Unterwelt, aber sie sind doch von den dort herrschenden Schrecken weit entfernt und liegen gleichsam am Rande, am Saum (= limbus) dieser schauerlichen Tiefe und Finsterniß, zunächst dem Glücke und Lichte des ewigen Lebens.

Was nun speciell den limbus patrum betrifft, so wird 1. seine Existenz bezeugt durch Hebr. 11, 39; 9, 8 und ist sie Voraussetzung der Glaubenslehre vom descensus Christi ad inferos (s. d. Art. Höllenfahrt). Die Erklärung, warum vor Christus alle Gerechten, welche entweder hier auf Erden oder im Fegfeuer ihre persönlichen Sünden abgebüßt, dennoch vom Eintritt in den Himmel abgehalten und in den limbus patrum verwiesen wurden, liegt in Folgendem. Die Erbsünde, mit welcher jeder behaftet zur Welt kommt, ist zunächst eine in der menschlichen Natur, auf dem menschlichen Geschlecht haftende, und erst infolge davon eine Makel des einzelnen Menschen, der einzelnen Person, welche Herr und Träger, Besitzer und verantwortlicher Leiter ihrer Natur ist. Indem das Individuum die menschliche Natur seine eigene nennt, wird auch die der Natur anhaftende Sünde die Sünde der Person; „die Natur steckt die Person an", sagen die Theologen. Die Aufhebung und Tilgung des so geschaffenen sündhaften Zustandes im Menschen geht den umgekehrten Weg. Die von Christus für alle Menschen dargebotene Erlösung wird dem Geschlechte und der Natur nur in dem Maße zu Theil, als zuvor und zunächst die einzelnen Glieder mit Christus in übernatürliche Lebensgemeinschaft treten und so zu einer übernatürlichen Familie und einem heiligen Geschlecht sich zusammenschließen, heranwachsen, dessen Haupt und Stammvater Christus ist. Der so von jedem Einzelnen für sich und besonders geforderte Eintritt in die übernatürliche Lebensgemeinschaft mit Christus hat nun zwei Theile: erstens die Hinwendung des Herzens zu Gott mit Hilfe der Gnade; zweitens die Leistung einer Genugthuung für die in der Abwendung von Gott gelegene Beleidigung desselben. Wie aber der einzelne Mensch als solcher hierfür nicht verantwortlich, so ist er auch zur Leistung einer Genugthuung für die Sünde des

ganzen Geschlechtes nicht fähig. Die Erbsünde steht sowohl in ihrem Ursprung als in ihrer Sühne gänzlich außer dem Bereiche des persönlichen, individuellen Wollens und Könnens. Sie ist culpa naturae und kann nur vom Vertreter und Haupte der Natur, des Geschlechtes für dieses gesühnt werden. Anders verhält es sich aber mit der culpa originalis ex parte personae; diese kann und muß durch habituelle oder actuelle Hinwendung der Seele in und von jedem Einzelnen zu Christus, dem verheißenen Erlöser, in Glaube und Liebe mit Hilfe der Gnade getilgt werden, da Erkennen und Lieben eine höchst persönliche Sache ist. Dieser letztere Theil der Erlösung von der Erbsünde (culpa ex parte personae) konnte also, weil das persönliche Verhalten des Einzelnen afficirend, auch von den einzelnen Personen nach Gottes barmherzigem Rathschlusse schon vor dem vollbrachten Erlösungswerk anticipirt werden durch den Glauben und die Hoffnung auf Christus und sein Werk. Die hierdurch mit Gott übernatürlich Verbundenen blieben aber trotzdem vom Eintritt in den Himmel ausgeschlossen, bis auch der erstgenannte Theil, d. h. die auf dem Geschlecht als solchem, in seiner geschlossenen Gesammtheit lastende Schuld, die culpa ex parte naturae, gesühnt war. Dieß geschah erst durch den Tod Jesu; durch diesen wurde die volle Genugthuung für das Geschlecht wirklich geleistet, deren sichere Erstattung die lange voraus schon gewährte Theilnahme der einzelnen Väter an den Verdiensten Christi beim Empfang der Gnaden zum Glauben und zur Hoffnung auf den Erlöser möglich machte. 2. Mit dem Tode Jesu hörte deßhalb auch der limbus patrum zu existiren auf, und es wurden die dort Zurückgehaltenen mit dem Erscheinen Christi in der Vorhölle zur Anschauung Gottes zugelassen. 3. Die im limbus patrum weilenden gerechten und heiligen Seelen der Väter waren ohne positiven Schmerz, allen Mühseligkeiten und Gefahren enthoben. Sie harrten in zuversichtlicher Sehnsucht und Hoffnung, hatten aber nicht die Ruhe des Besitzes und der Befriedigung; ihre Glückseligkeit war deßhalb eine mangelhafte, der Aufenthalt im Limbus ein durch die Erbsünde verschuldeter, die Zurückhaltung vom Himmel eine unfreiwillige, gewaltsame und darum lästige und so in ähnlicher Weise eine zeitliche Strafe der Erbsünde für die Gerechten vor Christus, wie jetzt noch für die Gerechten nach Christus der leibliche Tod und die Zurückhaltung des Körpers im Grabe. 4. Der Name limbus = Saum, Rand findet nach Obigem seine Erklärung in der räumlichen Lage, in welcher man sich diesen Aufenthaltsort der Seelen vorstellt. Der Zusatz patrum verweist in denselben alle „Gerechten", d. h. Gerechtfertigten, im Stande der heiligmachenden Gnade Befindlichen aus allen Völkern und Zeitaltern, die vor dem Tode Christi in der Freundschaft und Gnade Gottes und so mit dem Anspruch auf das Erbe der Kinder Gottes gestorben sind. Dieser Aufenthaltsort heißt auch sinus Abrahae, weil Abraham der Vater aller Gläubigen ist, nicht bloß der Juden, sondern auch der Heiden. Er heißt auch bei den Rabbinen paradisus inferior im Gegensatz zum paradisus superior, dem Himmel. 5. Die falsche Lehre, daß die vor Christus verstorbenen Gerechten schon vor der Höllenfahrt Christi die Anschauung Gottes besessen hätten, wurde von Canonicus Cadonici in Cremona vorgetragen und vom Dominicaner Mamachi in seinem Werke De animabus justorum in sinu Abrahae ante Christi mortem expertibus beatae visionis Dei LL. II, Romae 1766, widerlegt. [Braun.]

Linda (Lindanus), Wilhelm Damasus van, einer der berühmtesten katholischen Polemiker des 16. Jahrhunderts, geboren zu Dordrecht im J. 1525, war Professor der Exegese zu Löwen und zu Dilingen, dann Decanus im Haag und Glaubensinquisitor in Holland und Friesland. Durch Lehre und Schriften bekämpfte er auf's Eifrigste die damaligen Irrlehrer und hatte von denselben Vieles zu leiden, besonders nachdem er von Philipp II. von Spanien, welcher ihn seines Muthes und seiner Hingebung wegen sehr hochschätzte, auf das eben errichtete Bisthum Roeremonde erhoben worden war. Denn gerade die Errichtung neuer Sprengel hatte die ketzerische Wuth auf's Aeußerste gereizt. Lindanus war die Seele aller Bestrebungen, den katholischen Glauben in den Niederlanden aufrecht zu erhalten; deßhalb scheute er keine Opfer. Zweimal begab er sich in diesen Angelegenheiten nach Rom. Hier erwarb er sich die vorzügliche Hochachtung Gregors XIII., so daß dieser ihn für den bischöflichen Stuhl von Gent bestimmte. Aber erst 1588 konnte Lindanus denselben einnehmen und starb schon drei Monate später (2. Nov. 1588). Durch seine ausgezeichneten Kenntnisse, seine hohen Tugenden, seine Weisheit und Entschiedenheit verschaffte er sich selbst bei den Feinden seiner Religion großes Ansehen. Unter seinen Schriften steht an erster Stelle Panoplia evangelica s. de verbo Dei evangelico libri V, Colon. 1559. 1571. 1577. 1590; Par. 1564; letzterer Ausgabe sind Tabulae analyticae omnium haereseon hujus saeculi beigefügt. Von den übrigen Schriften sind hervorzuheben: De optimo genere interpretandi scripturas, Colon. 1558 (hauptsächlich gegen Laurentius Valla, Erasmus, Calvin und Robert Estienne); Apologeticon libri III ad Germanos pro concordia cum catholica Christi ecclesia, 2 voll., Antw. 1570 ad 1578; Dubitantius, Dialogus de origine sectarum hujus saeculi, Colon. 1571; Stromatum libri tres pro defensione Concilii Tridentini, ib. 1575; De apostolico virginitatis voto atque sacerdotum coelibatu, ib. 1577 (beide Schriften hauptsächlich gegen Chemnitz); Concordia discors sive quaerimonia Christi ecclesiae, ib. 1583; Missa apostolica sive liturgia S. Petri apostoli, Antw. 1588; dann viele ascetische und biblische Tractate. (Vgl. Arnoldus Havensius, Vita G. Lindani, Colon.

1609; Foppens, Bibl. Belgica I, 410 sq.; Dupin, Bibl. des auteurs ecclés., éd. Amsterd. XVI, 1710, 137.) [Fritz.]

Linde, Justin Timotheus Balthasar Frhr. v., katholischer Staatsmann, wurde am 7. August 1797 zu Brilon in Westfalen geboren. Er war der Sohn des Dr. jur. Levin Linde, welcher seinem Vater, einem kurkölnischen und münsterländischen Regierungsrathe, in der Stellung eines Gaugrafen zu Rheine und Bevergern nachgefolgt war. Justin studirte 1812—1820 zu Arnsberg, Münster, Göttingen und Bonn. Es wird bisweilen behauptet, er sei Hermesianer gewesen; dieß ist aber damit, daß er in Münster und Bonn bei Hermes Vorlesungen gehört hatte und mit dessen hervorragenden Schülern Braun, Biunde, v. Droste-Hülshoff und Esser in Freundschaft verbunden war, noch nicht bewiesen; die Thatsachen zeigen, daß er bis zum Opfer seiner amtlichen Stellung stets ein glaubenstreuer Vertheidiger der katholischen Kirche verblieb. Als dritter Doctor, welchen die neugegründete Universität Bonn creirt hatte, begann er 1820 sein Lehramt als Privatdocent, nahm aber, da er wegen seiner katholischen Haltung in Preußen keine Berücksichtigung erwartete, 1823 einen Ruf als Professor der Rechte nach Gießen an. Im J. 1826 wurde er zugleich Kirchen- und Schulrath. Der Bau einer katholischen Kirche und die Errichtung einer Pfarrei in Gießen war hauptsächlich sein Werk. Schon 1829 wurde er als geheimer Regierungsrath in das Ministerium nach Darmstadt berufen; nachdem er einen Ruf als Staatsrath im Cultusministerium zu Berlin abgelehnt hatte, wurde er 1832 Director des Oberstudienrathes und 1833 Kanzler der Universität Gießen; 1836 stieg er zum geheimen Staatsrath im Ministerium des Innern auf. Ihm hauptsächlich war die Errichtung eines katholischen Lehrerseminars, die Hebung der katholischen Gymnasien zu Mainz und Bensheim und die Gründung einer katholisch-theologischen Facultät in Gießen, wohin Männer wie Staudenmaier, Kuhn, Lüft, Löhnis, Fluck, Scharpff und Locherer berufen wurden, zuzuschreiben. Um die Facultät zu heben, schloß er 1838 mit der nassauischen Regierung einen Vertrag, daß den Candidaten der Theologie dieses Landes gleiche Rechte, insbesondere auch Honorarbefreiung in Gießen gewährleistet sei, wie den Landeskindern. Aber gerade dieses Wirken in einem vorwiegend protestantischen Staate brachte ihm heftige Anfeindungen. Er antwortete darauf in zwei Schriften: „Uebersicht des gesammten Unterrichtswesens im Großherzogthum Hessen, nebst Bemerkungen über die neueste Beurtheilung desselben durch Hofrath Thiersch in München", Gießen 1839, und „Erwiederungen auf die Bemerkungen des geh. Rathes Dr. A. A. E. Schleiermacher über den Studienplan für die Landes-Universität zu Gießen", Darmstadt 1843. Als dann die rongeanische Bewegung auch in Hessen mannigfache Förderung fand, trat Linde zuerst anonym dagegen auf in der Schrift „Betrachtung der neuesten kirchlichen Ereignisse aus dem Standpunkte des Rechts und der Politik", Mainz 1845, und wies hin, daß die aus religiösen Wirren entstandenen Aufregungen bald auch politische Stürme im Gefolge haben würden. Mehrfach angegriffen, vertheidigte er sich offen in der trefflichen Schrift „Staatskirche, Gewissensfreiheit und religiöse Vereine", Mainz 1845, und wendete sich dann insbesondere gegen den Professor Credner an der protestantisch-theologischen Facultät zu Gießen in drei Schriften: „Ueber die Auffassung des christlichen Seligkeitsdogma's", „Die Berechtigung der christlichen Kirche zum Fortschritte" und „Urkundliche Berichtigung von Thatsachen". Diese Sendschreiben wurden unter dem Gesammttitel „Berichtigung confessioneller Mißverständnisse" zu Mainz 1845 neu ausgegeben. Das Uebergewicht, welches Linde hierin offenbarte, war so groß, daß selbst mehrere protestantische Professoren öffentliche Erklärungen zu Gunsten des Kanzlers erließen. Nichtsdestoweniger wurde ihm vielfach Mißtrauen entgegengebracht, und endlich wurde ihm das Referat über Cultussachen entzogen. Nunmehr verlangte er Ende 1845 seine Entlassung aus dem Staatsdienste; sie wurde ihm auf wiederholtes Andringen endlich bewilligt. Großherzog Ludwig II. sah ihn ungern scheiden und ernannte ihn zum lebenslänglichen Mitgliede der ersten Kammer. Linde zog sich auf seinen Landsitz Dreys bei Wittlich in der Rheinprovinz zurück, hauptsächlich seinen juridischen Studien lebend. Als aber in der ersten Kammer ein neues Ehegesetz berathen werden sollte, nahm er lebhaft daran Theil und unterstützte Bischof Kaiser von Mainz in glänzenden Reden über die Rechte der Kirche; ebenso veröffentlichte er zwei Schriften: „Ueber Abschließung und Auflösung der Ehe im Allgemeinen und über gemischte Ehen insbesondere", Gießen 1846, und „Ueber religiöse Kindererziehung in gemischten Ehen und über Ehen zwischen Juden und Christen", ebd. 1847.

Im J. 1848 wurde er auf einen größern politischen Schauplatz berufen. Der Wahlkreis Borken in Westfalen wählte ihn zum Abgeordneten für die deutsche Nationalversammlung in Frankfurt. Hier weilte er bis zur Rückberufung der preußischen Abgeordneten; dann sandte ihn der Wahlkreis Arnsberg in das Volkshaus nach Erfurt (20. März bis 29. April 1850). Am Schlusse des Erfurter Parlamentes lud ihn Oesterreich ein, sich in Frankfurt an der Wiedereröffnung der deutschen Bundesversammlung zu betheiligen; am 15. Juli 1850 wurde er vom Fürsten von Liechtenstein zum Bundestagsgesandten ernannt, am 23. März 1853 in den österreichischen Staatsdienst mit Verwendung bei der Bundespräsidial-Gesandtschaft in Frankfurt förmlich aufgenommen. Seit 1863 war er zugleich Gesandter für Reuß ä. L. und Hessen-Homburg und blieb in diesen Stellungen bis zur Auflösung des Bundestages am 24. August 1866. Im Parlamente betheiligte sich Linde nicht oft an

den das religiöse Gebiet streifenden Debatten, war aber in der Presse sehr thätig, hatte wesentlichen Antheil an der Gründung der „Deutschen Volkshalle", der ersten größern katholischen Zeitung, und schrieb die Abhandlung „Kirche und Staat, Betrachtungen über den Artikel III des Entwurfes der Grundrechte des deutschen Volkes", Frankfurt 1848. Sehr bedeutend war auch der Einfluß, den er auf die Berufung der Bischofsconferenz in Würzburg (October 1848) übte. Cardinal Geissel von Köln besuchte ihn persönlich in Frankfurt, um den Rath des bewährten Politikers einzuholen. Am Bundestage übte er eine vielfach entscheidende Thätigkeit, wenngleich dieselbe nicht nach Außen hervortrat. Er stand in innigen Beziehungen zu den österreichischen Präsidialgesandten, die sich seines Rathes und seiner Arbeitskraft bedienten. Als dann 1852 die Beschwerde des Mecklenburger Convertiten Frhrn. von der Kettenburg wegen Verletzung des Artikels 16 der Bundesacte durch die mecklenburgische Regierung vor den Bundestag gebracht wurde, traten durch Linde's Verwendung selbst die 15. und 16. Curie, zu welcher außer Liechtenstein nur protestantische Staaten gehörten, für den Rechtsschutz der Katholiken in ganz Deutschland ein; es bedurfte des ganzen Gewichtes, welches Bismarck in die Wagschale legte, um in der entscheidenden Sitzung vom 30. Mai 1853 einen Majoritätsbeschluß zu Gunsten öffentlicher und freier Religionsübung der Katholiken in allen Bundesstaaten zu verhindern. In dieser Angelegenheit entstanden aus Linde's Feder zwei Schriften: „Ueber die rechtliche Gleichstellung der christlichen Religionsparteien in den deutschen Bundesstaaten", Gießen 1852, und „Gleichberechtigung der Augsburgischen Confession mit der katholischen Religion in Deutschland nach den Grundsätzen des Reiches, des Rheinbundes und des deutschen Bundes", Mainz 1853. Als dann im folgenden Jahre der Kirchenstreit in Baden entbrannte, stand Linde dem Erzbischof v. Vicari als Freund und Berather zur Seite, übermittelte die wichtigsten Actenstücke an Cardinal Rauscher in Wien, ließ durch den österreichischen Gesandten in Karlsruhe den gemaßregelten Priestern jede mögliche, auch materielle Hilfe leisten und schrieb seine letzte kirchenpolitische Schrift „Betrachtungen über die Selbständigkeit und Unabhängigkeit der Kirchengewalt und Schutzpflicht des deutschen Bundes und der Theilnehmer am westfälischen Frieden sammt und sonders in Deutschland", Gießen 1855. Nach Auflösung des deutschen Bundes zog sich Linde in's Privatleben zurück. Er starb bei einem Besuche, den er seinem in Bonn wohnenden Sohne machte, in der Nacht vom 8. auf den 9. Juni 1870 eines plötzlichen Todes. Seine zahlreichen und werthvollen Arbeiten über Civilprozeß und deutsches Bundesrecht verzeichnet Schulte in der Allg. deutschen Biogr. XVIII, 671 f. [R. v. Linde.]

Lindisfarne (später Holy-Island, Insula sancta genannt), eine an der Ostküste Englands, dem Dorfe Biel gegenüber liegende kleine Insel, war, ähnlich wie Iona (Hy) für Schottland, so im 7. und 8. Jahrhundert für Nordhumbrien der Mittelpunkt des religiösen Lebens. Auf Einladung des hl. Oswald, Königs von Nordhumbrien, kam der hl. Aidan aus Iona nach England, wurde zum Bischofe geweiht und nahm seinen Sitz in Lindisfarne (635—651), wo er ein Kloster gründete. Der König selbst pflegte den Abt-Bischof, welcher der Sprache der Eingebornen nicht mächtig war, als Dolmetscher zu begleiten. Trotz der Kriege und der Verfolgung durch die Heiden machte das Christenthum schon unter diesem frommen Bischofe große Fortschritte in Nordhumbrien. Unter seinem Nachfolger Finan (652—661) wurden Mercia und Ostsachsen durch Missionare, welche in Lindisfarne herangezogen worden waren, für den Glauben gewonnen. Unter ihnen ragten hervor Diuma, der später Bischof von Mercia (Lichfield) wurde, Cedda und seine drei Brüder. Nachdem sie das fast ganz heidnische Gebiet bekehrt hatten, wurde Cedda von König Sigebert nach Ostsachsen berufen, wo römische Missionare das Christenthum zuerst eingeführt hatten. Cedda wurde Bischof der Ostsachsen, nahm aber seinen Sitz nicht in der alten Bischofsstadt London, sondern in Mancheſter. Der dritte Abt und Bischof Colman von Lindisfarne verließ 676 infolge der von der Synode zu Whitby (s. d. Art. England IV, 544) gegebenen Entscheidung über Annahme der römischen Riten mit vielen seiner Gesinnungsgenossen sein Bisthum und kehrte nach Iona, später nach Irland zurück. Ihm folgte als Abt der hl. Eata, der später (678) zum Bischof von Hexham und Lindisfarne ernannt wurde. Unter ihm wirkte als Prior des Klosters der hl. Cuthbert, später Bischof von Lindisfarne (685—687). Die Raubzüge der Dänen, welche überall Klöster und Kirchen zerstörten, wurden auch der Entwicklung Lindisfarne's verderblich; in den Jahren 793, 794 und 875 wurden Kirche und Kloster von den Barbaren eingeäschert. Statt zur Insel zurückzukehren, bauten die Mönche, denen der König das Land, das zwischen den Flüssen Wear und Tyne liegt, geschenkt hatte (883), ein Kloster in Chester-le-Street, das bis zum Jahre 990 auch der Bischofssitz Nordhumbriens war. Noch einmal aus ihrem Kloster vertrieben, ließen sich die Mönche in Durham nieder, das von 999 bis 1559, dem Todesjahre des letzten katholischen Bischofs Tunstall, ein mit großen Vorrechten ausgestatteter Bischofssitz blieb. (Vgl. Beda, Historia Ecclesiastica l. 3; Smith, Dictionary of Christian Biography.) [A. Zimmermann S. J.]

Lindl, Ignaz, gehörte zu den aftermystisch gesinnten Priestern, welche am Ende des vorigen und im Anfang unseres Jahrhunderts unter den Katholiken des Bisthums Augsburg viel Verwirrung und Schaden angerichtet haben. Außer Lindl waren es noch Martin Boos, Johannes Goßner, Martin Völk, Xaver Bayer u. A., welche damals im Bisthum Augsburg (s. d. Art.) einen

unglücklichen Aftermysticismus pflegten. Bei einseitiger Herzensbildung, sentimentaler Gemüthsstimmung und religiös erhitzter Phantasie schwelgten die Genannten auf protestantisch-pietistische Weise in dem durch die sogen. „Erweckung" erlangten Fiducialglauben, durch welchen sie der erlangten Sündenvergebung und des „süßen Einwohnens Christi in der Seele" schlechthin gewiß zu sein glaubten. Dabei wollten sie auch des heiligen Geistes speciell zu dem Zwecke theilhaft geworden sein, daß sie die heilige Schrift als die einzige Quelle des Glaubens richtig verstehen und genußreich betrachten könnten. Indem sie den Fiducialglauben an die Versöhnung durch das Kreuzesopfer einseitig betonten, läugneten diese Aftermystiker entschieden die Verdienstlichkeit der guten Werke und den Sühnopfercharakter der heiligen Messe, auf welche sie überhaupt nicht viel hielten; sie waren Gegner der Marienverehrung, betrachteten sich als die allein wahre, unsichtbare, innere Kirche, erwarteten die baldige Wiederkunft des Herrn, hielten unter sich häufige Conventikel, verbreiteten eifrigst verschiedene aftermystische Tractätlein, waren aber gegenüber den Nichterweckten, besonders gegenüber den kirchlichen Behörden, in Beziehung auf das Specifische an ihrer Lehre äußerst zurückhaltend. Bischof Joh. Maria von Augsburg sagte in einem herrlichen Warnungsschreiben vom 2. Juni 1823 an seine Diöcesanen, „daß er Lüge und Heuchelei, Ränke und Verstellung, Meineid, Glaubens- und Sittenstolz nicht nur an den Häuptern der aftermystischen Secte, sondern auch an den irregeführten Jüngern und Jüngerinnen des gemeinen Standes wahrgenommen habe — sowie auch den Geist des immerwährenden Klagens über Bedrückungen und Verfolgungen, der schon den Irrlehrern der alten Zeit eigen gewesen sei". Wieder und wieder von ihrer geistlichen Obrigkeit in Liebe und Ernst gemahnt, gewarnt, gestraft, ließen namentlich die Häupter der Richtung doch nicht von ihren Ansichten und von deren Verbreitung ab; sie gaben Versprechen auf Versprechen, schwuren ihre Irrlehren ab, legten die professio fidei Tridentinae ab und predigten doch alsbald ihre Irrthümer noch fanatischer als zuvor. Diese ganze Schilderung paßt besonders auf Lindl.

Ignaz Lindl ward geboren am 8. October 1774 in dem altbayrischen Dorfe Baindelkirch unweit Augsburg und zum Priester geweiht am 18. Mai 1799. Zuerst als Kaplan, dann als Pfarrer in seinem Heimatsorte angestellt, war Lindl nichts weniger als pietistisch, sondern liebte es besonders, bei den Theaterspielen seiner Pfarrkinder als Theaterdirector thätig zu sein. Erst im J. 1812 wurde er durch seinen Kaplan Völk und durch Goßner (s. d. Art.) „erweckt"; noch bewegender scheint auf ihn die Bekanntschaft eingewirkt zu haben, die er um diese Zeit auf einer Reise in die Schweiz mit den dortigen Brüdergemeinden machte. „Wie neu belebt," so schrieb er, „fing ich nun an, das (reine) Evangelium oder Christus, den lebendig machenden Geist, den Todtenerwecker und Seligmacher, dem Volke zu verkünden, und gleich mit dem Beginne dieser Predigt wirkte Gottes Geist in den Herzen der Zuhörer." Auffallend lau und eilfertig bei der Feier der heiligen Messe, legte er fortan das Hauptgewicht auf die Predigt, und da er ein ausgezeichnetes Rednertalent besaß, gewann er schon in Baindelkirch viele Anhänger für seine aftermystischen Lehren und mußte sich darob beim Ordinariat Augsburg verantworten. Vor diesem schwor er 1818 seine Irrthümer ab und erklärte sich bereit, seine Pfarrei Baindelkirch zu verlassen. Am 1. Juni 1818 bezog er nun die Pfarrei zu Gundremmingen, einem großen Dorfe bei Dilingen an der Donau. Hier wirkte er von der Kanzel für seinen kurz vorher abgeschworenen Aftermysticismus noch eifriger als in Baindelkirch; aus der ganzen Umgegend und selbst aus weiter Ferne strömten in Gundremmingen die Leute zusammen und stiegen außen an der Kirche sogar auf Leitern zu den Fenstern hinauf, um den „famosen Lindl" predigen zu hören. Wiewohl er nicht viel über ein Jahr (bis 19. October 1819) zu Gundremmingen thätig war, gewann er doch nicht bloß in seiner Pfarrei, sondern in der ganzen Umgegend (besonders in den großen Dörfern Aislingen und Jettingen) sehr viele begeisterte Anhänger, die man, wie noch die jetzigen Aftermystiker (Irvingianer) im Bisthum Augsburg, kurzweg Lindlianer benannte. Da er aber einsah, daß es ihm bei der Wachsamkeit nicht bloß der geistlichen, sondern auch der weltlichen Behörden nie gelingen werde, in Bayern eine Kirche nach seinem Kopf zu gründen, verließ Lindl Gundremmingen, wanderte nach Rußland aus, ließ sich in St. Petersburg durch Goßner mit seiner ehemaligen Magd Elisabeth trauen und bezog dann einen vom Kaiser ihm zugewiesenen District im südlichen Bessarabien. Dorthin folgten ihm neun Familien aus der Pfarrei Gundremmingen; dieselben bereuten aber nachmals bitter diesen Schritt, da sie von Lindl, der wie ein Pascha über sie herrschte, äußerst hart behandelt wurden (vgl. Aichinger, J. M. Sailer 311 f.). Manche kehrten wieder in ihre Heimat zurück. Im J. 1824 mußte Lindl mit Goßner Rußland verlassen, trat in Leipzig förmlich zum Protestantismus über und erhielt sofort die Stelle eines Inspectors an der neu gegründeten Missionsvorschule zu Barmen im Wupperthal. Er verlor sie bald wieder, da er zum Aerger der Protestanten eine Separatistengemeinde gründete und noch mehr als jemals der Schwärmerei, besonders chiliastischen Träumereien sich überließ. Mit den Aftermystikern im Bisthum Augsburg blieb Lindl bis zu seinem 1834 erfolgten Lebensende in regem Verkehr durch sogen. Hirtenbriefe, in welchen er seine zahlreichen Anhänger in Gundremmingen, Aislingen, Schnurtenbach, Jettingen u. s. w. vor Abfall von ihrem Glauben warnte und sie durch Hinweis auf die Segnungen des nahen tausendjährigen Reiches zur Ausdauer

ermuthigte. Als zu Ende der 40er und Anfangs der 50er Jahre Decan Lutz nebst einigen anderen Priestern des Bisthums Augsburg sich dem mit dem schwäbischen Aftermysticismus innig verwandten Irvingianismus zuwendeten, schlossen sich ihnen auch die Laien an, welche vordem Anhänger Lindls gewesen. Hieraus erklärt sich, warum der Irvingianismus in den Pfarreien Aislingen, Gundremmingen, Jettingen und anderwärts im Bisthum Augsburg auffallend viele Anhänger fand, worüber Näheres in des Unterzeichneten Schrift: Beiträge zu einer Geschichte des Aftermysticismus und insbesondere des Irvingianismus im Bisthum Augsburg, Regensburg 1857, zu finden ist. Ueber Lindl sind außer dieser Schrift noch zu vergleichen: Brück, Gesch. der Kirche in Deutschland im 19. Jahrhundert I, 450 f., und Aichinger, J. M. Sailer, Freiburg 1865, 270 ff. u. ö. Von Schriften resp. Tractätlein, welche Lindl selbst verfaßte, seien hier nur genannt: Ueber die Sünde wider den heiligen Geist, Leipzig 1824, und Leitfaden zur einfachen Erklärung der Apocalypse, Berlin 1826. [Thalhofer.]

Lindsey, Theophilus, Stifter einer unitarischen Gemeinde in London. In England wurde die Ausbreitung der Socinianer und Unitarier frühzeitig durch die härtesten Gesetze gehindert, und infolge davon konnten sich die Unitarier noch bis gegen Ende des 18. Jahrhunderts zu keiner Gemeinde zusammenthun, obgleich der Unitarismus von Siebenbürgen, Polen und Holland her durch Flüchtlinge und Schriften auch auf die britische Insel eingeschmuggelt worden war, arianische und socinianische Ansichten sich unter dem Einfluß der Freidenkerei und Freimaurerei seit dem Ende des 17. Jahrhunderts sehr verbreiteten und Johann Biddle (s. d. Art.) und Thomas Emlyn (gest. 1741) den Versuch gemacht hatten, eine eigene Gesellschaft auf unitarischer Basis zu gründen. Allmälig kamen indeß die gegen die Arianer und Socinianer erlassenen Gesetze außer Brauch, wiewohl man sie nicht förmlich abschaffte, und es bedurfte nur mehr eines Führers, um endlich eine unitarische Gemeinde zu sammeln. Ein solcher Führer erschien im J. 1773 in der Person des anglicanischen Pfarrers zu Catterick in Yorkshire, Theophilus Lindsey. Er legte sein Amt mit der Erklärung nieder, daß er dazu von seinem Gewissen gedrungen sei, weil sich seine Ueberzeugung in Betreff der 39 Artikel der anglicanischen Kirche, besonders in Ansehung des athanasianischen Glaubensbekenntnisses, geändert habe, begab sich nach London, wo schon genug vorgearbeitet war, und machte bekannt, daß er einen eigenen Gottesdienst nach der Lehre des unitarischen Systems in seinem Hause einzuführen entschlossen sei. Er eröffnete ihn auch wirklich im April 1774 unter dem Zusammenströmen einer Menge von Zuhörern. Aus diesen bildete sich allmälig eine zahlreiche Gemeinde, welche regelmäßig in Lindsey's Haus zum sonntäglichen Gottesdienst zusammenkam und nach einigen Jahren durch Subscription die Kosten zur Herstellung einer eigenen Kapelle zusammenbrachte, wo Lindsey seit 1778 wohnte und alle Sonntage nach einer eigens von ihm verfaßten Liturgie den Gottesdienst hielt. Lindsey starb im November 1808 im 86. Lebensjahre. Sein Beispiel fand Nachahmung. In England erlaubten sich mehrere Geistliche, die Liturgie im antitrinitarischen und unitarischen Sinne zu verändern, und Joseph Priestley, bekannt durch seine Geschichte der Verfälschungen des Christenthums, bildete die unitarischen Principien noch weiter fort als Socinus selbst; in Schottland stiftete William Christie, ein Kaufmann zu Montrose, im J. 1781 eine unitarische Gemeinde und führte beim Gottesdienst die Liturgie Lindsey's ein. Der erwähnte Priestley, der in England mehrere Dissidentengemeinden gestiftet hatte, flüchtete sich vor dem Volksunwillen 1794 nach Amerika und bahnte dort dem Unitarismus den Weg. Er starb 1804 in dem amerikanischen Städtchen Northumberland. (Vgl. Belsham, Memoirs of Thom. Lindsey, with a brief Analysis of his Works, London 1812.) [Schrödl.]

Lingard, John, Historiker, wurde am 5. Februar 1771 in Winchester geboren und schon 1782 nach Douai, dem Seminar für Heranbildung des englischen Weltclerus, geschickt. Die Fortschritte der französischen Revolution und die Grausamkeit, mit welcher namentlich Cleriker verfolgt wurden, veranlaßten ihn, das Colleg am 21. Februar 1793 zu verlassen. Gleich nach seiner Priesterweihe im April 1795 wurde er in dem inzwischen nach Crook-Hall bei Durham verlegten Colleg Studienpräfect und Professor der Ethik und der Naturwissenschaften. Diese Stellung behielt er auch nach der 1808 erfolgten Uebersiedlung in das neu erbaute Colleg Ushaw bei Durham bei. Im J. 1811 zog er sich auf die kleine Pfarrei Hornby in Lancashire zurück und blieb dort bis zu seinem Tod am 18. Juli 1851. Schon in Crook-Hall fühlte Lingard sich zu historischen Studien hingezogen; die Frucht derselben legte er in Aufsätzen nieder, welche er seinen Freunden vorzulesen pflegte. Auf ihr Zureden hin veröffentlichte er einen Theil derselben unter dem Titel History and Antiquities of the Anglosaxon Church, Lond. 1806 (3. vielfach verbesserte und erweiterte Aufl. 1845). Dieses gründliche Werk lenkte die allgemeine Aufmerksamkeit auf den anspruchslosen Gelehrten; namentlich seine Freunde drangen in ihn, er möge eine Geschichte Englands schreiben. Lingard, der um diese Zeit eine Reihe polemischer Schriften erscheinen ließ, gab endlich nach und machte sich an die Ausarbeitung eines großen Werkes, welches seinen Namen unsterblich machen sollte. The History of England from the first invasion by the Romans to the accession of William and Mary in 1688 erschien in 8 Bänden bei Mawman in London 1819—1830 (5. Aufl. in 10 Bdn. 1849; 6. Aufl. von Tierney besorgt, mit vielen nicht immer richtigen Noten, 1855). Das Werk erreg

großes Aufsehen; selbst Anglicaner, wie der fanatische Soames, und Historiker, wie Allen und Hallam, welche die Auctorität Lingards zu erschüttern und seine Darstellung zu bemängeln suchten, konnten nicht umhin, dasselbe als eine glänzende Leistung zu bezeichnen. Große Gelehrsamkeit, ein durchsichtig klarer Stil, treffliche Charakteristik der Ereignisse und der leitenden Persönlichkeiten, große Combinationsgabe und Schärfe des Urtheils, Besonnenheit und Unparteilichkeit sind Eigenschaften, welche wenige Geschichtschreiber in demselben Maße vereinigen, wie Lingard. Eben weil Lingard keine Theorie hat, weil er den Eindruck, den die Thatsachen auf ihn gemacht haben, widerspiegelt, hat er, trotz des spärlichen Materials, das ihm bisweilen zu Gebote stand, das Richtige getroffen. Selbstverständlich sind die ersten Bände, welche die Geschichte des Mittelalters behandeln, nicht von demselben hohen Werthe, wie die späteren, denn gerade für das Mittelalter haben neuere Forschungen noch bessere Resultate erzielt (vgl. Gardiner Mullinger, Introd. to English History, 2. ed., 326); dagegen wird seine Darstellung des 16. und 17. Jahrhunderts nicht so bald überholt werden. Doch ist das Urtheil des Cardinals Wiseman (Dublin Review XXXV, 205), Lingard sei der einzige unparteiische Historiker und werde noch leben, wenn alle seine Rivalen, wie Macaulay, längst vergessen seien, überschwänglich. Lingards Stil besitzt nicht das Ebenmaß und die Bestimmtheit Macaulay's, seine Darstellung ist nicht aus einem Guß wie bei Green; die Geschichte der Verfassung, der Cultur und Kunst, namentlich des Volkslebens, wird nicht genugsam berücksichtigt; somit ist Raum für eine neue, unseren modernen Anforderungen entsprechende Darstellung. Protestanten machen Lingards Darstellung der Reformationsperiode zum Vorwurf, sie entschuldige und beschönige Fehler des katholischen Clerus; das Gegentheil ist wahr. Dixon, Pococke u. s. w. haben Lingard mehrfach berichtigen und die Handlungsweise der englischen Katholiken gegen seine Darstellung in Schutz nehmen müssen, manche seiner Anklagen gegen die Reformatoren aber viel schärfer gefaßt. Schon beim Erscheinen der ersten Bände wurden Stimmen im katholischen Lager laut, welche die den Protestanten gemachten Concessionen tadelten, eine wärmere Vertretung des katholischen Standpunktes wünschten; in maßgebenden Kreisen jedoch war man durch Lingards unparteiische und besonnene Darstellung vollkommen befriedigt. In Rom erwies man dem englischen Historiker alle erdenkbaren Ehren. Pius VII. ertheilte ihm 1821 den dreifachen Doctorgrad, der Theologie, des Kirchen- und des Civilrechtes, wegen seiner Vertheidigung des heiligen Stuhles; Leo XII. beschenkte ihn mit einer Goldmedaille, welche sonst nur Cardinäle und Fürsten erhalten, und ernannte ihn zum Cardinal in petto. Er that Alles, um Lingard 1825 in Rom zurückzubehalten; aber letzterer wies nach, daß er nur in England, wo er Zutritt zu den Urkunden habe, sein Werk vollenden könne. Die englische Geschichte wurde gleich nach ihrem Erscheinen in die hauptsächlichsten europäischen Sprachen übertragen. Da Lingard in jeder neuen Auflage Vieles verbesserte, ist es rathsam, die letzte englische Ausgabe zu benutzen. Sehr bedeutend sind zwei seiner historischen Aufsätze: Hat die Kirche von England sich selbst reformirt? und: Die alte Kirche Englands und die Liturgie der anglicanischen Kirche (Dublin Review VIII. XI); öfter aufgelegt wurden Catechetical Instructions on the Doctrines and Worship of the Catholic Church, 1836. Ferner sind zu nennen Strictures on Dr. Marsh's comparative view on the Churches of England and Rome, 1815; A Vindication of certain Passages in the fourth and fifth volumes of the History of England, 1827; eine englische Uebersetzung der Evangelien, 1840, welche jedoch die Uebersetzung von Douai nicht verdrängen konnte. Die übrigen polemischen Schriften des Verfassers werden kaum mehr gelesen. Lingard war bei aller Anhänglichkeit an die katholische Religion sehr tolerant gegen Andersgläubige; er war überzeugt, daß es ungemein wichtig sei, die Vorurtheile wegzuräumen, weil das Vorurtheil Viele verhindere, die Beweise für die Wahrheit der katholischen Kirche zu prüfen oder auch nur anzuhören. Die besten Notizen über Lingard finden sich in dem der sechsten Ausgabe seiner Geschichte vorgedruckten Memoir von Tierney, der auch verschiedene Urtheile von Kritikern über Lingards Geschichte anführt. Dieselbe wird als Textbuch an der Universität Oxford gebraucht. Der berühmte Historiker Pococke hat jüngst eine neue Auflage derselben herausgegeben. [A. Zimmermann S. J.]

Lingen, Grafschaft in Nordwestdeutschland, westlich und nördlich vom ehemaligen Münsterschen Stiftslande und östlich vom alten Fürstbisthum Osnabrück begrenzt, eingetheilt in die Niedergrafschaft und die Obergrafschaft, ist nur ein kleiner, 13 Quadratmeilen umfassender Theil des alten Westfalenlandes, ist aber sehr merkwürdig durch seine Geschichte. Die Christianisirung des Ländchens erfolgte schon gegen 800. Ursprünglich und bis zur Zeit der Reformation stand es unter der geistlichen Jurisdiction des Bischofs von Osnabrück. In weltlicher Beziehung gehörte es von jeher den Grafen von Tecklenburg, ward aber 1508 bei der Erbtheilung zwischen Otto VI. und Nicolaus IV. letzterem allein zugewiesen. Als Nicolaus ohne männliche Erben starb, fiel die ganze Grafschaft an seinen Neffen Konrad. Derselbe ward aber wegen seines Beitritts zum Schmalkaldischen Bund von Karl V. geächtet und jetzt kam Lingen 1548 als heimgefallenes Reichslehen an den Grafen Max von Büren. Nach dessen Tode ward die Grafschaft von den Vormündern seiner Tochter an Kaiser Karl V. verkauft, und durch diesen kam sie 1555 an Philipp II. von Spanien. Im J. 1597 ward sie dem Prinzen Moritz von Oranien zu eigen, und sie blieb jetzt mit Ausnahme der Jahre 1605

bis 1632, in welchen sie wieder spanisch war, und einer vorübergehenden Occupation durch Bernhard von Galen bei den Oraniern. Nach dem Tode Wilhelms III. von England im J. 1702 fiel die Grafschaft an den König von Preußen, der sie wieder mit Tecklenburg vereinigte. Im Jahre 1807 ward sie von den Franzosen besetzt, 1809 an das Großherzogthum Berg und 1810 an Frankreich gegeben; 1814 kam Lingen wieder an Preußen, und von diesem ward 1815 die niedere Grafschaft an Hannover abgetreten. In der Zeit von 1597—1702 und weiterhin hat die Grafschaft eine verhängnißvolle Geschichte durchgemacht. Die Oranier als Statthalter und Herrscher der Niederlande suchten das Land mit Gewalt der reformirten Religion zuzuführen. Als in Holland der Fanatismus der Geusen und Bilderstürmer herrschte, mußte auch die Grafschaft Lingen ähnliche Gewaltthätigkeiten erleben. Nachdem der Anfangs zweifelhafte und immer durch die Spanier gefährdete Besitz den Oraniern gesichert war, nahmen die Ordonnantien des Prinzen Moritz von Nassau und Oranien, durch welche die Katholiken verfolgt wurden, am 29. Juli 1602 ihren Anfang. Die katholischen Geistlichen wurden vertrieben, und reformirte Prediger aus Holland und Tecklenburg wurden in den Besitz sämmtlicher Kirchen, Pfarren und Einkünfte gesetzt. Ebenso wurden auch die katholischen Küster, welche zugleich Schullehrer waren, verjagt und an deren Stelle reformirte Schullehrer angestellt. (Vgl. Schriever, Geschichte der Schulen und des Schulwesens im Kreise Lingen, mitgetheilt in den Mittheilungen aus dem Gebiete des Volksschulwesens, von Brandi, Jahrgang 1887, Nr. 1 ff.) Freilich war der Erfolg anfänglich kein durchschlagender, weil mit den Niederländern auch die Spanier und später der Fürstbischof Bernhard von Galen zu Münster sich abwechselnd in den Besitz des Landes setzten und dann auch sofort die Gegenreformation begannen. Als aber Prinz Wilhelm Heinrich von Oranien, Statthalter der Niederlande, die Grafschaft Lingen bleibend an sich brachte, begann für die Katholiken die eigentliche Leidenszeit. Nunmehr hagelte es Decrete über Decrete und Gewaltmaßregeln über Gewaltmaßregeln. Am 2. Juni 1674 wurde decretirt, die Pfarrkirchen, Schulen, Pastoral- und Vicarienhäuser seien von den Inhabern in drei Stunden zu räumen. Am folgenden Tage wurde das Decret durch die Androhung von 400 Goldgulden Strafe verschärft. Als dieß nicht half, wurde Gewalt angewendet. Ein Decret vom 6. März 1675 vertrieb alle katholischen Geistlichen und Mönche aus dem Lande. Am 24. October verbot ein anderes Decret, irgendwelche katholische Geistliche unter Strafe von 25 Goldgulden zu beherbergen. An Stelle der Priester wanderten Prediger ein und setzten sich in Besitz von allem, was zum katholischen Cultus und Cultusvermögen gehörte; dieselben wurden durch Acte vom 11. Juni 1679 in diesem Besitz bestätigt. Ein Decret vom April 1677 befahl den Besuch des reformirten Gottesdienstes unter Geldstrafe; ein anderes Decret vom 1. Mai d. J. untersagte bei 25 Goldgulden Strafe jede Unterstützung katholischer Geistlichen. Im Januar 1678 wurde unter Strafe von 100 Karlsgulden verboten, sich von katholischen Geistlichen außerhalb des Landes trauen zu lassen. Ein anderes Decret vom 27. Januar desselben Jahres befahl den Vögten, sich zum reformirten Glauben zu bekennen; dasselbe Decret verbot auch die katholischen Schulen. Irgend eine Religionshandlung durch katholische Geistliche vornehmen zu lassen, wurde streng untersagt und mit starken Bußen bis zu 100 Reichsthalern bestraft. Sämmtliche Schulen wurden mit reformirten Küstern und Lehrern besetzt und die Eltern gezwungen, ihre Kinder in diese Schulen zu schicken. Allein alle diese Verordnungen, die auf das Strengste gehandhabt wurden, fruchteten nichts. Wenn auch die reformirten Prediger immer mit neuen Anklagen gegen die katholischen Eingesessenen auftraten, immerfort neue Verhöre und Brüchten erwirkten, immerfort neue Decrete vom Haag veranlaßten: die Katholiken blieben ihrem Glauben treu, ließen sich brüchten und suchten sonntäglich auf stundenweiten Wegen außerhalb des Landes ihre verordneten Priester auf, welche sich an den Landesgrenzen niedergelassen hatten und in Scheunen und Privathäusern und selbst unter freiem Himmel katholischen Gottesdienst hielten, die Sacramente spendeten und nächtlicher Weile von der Verbannung aus trotz der aufgestellten Häscher den Kranken die Wegzehrung brachten. Neue Decrete betreffend Besetzung der dem König eigenbehörigen Colonate mit auswärtigen Reformirten, die Bevorzugung der zur Reformation übergetretenen Kinder in der Erbfolge, der Zwang katholischer Kinder zum Besuche der reformirten Schulen, Anerbieten von Geld und Versorgungskosten für den Fall, daß katholische Kinder dem reformirten Seminar in Lingen zur Proselytenbildung übergeben würden, das Verbot, höhere Lehranstalten im Auslande zu besuchen, die unausgesetzten Einkerkerungen und Bestrafungen, die Heranziehung von Ausländern reformirter Religion, welchen ausschließlich die amtlichen Stellen übertragen wurden, die Besetzung der Pfarrstellen mit ausländischen Predigern, deren Familien im Lande blieben — Alles brachte keinen wesentlichen Erfolg, und als nach dem Tode König Wilhelms III. von England beim Uebergange der Grafschaft Lingen an Preußen 1702 Umschau über den Erfolg des Proselytismus der reformirten Prediger gehalten wurde, stellte sich das Verhältniß der Reformirten zu den Katholiken wie 1 : 15 heraus, während nach einer Zählung von 1816 einer Bevölkerung von 17663 Katholiken 895 Reformirte und 444 Lutheraner gegenüberstanden.

Unter preußischer Regierung dauerte das oranische System noch vorerst fort. Unausgesetzte und immerfort erneuerte Bittschriften der Katholiken

Lingendes, Claude de, S. J., berühmter Prediger, wurde 1591 zu Moulins geboren, trat 1607 zu Lyon in die Gesellschaft Jesu und starb 1660 in Paris. Derselbe trat zuerst als Professor der schönen Wissenschaften und der Redekunst auf und bekleidete dann 36 Jahre die Stelle eines Predigers in verschiedenen Städten Frankreichs. In seiner Gesellschaft nahm er eine hervorragende Stellung ein; er war Rector des Collegiums in Moulins, Provinzial und endlich Superior des Profeßhauses in Paris. Von seinen Predigten erschienen, von ihm selbst zum Drucke vorbereitet, Conciones in Quadragesimam, 3 voll., Par. 1661. 1664; Mog. 1664; Colon. 1689, und Conciones decem de SS. Eucharistiae Sacramento, Par. 1663. Eine unter seinem Namen herausgekommene französische Ausgabe (Paris 1666; Migne, Collect. des orateurs sacrés, Par. 1844, II) ist eine von fremder Hand besorgte ungetreue Uebersetzung. (Vgl. de Backer s. v.) [Fritz.]

Linus, Papst, wird schon von Irenäus (Adv. Haer. 3, 3) mit dem 2 Tim. 4, 21 erwähnten Linus identificirt und nimmt unter den Nachfolgern des Apostels Petrus auf dem römischen Bischofsstuhl die erste Stelle ein. Nach der Bemerkung Rufins in der Vorrede zu den clementinischen Recognitionen soll er den Bischofsstuhl bereits zu Lebzeiten des Apostels eingenommen haben; diese Auffassung hat aber keinen Grund (vgl. d. Art. Clemens III, 450 f.). Der Liberianische Katalog gibt ihm eine Amtszeit von 12 Jahren, 4 Monaten und 12 Tagen und läßt dieselbe von dem Consulat des Saturnin und Scipio bis zu dem des Capito und Rufus, d. i. vom Jahre 55 bis zum Jahre 67, sich erstrecken. Der Liber pontificalis wiederholt diese Angabe, wobei er jedoch statt 12 Jahre 11 setzt. Die Chronologie versetzt sein Pontificat noch in die Zeit des hl. Petrus; sie beruht also auf der erwähnten Theorie und ist so wenig glaubwürdig als diese. Linus' Pontificat wird eher nach dem Tode des Apostels begonnen haben. Dem entsprechend ist auch der Tod des Heiligen elf bis zwölf Jahre später anzusetzen. Der Liber pontificalis läßt denselben als Martyrer sterben und neben dem hl. Petrus am Vatican den 23. September bestattet werden. Im 17. Jahrhundert glaubte man neben der Confession des Apostels den Namen Linus auf einem Marmor zu finden. Nach den Untersuchungen de Rossi's besteht aber darüber keine Sicherheit (vgl. Duchesne, Le Liber pontificalis I, 121). Nach der nämlichen Quelle soll Linus aus Tuscien gebürtig und der Name seines Vaters Herculanus gewesen sein; dieselbe bietet aber dafür so wenig eine Gewähr als für ihre weitere Angabe, daß er den Frauen Verschleierung in der Kirche geboten habe. Noch weniger hat die Ueberschrift der lateinischen Martyreracten der Apostel Petrus und Paulus, bezw. die Nennung seines Namens als des Verfassers dieser Acten, eine Bedeutung. (Vgl. Lipsius, Die apocr. Apostelgeschichten II, 85—96.) [v. Funk.]

Linz, Bisthum in Oberösterreich, ist eine Schöpfung Kaiser Josephs II. Der heutige Sprengel Linz war ehemals ein Bestandtheil des großen, von den Ufern der Isar bis an die Grenzen von Ungarn hinabreichenden, etwa 640 Quadratmeilen großen Kirchensprengels Passau, dann auch ein Theil des Bisthums Lorch bei Enns; nur ein kleiner Theil gehörte zur Erzdiöcese Salzburg. Als Joseph II. zur Regierung kam, standen Ober- und Unterösterreich bis nach Wien hin in kirchlicher Beziehung unter dem Fürstbischof von Passau (s. d. Art.). Oberösterreich regierte der Bischof unmittelbar, Unterösterreich ließ er aber durch einen in Wien residirenden bischöflichen Official verwalten. Nachdem der Cardinal Leopold Ernst, Graf von Firmian, Fürstbischof von Passau, am 13. März 1783 gestorben war, ließ der Kaiser unverzüglich erklären, daß Oesterreich ob und unter der Enns von der Passauer Diöcese nunmehr getrennt sei und eigene Bischöfe erhalten werde. Zugleich erklärte der Landeshauptmann von Oberösterreich, Graf Thürheim, auf kaiserlichen Befehl am 16. März die bischöflich passauische Gerichtsbarkeit in ganz Oberösterreich für beendigt und nahm sämmtliche Besitzungen des passauischen Bisthums und Domcapitels in den kaiserlichen Landen in Beschlag. Auf die gerechten Gegenvorstellungen des Domcapitels von Passau erfolgte die Antwort: Der Kaiser könne und werde vermöge seiner Regentenpflichten und im Hinblick auf das Beste seiner Unterthanen nicht anders handeln. Um diesen kaiserlichen Gewaltact schlimmster Art rückgängig zu machen, wandte sich das Capitel um Unterstützung an einzelne kurfürstliche Höfe und wählte im Mai 1783 den bisherigen Bischof von Gurk, Joseph Franz Anton Grafen von Auersperg, zum Bischof von Passau, in der Hoffnung, demselben werde es besser gelingen, mit dem Kaiser einen annehmbaren Vergleich abzuschließen. Letzterer hatte aber schon unter dem 16. März 1783 ohne jegliche Auctorisation, ja ohne irgend welches Vorwissen Roms, den Bischof und seitherigen passauischen Official, Ernst Johann Grafen von Herberstein, zum „Bischof von Linz", das dem Erzbisthum Wien als Suffraganat unterstehen sollte, ernannt, diesem Bischof ganz Oberösterreich als Sprengel und die ehemalige Jesuitenkirche zu Linz als Cathedrale angewiesen. Erst als das Capitel, der bittern Noth weichend, sich mit der Errichtung des neuen kaiserlichen Bisthums einverstanden erklärte, kam am 4. Juli 1784 ein für das Bisthum Passau äußerst nachtheiliger Vertrag mit dem Kaiser zu Stande, und Bischof von Auersperg entsagte in demselben für sich und alle seine Nachfolger jeder bischöflichen Gerichtsbarkeit in ganz Oesterreich und verpflichtete sich sogar, „in dankbarster Anerkennung der allerhöchsten Gerechtigkeitsliebe und Gnade des Kaisers", gegen Zurückgabe der beschlagnahmten passauischen Güter zur Ausstattung des neuen Bisthums die Propstei Ardagger abzutreten und eine Summe von 400 000

Gulden sammt 4% Zinsen, vom Todestage Firmians an gerechnet, zu bezahlen. Doch ließ Kaiser Leopold II. nachher die Hälfte dieser Summe nach. Pius VI. befand sich diesem rechtswidrigen Vorgehen des Kaisers gegenüber in nicht geringer Verlegenheit, und erst am 28. Januar 1785 erschien die Erectionsbulle Romanus Pontifex. Die Ernennung des Grafen v. Herberstein als ersten Bischofs wurde gutgeheißen und die Zahl der Domherren auf sieben festgesetzt, mit dem Ehrenrechte der Inful für den Generalvicar, den Dompropst, den Domdechanten und den Domscholaster. Daß es der Kaiser an Eingriffen in das kirchliche Leben auch dieser neuen Diöcese keineswegs fehlen ließ, braucht nicht gesagt zu werden, zumal da Bischof von Herberstein ein Kind seiner Zeit war. Dieser starb übrigens schon nach kurzer Zeit, am 17. März 1788. Die liturgischen Verordnungen, die Klosteraufhebungen, das Ehepatent, das Toleranzedict und alle anderen josephinischen Neuerungen fanden weder beim Clerus noch beim Volk eine gute Aufnahme; der „Bruder Sacristan" ließ sich aber dadurch nicht irre machen. Als zweiten Bischof ernannte der Kaiser Joseph II. Anton Gall, einen Schwaben (geb. zu Weil der Stadt am 27. März 1748, Onkel des bekannten Phrenologen Gall), am 9. Mai 1788; die päpstliche Bestätigung erfolgte im December. Nachdem die betreffenden Bullen am 3. Februar 1789 das kaiserliche Placet erhalten, wurde Gall am 8. Februar consecrirt und am 1. März feierlich inthronisirt. Er hatte seine Studien zu Augsburg und Heidelberg gemacht, war im Seminar zu Bruchsal gewesen und 1771 ordinirt worden. Im J. 1773 kam er nach Wien, wurde k. k. Hofkaplan, 1779 Pfarrer in Burg-Schleinitz und 1784 wieder als Leiter des Schulwesens in der Residenz und im Land ob der Enns mit dem Titel Normalschulen-Oberaufseher nach Wien berufen. Kaiser Joseph II. ernannte ihn 1787 zum Domscholasticus an der Metropolitankirche zu Wien. Dieser fromme und gutmüthige, namentlich auch sehr wohlthätige Oberhirte hatte freilich nicht die nöthige Energie dem Regierungsabsolutismus gegenüber; trotzdem arbeitete er nach Kräften für das Beste der Kirche. Zur Gründung des neuen Seminars trug er aus eigenen Mitteln bedeutende Summen bei; auch war er als Schriftsteller thätig. Nach seinem am 18. Juni 1807 erfolgten Tode blieb das Bisthum acht Jahre ohne Oberhirten. Der Kaiser hatte zwar schon am 19. Januar 1809 den Gurker Generalvicar Sigismund von Hohenwart zum Nachfolger ernannt; weil aber Pius VII. noch in der Gewalt Napoleons sich befand, konnte die Bestätigung erst am 17. Mai 1814 erfolgen; consecrirt wurde dieser dritte Bischof von Linz am 12. Mai 1815, nachdem er die bischöfliche Verwaltung schon 1811 übernommen hatte. Auf Anrathen des Wiener Statthalters, Grafen von Saurau, legte nämlich der vom Capitel bestellte Capitelsvicar Ferdinand Mayr 1811 sein Amt nieder, worauf ersteres Hohenwart, entgegen den canonischen Vorschriften, zum Capitelsvicar erwählte, was dieser auch annahm. In die geistliche Verwaltung brachten damals die Franzosen viele Verwirrung, ebenso auch die schwärmerischen Secten der Pöschelianer (s. d. Art.) und der Boosianer (s. d. Art. Boos). Es waren trübe Zeiten, und zudem waren wegen Priestermangels viele Pfarreien vacant. Hohenwart starb am 22. April 1825 und erhielt zwei Jahre später (25. Juni 1827) den eifrigen und gelehrten Bischof von Tarnow, Gregor Thomas Ziegler O. S. B., als Nachfolger. Unter seiner Regierung konnten nicht alle Schäden beseitigt werden; doch geschah viel zur Hebung des Bisthums, namentlich durch die segensreiche Thätigkeit der allmälig sich wieder im Lande ansiedelnden religiösen Orden, in erster Linie der durch Erzherzog Maximilian herbeigerufenen Jesuiten. Dieser edle Erzherzog erbaute auf dem Freinberge bei Linz eine schöne Kirche und gestaltete den dortigen Thurm zu einem Jesuitencollegium. Im Jahre 1848 wurden die Jesuiten vertrieben, durften aber bald wieder zurückkehren. Bischof Ziegler erlebte letzteres nicht mehr, denn er starb am 15. April 1852. Zu seinem Universalerben erklärte er die Domkirche und das Knabenseminar; für das Alumnat hinterließ er den nach ihm benannten „Gregorianischen Fond", wodurch er neben Bischof Gall der größte Wohlthäter des Seminars geworden. Die Bibliothek vermachte er der bischöflichen Residenz, und seinem Nachfolger hinterließ er, der in einen leeren bischöflichen Palast hatte einziehen müssen, einen fundus instructus. Als fünfter Bischof wurde am 19. December 1852 ernannt, 10. März 1853 präconisirt und 5. Juni darnach consecrirt Franz Joseph Rudigier, geb. am 6. April 1811 zu Parthenen in Vorarlberg, ordinirt zu Brixen am 12. April 1835. Er wurde nach einander Moralprofessor in Brixen, Studiendirector am Frintaneum in Wien, Propst zu Innichen im Pusterthale und Domherr zu Brixen. Als Bischof entfaltete er eine staunenswerthe Thätigkeit. Sein Biograph rühmt von ihm die Pflege des so nothwendigen katholischen Vereinswesens, den Eifer für würdige Gotteshäuser und entsprechenden Gottesdienst, die Hebung der katholischen Presse, Förderung des Regularstandes und vor Allem die unbeugsame Festigkeit in der Vertheidigung der kirchlichen Rechte gegenüber dem Alles knechtenden Liberalismus. Seine Haltung im Concordatssturm, in dem wegen seines Hirtenbriefes vom 7. September 1868 (über Ehe und Schule) eingeleiteten Preßprozesse und in dem Streite um die Realdotation seines Bisthums ist noch lebhaft in Aller Erinnerung. Bei Errichtung des Bisthums Linz waren durch Vereinbarung mit dem heiligen Stuhl dem jeweiligen Oberhirten die Einkünfte der früheren Klostergüter Glück und Gastein zugewiesen worden. Dieselben sollten jährlich 12 000 Gulden C.-M. als reines steuerfreies Einkommen abwerfen. Nach Ableben des Bischofs Ziegler behauptete die A. A. Zeitung, diese Güter könnten bei besserer Verwaltung

ungleich mehr eintragen; man solle sie dem Bischof abnehmen und dafür jährlich baare 12 000 Gulden anweisen; ja die Liberalen Oesterreichs wußten 1869 ganz genau, daß diese Güter wenigstens 40 000 Gulden einträgen, und brachten es im Abgeordnetenhause dahin, daß sie wirklich dem Bischofe entzogen und unter staatliche Verwaltung gestellt wurden. Im J. 1871 erschien der erste Jahresausweis über das reine Erträgniß dieser Güter; es bezifferte sich auf 526 Gulden ö. W.! Man sollte glauben, daß man nach solcher Erfahrung, um nicht über 11 000 Gulden daraufzahlen zu müssen, den Antrag dahin gestellt habe, dem Bischof einfach seine Mensalgüter zurückzugeben; merkwürdigerweise beantragten jedoch die Liberalen nunmehr den Verkauf derselben, was jedoch, dank dem energischen Auftreten des Msgr. Greuter, nicht durchging (Salzb. Kirchenblatt 1871, 196; vgl. dazu 1869, 84). Bischof Rudigier, wahrhaft ein Athanasius in unserer Zeit, ein ganzer Mann, mild und doch wieder schneidig, ein klarer, feingebildeter Denker und die Herzen gewinnender Kirchenfürst (vgl. z. B. seine Hirtenbriefe, aufgezählt im Salzb. Kirchenblatt 1885, 29 f.), dabei, trotz aller Bitterkeit, die er erfahren mußte, ein treuer Patriot, seinem Kaiserhause ergeben bis in den Tod, starb allgemein betrauert am 29. November 1884. Der Stadt Linz gab er einen prachtvollen Dom; Mariä Empfängniß, der Diöcese einen ausgezeichneten Clerus. Ihm folgte als sechster Bischof Dr. Ernst Maria Müller, geb. 1822, ordinirt Wien 1846, Professor der Moral an der Universität Wien (als solcher schrieb er eine sehr geschätzte Moraltheologie), 1864 Director des fürsterzbischöflichen Clericalseminars und seit 1867 auch Mitglied des Metropolitancapitels daselbst, zum Bischof ernannt im Februar 1885, präconisirt am 27. März und consecrirt am 26. April. Dieser durch Frömmigkeit, Bescheidenheit und Gelehrsamkeit ausgezeichnete Prälat war ganz der Mann, in die Fußstapfen seines großen Vorgängers einzutreten und, was dieser begonnen, in pietätvoller Liebe weiter zu fördern. Leider starb er schon am 28. September 1888. Ihm folgte Dr. Franz Maria Doppelbauer, geb. 21. Januar 1845, ernannt 17. December 1888, präconisirt 11. Februar, consecrirt 10. März 1889. Die bischöfliche Mensa ist geschätzt auf 7000 Gulden, Kammertaxe 445 flor. aur. Das Domcapitel besteht aus 3 infulirten Dignitäten, 4 Capitularen, 6 Ehrencanonikern, 2 Dompredigern und 3 Vicaren. Das ganze Bisthum zählt auf 298½ Quadratmeilen 762 000 Katholiken und etwa 18 000 Akatholiken. (Im Jahre 1858 waren es nur 673 404 Katholiken, 3 Griechen, 14 883 Protestanten, 1 Unitarier und 4 Juden.) Eingetheilt ist es in 28 Decanate und hat 314 Pfarreien, 51 Pfarrvicariate, 38 Localien, 13 Exposituren und 44 einfache Beneficien. Der Weltpriester sind 610, der Ordensgeistlichen 401 (im J. 1850 waren es 694 und 323). Ihre Erziehung erhalten die Priester im Clericalseminar und an der theologischen Lehranstalt, beide zu Linz, sowie am Knabenseminar auf dem Freinberge mit Ober- und Untergymnasium, das unter der Leitung von Jesuiten steht. Zu Linz bestand auch ein „norddeutsches Seminar" (Collegium), das Joseph II. aufgehoben hat; es war auf 30 Jünglinge aus Norwegen, Schweden und Dänemark berechnet, die sich hier für die Missionen ihrer Heimat bildeten, und stand unter der Propaganda. Der Ordensclerus besitzt 7 Stifte, 6 Klöster, 5 Hospize, 3 Collegien und 1 Missionshaus. Es gibt Jesuiten auf dem Freinberge und zu Steier; Benedictiner zu Kremsmünster und Lambach; Augustiner-Chorherren zu St. Florian und Reichersberg; Cistercienser zu Schlierbach und Wilhering; Prämonstratenser zu Schlägl; Carmeliten zu Linz; Redemtoristen zu Puchheim; Kapuziner zu Gmunden, Linz und Ried; Franciscaner zu Bruckmühl, Enns, Schmolln, Suben und Pupping; barmherzige Brüder zu Linz. Die weiblichen Genossenschaften zählen in 80 Häusern 883 Frauen, 76 Laienschwestern und 240 Novizen und Candidatinnen. Es finden sich Ursulinen zu Linz; Carmeliterinnen zu Gmunden und Linz; Frauen vom guten Hirten zu Baumgartenberg; Salesianerinnen zu Gleink; Schulschwestern: a. Franciscaner-Tertiarinnen (Mutterhaus Vöcklaburg) an 13 Orten und zu Hallstadt (Mutterhaus Hallein), b. De Notre Dame (Mutterhaus München) zu Freistadt und Traunkirch; barmherzige Schwestern: a. vom heiligen Kreuze (Provinzhaus Linz) an 23 Orten, b. vom hl. Karl Borromäus (Mutterhaus Prag) an 6 Orten, c. vom hl. Vincenz von Paul (Mutterhaus Wien) an 6 Orten, d. von der hl. Elisabeth zu Linz, e. vom allerheiligsten Erlöser oder Redemtoristinnen zu Ried. (Vgl. Klein, Gesch. des Christenthums in Oesterreich VII; Pritz, Gesch. des Landes o. d. E. II; Moroni XXXVIII, 267 sqq.; G. Petri II, 114; Dr. M. Hiptmair, Gesch. des Bisthums Linz. Zur ersten Säcularfeier herausgegeben, Linz 1885; Personalstand der Geistlichkeit in der Linzer Diöcese, jährlich erscheinend.) [Neher.]

Lioba (Leobgnith), die hl., Abtissin zu Bischofsheim, war im Anfang des 8. Jahrhunderts in Wessex als das Kind vornehmer, betagter Eltern, Dimo's und Ebba's, geboren. Die Mutter war eine Blutsverwandte des hl. Bonifatius. Im zarten Alter von etwa sieben Jahren wurde sie von ihrer Mutter dem Kloster Winburn am Stonefluß anvertraut, einem Doppelkloster, das damals unter seiner zweiten Abtissin Tetta in hoher Blüte stand. Daselbst eignete sie sich Fertigkeit in der feinen angelsächsischen Stickerei kirchlicher Gewänder und im Abschreiben und Ausschmücken von Büchern, sowie Kenntniß der Sprachen, der heiligen Schrift, der Patristik und des canonischen Rechts in hohem Grade an und machte große Fortschritte im geistlichen Leben. Nach zurückgelegtem 25. Lebensjahre — vor demselben durfte es gemäß der Praxis der englischen Kirche nicht geschehen — legte sie die

heiligen Gelübde ab. Aus dieser Zeit stammt der anmuthige Brief der Heiligen an Bonifatius (Külb, Sämmtliche Schriften des hl. Bonifatius, Regensburg 1856, 56). Bonifatius war damals mitten in seiner apostolischen Arbeit zur Bekehrung der Deutschen. Als er das Wachsthum der Kirche und den Drang nach höherer Vollkommenheit wahrnahm, fing er an, Klöster zu bauen, um das Volk durch die Vereine von Männern und Jungfrauen gewissermaßen mit heiliger Gewalt zum Glauben hinzureißen. Zur Leiterin der Frauenklöster schien ihm niemand geeigneter, als seine gelehrte, heilige, ihm so ergebene Blutsverwandte in Winburn. Lioba sollte ihm daher für die Klosterfrauen sein, was Sturmius ihm für die Männerklöster werden sollte. Er berief sie und übergab ihr das Kloster Bischofsheim an der Tauber. Hier entfaltete Lioba ihre segensreiche Thätigkeit in Unterricht und Erziehung. Der Ruf ihrer Gelehrsamkeit und Heiligkeit, die durch Wunder verherrlicht wurde, zog die Töchter der Edlen Deutschlands schaarenweise heran; viele nahmen den Schleier; die Klöster bemühten sich, aus ihrer Schule Lehrerinnen zu erhalten. Lioba hielt auch über diese Klöster Visitation. Angesichts solcher Wirksamkeit richtete Bonifatius vor seiner Abreise nach Friesland an sie die Bitte, im Lande ihrer Pilgerschaft auszuharren, schenkte ihr seine Benedictinerflocke, versprach ihr Antheil an seinem Grabe und empfahl sie seinem Nachfolger Lullus und den Oberen des Klosters Fulda. Lioba fuhr fort zu arbeiten und fand immer größere Anerkennung. Die Großen ehrten sie, die Bischöfe zogen sie zu Rath, die Könige, voran Karl der Große, zeichneten sie aus. Sie war Allen „die Liebe", nach den Bollandisten die Apostolin Deutschlands. In der Zeit zwischen 779 und 782 war sie in Schornsheim, einem königlichen Fiscalgut, vier Meilen südlich von Mainz. Daselbst beschloß sie am 28. September ihr heiliges Leben. Die Mönche von Fulda kamen und trugen sie unter dem Geleite vieler Vornehmen in ihr Kloster. Weil sie sich aber scheuten, den Sarg des heiligen Blutzeugen Bonifatius zu öffnen, so bestatteten sie den Leichnam in nächster Nähe des Altars, den Bonifatius selbst dem Erlöser erbaut und consecrirt hatte. Schon bei Lebzeiten durfte Lioba bisweilen zu dieser Stelle in die Kirche und das Kloster kommen, was dem weiblichen Geschlechte bis 1397 versagt war. Die Zeitangabe der Begebenheiten ihres Lebens, mehrfach abhängig von der schwankenden Chronologie der Briefe des hl. Bonifatius, läßt sich nicht genau feststellen. War Lioba um das Jahr 710 geboren, so fällt ihre Profession ungefähr in das Jahr 735 und ihre Reise nach Deutschland vor 740. Das Todesjahr ist höchst wahrscheinlich 780; dafür bürgen die Fuldaer Necrologien und Tradition. Die Bollandisten sagen, sie sei um das Jahr 779 gestorben; Sickel bringt (Acta Carol. I, p. 43, n. 93) eine Urkunde, die sie im J. 782 als lebend voraussetzt. Als der geistige Auctor ihrer Biographie ist der hl. Rabanus anzusehen, der auch ihre Reliquien im J. 838 auf den Petersberg in die von ihm neu erbaute Kirche übertrug. Raban ertheilte dem Mönche Mago den Auftrag, die Zeugnisse der vier Zeitgenossinnen, der Nonnen Agatha, Thecla, Nana, Coliba, zu sammeln, und ließ dieselben nach dessen Tod durch den gelehrten Rudolfus Fuldensis, ebenfalls einen Religiosen seines Klosters, zusammenstellen. Es findet sich diese Biographie bei den Bollandisten unter dem 28. September. (Vgl. noch Liebler O. S. Fr., Leben der heiligen Jungfrau und Abtissin Lioba, Fulda 1633; Zell, Die hl. Lioba, Freib. 1873; Stamminger, Franconia Sancta I, Würzburg 1881, 333 ff.; Das Mainzer und Fuldaer Lioba-Büchlein zur elften Säcularfeier, letzteres von Komp.) [Komp.]

Lipman, Jom Tob, jüdischer antichristlicher Polemiker, war zu Mülhausen im Elsaß um die Mitte des 14. Jahrhunderts geboren. Bekannt ist sein 1399 geschriebenes Buch נצחון, Nizzachôn, „Der Sieg", in welchem er die Lehren der Atheisten, der Sadducäer, der Karäer und vor Allem der Christen widerlegen will, indem er sämmtliche von diesen als Beweise angeführten Stellen der heiligen Schrift willkürlich in anderem Sinne deutet. Den Inhalt dieser ausführlichen Abhandlung faßte er später in rabbinischen Memorialversen unter dem Titel זכרון ספר נצחון zusammen, welche von der jüdischen Jugend gelernt werden sollten. Der Nizzachon ward zuerst von dem christlichen Gelehrten Hackspan, der das Buch heimlich von einem Rabbinen erhalten und abgeschrieben hatte, zu Altorf 1644 veröffentlicht; auch die Juden ließen ihn 1709 und 1711 zu Amsterdam drucken. Den versificirten Auszug gab Wagenseil im ersten Bande der Tela ignea Satanae, Altdorf 1681, mit lateinischer Uebersetzung und sehr ausführlicher Confutatio, das Buch selbst im zweiten Bande bloß mit lateinischer Uebersetzung heraus (Rossi, Dizion. stor. II, 11). [Kaulen.]

Lippomano, Luigi, Theologe, wurde 1500 aus einer Familie geboren, welche schon seit 1381 dem venetianischen Adel angehörte. Lippomano galt als wohlbewandert in den classischen Sprachen, als tüchtiger Theologe und Historiker und war gleicherweise durch zarte Frömmigkeit ausgezeichnet. Nachdem er zuerst als Titularbischof von Modon (Methone auf dem Peloponnes) von Papst Paul III. mit einer Gesandtschaft an König Johann III. von Portugal betraut worden war, gehörte er nach seiner Rückkehr 1547 zu den Mitgliedern des Concils von Trient und wurde von der Synode beauftragt, die Verlegung des Concils nach Bologna vor Paul III. zu rechtfertigen. Im folgenden Jahre erhielt er das Bisthum Verona und den Auftrag, in Deutschland als päpstlicher Nuntius zu wirken. Als unter Julius III. 1551 die Concilssitzungen zu Trient wieder aufgenommen worden waren, gehörte Lippomano zu den Präsidenten des Concils bis zu dessen Suspension

(April 1552). Unter Paul IV. kam er 1556 nach Polen, dessen Bischöfe gegen die Ausbreitung der Häresie Hilfe beim Papste gesucht hatten. Durch sein energisches Vorgehen machte Lippomano sich in Polen so verhaßt, daß die Häretiker mehrmals, wiewohl vergeblich, Angriffe auf sein Leben unternahmen. Nach seiner Rückkehr wurde er im Juli 1558 auf das Bisthum Bergamo versetzt, weilte aber fast immer an der Seite des Papstes. Sein Tod erfolgte schon am 15. August 1559 zu Rom. Von seinen Schriften sind besonders zu nennen die Catenen zur Genesis (Paris 1546), zum Exodus (ebd. 1550; beide zusammen auch Lyon 1557) und zu den Psalmen (Rom 1585). Sein Aufenthalt in Deutschland veranlaßte das apologetische Werk Confirmazione e stabilimento di tutti li dogmi cattolici con la subversione di tutti i fondamenti, motivi e ragioni degli moderni Eretici, Venez. 1553. Für seine Diöcesanen schrieb er Esposizione sopra il Simbolo apostolico, il Padre nostro e sopra i due precetti della carità, Venez. 1554. Als Hauptwerk seines Lebens galt ihm eine Sammlung ächter Heiligenleben, für welche er viele Gelehrte als Mitarbeiter heranzog und selbst auf seinen Reisen die Bibliotheken und Archive durchforschte. Es erschienen 8 Bände Historiae de vitis Sanctorum cum scholiis, Venet. et Romae 1551 ad 1560 (der letzte Band besorgt durch seinen Neffen Hieronymus Lippomano). Das Werk bildet die Grundlage der Legende des Karthäusers Surius, welcher die Heiligenleben nach Monatstagen ordnete, Manches kürzte und neue Lebensbeschreibungen beifügte (De probatis vitis Sanctorum tomi VI, Colon. 1570—1575). (Vgl. M. Foscarini, Della Letteratura Veneziana, Venez. 1854, 362. 370. 379. 487.) [Streber.]

Lipsius (Lips), Justus, berühmter Archäolog und Kritiker, wurde am 18. October 1547 zu Overijsche in Brabant aus einer angesehenen Familie geboren. Schon als Knabe entfaltete er in Köln unter Leitung der Jesuiten in glücklichster Weise seine außergewöhnlichen Talente, bezog dann 1563 die Universität Löwen und widmete sich der Jurisprudenz, während er gleichzeitig die humanistischen Studien fortsetzte. Als Frucht derselben verfaßte er schon in seinem 19. Jahre das philologisch-philosophische Werk Variarum lectionum libri IV, das er dem großen Staatsmanne Cardinal Granvella, Erzbischof von Mecheln, widmete und 1569 zu Antwerpen erscheinen ließ. Granvella (s. d. Art.) berief den jungen Mann, der sich als vorzüglicher Ciceronianer erwiesen hatte, als Secretär an seine Hofhaltung nach Besançon und brachte ihn dann nach Rom. Hier fand Lipsius reiche Gelegenheit, die Denkmäler des classischen Alterthums und die Schätze der Bibliotheken zu erforschen, sowie mit bedeutenden Männern in Verbindung zu treten. Als Granvella 1571 Vicekönig von Neapel wurde, kehrte Lipsius zur Fortsetzung seiner juridischen Studien nach Löwen zurück. Doch gab er sich jetzt mit einigen Altersgenossen einem wilden und üppigen Treiben hin, bis sein besseres Selbst den Sieg davontrug und er, um weiteren Gefahren zu entfliehen, eine wissenschaftliche Reise antrat. Er besuchte Wien, wohin Kaiser Max II. viele bedeutende Gelehrte gerufen hatte, durchreiste dann Böhmen und Sachsen und war eben im Begriffe, in sein Vaterland zurückzukehren, als er die Nachricht erhielt, daß spanische Kriegstruppen seine Familiengüter besetzt und verwüstet hätten. Dieses bestimmte ihn, eine angebotene Professur der Geschichte und der Beredsamkeit an der lutherischen Universität Jena anzunehmen (October 1572). Obwohl er mit großem Beifall lehrte, schied er schon nach 17 Monaten aus dieser Stellung und zog sich nach Köln zurück. Hier vermählte er sich mit Anna van den Calstere, einer Wittwe aus einem Löwener Patricier-Geschlechte, und lebte in rastloser Thätigkeit seinen philologischen Studien. Er vollendete seine Ausgabe des Tacitus, welche 1574 in Antwerpen erschien und seinen Hauptruhm begründete, zog dann nach Löwen, erwarb sich dort den juridischen Doctorgrad und eröffnete 1576 neuerdings Vorlesungen an der Hochschule. Doch fand er nicht lange Ruhe. Als die Spanier das Heer der Generalstaaten besiegt und Löwen besetzt hatten, zog sich Lipsius, da man um der Vergangenheit willen seiner religiösen Gesinnung mißtraute, nach Antwerpen zurück und nahm 1578 eine Professur für Geschichte an der calvinischen Universität Leyden an. In den zwölf Jahren seiner dortigen Wirksamkeit stieg er zu europäischer Berühmtheit empor durch seine philologisch-kritischen Arbeiten (gesammelt als Opera omnia, quae ad criticam proprie spectant, Antv. 1585, Lugd. Batav. 1596 u. ö.), durch Untersuchungen über römische Alterthümer und durch einige philosophische Abhandlungen (darunter De constantia libri duo, Antv. 1584), in welchen er den Stoicismus dem Christenthum anzupassen suchte. Aber alle äußeren Ehren vermochten ihm nicht die gewünschte Seelenruhe zu verschaffen. Nachdem er viele Jahre in völligem Indifferentismus verbracht und in Jena unter Lutheranern, in Leyden unter Calvinern seine katholischen Jugendeindrücke verborgen gehalten hatte, brachte endlich ein an sich unscheinbares Ereigniß seine religiöse Umwandlung zu Stande. Im J. 1589 ließ er nämlich ein staatswirthschaftliches Werk Politicorum sive civilis doctrinae libri sex, qui ad Principatum maxime spectant, erscheinen (bis 1594 wurden acht neue Ausgaben in Leyden, Frankfurt, Lyon und Paris veranstaltet). Im vierten Buche beklagte Lipsius, daß gerade die schönsten Länder Europa's durch religiöse Zwietracht verheert würden; ein Reich könne nur stark und glücklich sein, wenn in ihm die religiöse Einheit erhalten bleibe. Die Bewahrung der Einheit liege dem Fürsten ob, und er habe die Störer der Einheit zu bestrafen. Doch müsse hier ein Unterschied gemacht werden zwische

aß Melchior Goldast (s. d. Art.) n die Rede verfaßt und Lipsius Diese Rede, sowie sieben andere ehaltene wurden 1607 zu Darm- Frankfurt von Protestanten ver- stehen auf dem Index. Gesammt- rke erschienen in 2 Folianten 1613 Abtheilungen zu 9 Quartbänden rpen. Die versprochene sechste und ung, welche Tacitus, Vellejus und en sollte, ist nicht erschienen und ist Separatausgaben dieser Classiker zu s Gleiche gilt von der andern Aus- liobänden, ebd. 1637; vollständiger e in 4 Octavbänden zu Wesel 1675, r fehlen diese Classiker und alle erst icht gezogenen Briefe. (Vgl. A. Mi- J. Lipsii, sapientiae et litterarum nd Anderes in der Einleitung zu den sgaben; F. de Reiffenberg, Comm. ii vita et scriptis, Bruxell. 1823; ot, Particularités sur la vie de J. ruges 1877; Räß, Convertiten III, alm a. a. O. und in der Allg. deutschen VIII, 741 ff.; Reusch, Index I, 578; aphie Lipsienne, 3 vols. [Publica- l'Université de Gand], Gand 1886 [Streber.]

inä, s. Listinä.

ioristischer Streit in der lutherischen Kirche ens; er drehte sich um die Frage, ob außer eine auch andere Flüssigkeiten (liquores) bendmahle gebraucht werden dürften, und mit Verwandtschaft mit den hydroparastati- Streitigkeiten in der alten Kirche (s. d. Artt. rii und Enkratiten). Kaum war Schweden der katholischen Kirche abgefallen, so gab ein iesem Reiche um's Jahr 1560 entstandener nmangel die Veranlassung, daß mehrere der erer auch an der Materie des Abendmahls ern und ihre subjectiven Ansichten der kirch- en Objectivität auch in diesem Punkte über- nen wollten. An der Spitze dieser Partei, lche das Abendmahl auch in Bier, Wasser, eth und Milch abhalten wollte, standen der utherische Theologe Dionys Beurius und der lu- herische Bischof Johann Nicolaus Ofreg oder Ofeg von Westeräs. Die Bischöfe von Upsala und Strengnäs aber, Lorenz Petri und Helsing, raten ihnen entgegen und wollten, daß man das Abendmahl für einige Zeit lieber gar nicht halte, als daß man von der Stiftungsform abweiche. Der Streit wurde hitzig, und viele Schriften wur- den gewechselt; die schwedische Synode vom Jahre 1563 aber entschied gegen die Liquoristen und er- ließ darüber ein symbolisches Buch unter dem Titel De fundamentis fidei de sanguinis dominici participatione in vino et non in alio potu, abgedruckt bei Joan. Baazus, Inventarium Sueo-Gothorum, Lincopiae 1642, l. 3, c. 3. (Vgl. Schinmeier, Lebensbeschreibung der drei schwedi- schen Reformatoren, Lübeck 1783, 141 ff.; S. J. Baumgartens Geschichte der Religionsparthenen, herausgegeben von J. S. Semler, Halle 1766, 1199 f.) [v. Hefele.]

Liranus, s. Nicolaus von Lyre.

Lissabon, Stadt und Patriarchat in Portugal. I. Stadt. Lissabon oder Lisboa, Hauptstadt des portugiesischen Reiches, angeblich von Ulysses gegründet, daher Ulyssipo, Ulyssae, Ulysbona, eigentlich Olissipo und schon zu Zeiten der Römer ein Municipium Civium Romanorum Olisipo, Felicitas Julia cognominatum (Plin. 4, 22; vgl. auch Itin. Antonini und Ptolemäus, welcher Ὀλισσείπων oder, nach Salmas. Lesart, Ὀλισσίππων schreibt), erhielt unter Kaiser Augustus eine Colonie und hieß später Lisbona oder Lissa- bona. Es theilte die Schicksale der ganzen Halb- insel, kam 457 an die Sueven, 585 an die Goten und 716 an die Mauren. Im J. 1147 von Al- fons I. erobert, wurde es wieder in eine christliche Stadt verwandelt, deren Größe und Bedeutung unter den christlichen Königen wuchs. Als Residenz der portugiesischen Könige erreichte Lissabon seinen Höhepunkt in der Periode der großen Entdeckungen, in welcher es die erste Seestadt der Welt war und eine Bevölkerung von einer halben Million Ein- wohner hatte. Es wurde öfter durch Erdbeben heimgesucht, am furchtbarsten durch das vom 1. No- vember 1755, bei welchem die westliche Hälfte der Stadt mit 30 000 Einwohnern verschwand. Liss- abon, an der prachtvollen 1¼ Meilen breiten Bai (Rada di Lisboa), in welche die Tejo-Mündung übergeht, zählt heute gegen 250 000 Einwohner, wobei die Vorstädte Belem und Olivaes mit je 30 000 Einwohnern eingerechnet sind. Diese herr- liche Stadt, von der es heißt: Qui no ha vista Lisboa, no ha vista cosa boa, hat 64 Kirchen, darunter 41 Pfarrkirchen, 100 Kapellen, 23 Frauen- klöster und 52 ehemalige Mönchsklöster und Profeß- häuser, jetzt theilweise zu öffentlichen Zwecken ver- wendet. Unter den Kirchen ragt die große, reich- verzierte Patriarchalkirche mit imposanter Kuppel hervor. Die größte Kirche ist die des Klosters zum heiligen Herzen Jesu (von 1770), mit einer Kuppel von weißem Marmor und dem Mausoleum der Königin Maria I., der Gründerin dieser Kirche. Von den anderen Kirchen sind zu nennen: die ganz marmorne ehemalige Jesuitenkirche St. Roch mit Mosaikgemälden; die vormalige Cathedrale oder Basilika de Santa Maria am Abhange des Castellberges; die Martyrerkirche, auf dem Platze erbaut, wo Alfons I. die Mauren besiegte. An Bildungsanstalten bestand früher eine Universität. Gegen Ende des Jahres 1288 wendete sich eine Anzahl höherer Geistlichen, unter ihnen der Abt von Alcobaça, die Prioren von Santa Cruz in Coimbra, von S. Vincente in Lissabon, von S. Maria in Guimaraens und von S. Maria de Alcaçora in Santarem, mit einem Schreiben an den Papst und ersuchten ihn um Bestätigung einer in Lissabon zu errichtenden Universität, wel-

wahrhaft ein Bedürfniß sei für das Land, da die weite Reise an auswärtige Universitäten viele Berufene vom Studium abhalte. Der König, dem sie mit vielen Anderen, geistlichen und weltlichen Standes, ihre Bitte vorgetragen, sei damit einverstanden, und sie, die Prioren, wären nun übereingekommen, daß die Besoldungen der Doctoren und Magister von den Einkünften ihrer Klöster und Kirchen bestritten würden (Britto, Monarch. Lusitan. V, Append., Escrit. 21). Die Antwort des Papstes Nicolaus IV. erfolgte, durch die Streitigkeiten des Königs mit der Kirche verzögert, erst am 13. August 1290; sie lautete beifällig und gab der bereits in's Leben getretenen Anstalt — die Bulle ist schon an die sämmtlichen Lehrer und Studirenden gerichtet — die ausgedehnten Vorrechte, welche von da an die Grundlage ihrer Verfassung bildeten. Uebrigens wurde schon im J. 1307 die neugegründete Universität mit Genehmigung des Papstes durch König Diniz nach Coimbra verlegt; Streitigkeiten zwischen den Bürgern von Lissabon und Angehörigen der Universität hatten die Veranlassung dazu gegeben (Schäfer, Gesch. von Portugal II, 90 ff.). Heute ist nur die Schule des Klosters St. Vincent in Lissabon eine Art Universität; sonst gibt es daselbst noch eine Akademie der Wissenschaften (Academia real de sciencias de Lisboa), ein Adelscollegium (Real Collegio dos Nobres, seit 1761), eine Handels-, Militär- und chirurgische Schule, 4 rhetorische, 8 philosophische, 4 griechische, 8 lateinische Schulen, eine Schule für arabische Sprache und eine für heilige Musik (Seminario musical). Die National- oder Centralbibliothek mit 300 000 Bänden im vormaligen Kloster S. Francisco ist aus den Bibliotheken der aufgehobenen Mönchsklöster errichtet. Von den vielen Wohlthätigkeitsanstalten (13 Spitäler) sind zu nennen das St. José-Hospital für 1600 Kranke, die Santa Casa da Misericordia, ein Findelhaus für 1600 Kinder, die Casa Pia de Belem, ehemals Hieronymitenkloster, eine Waisen- und Erziehungsanstalt mit Taubstummen- und Blindeninstitut. Dieses Kloster gründete Emmanuel der Große im J. 1499 auf der Stelle, von welcher aus zwei Jahre früher Vasco de Gama zu seinen Entdeckungsreisen sich einschiffte, nachdem er die Nacht vorher betend in der Kapelle Bethlehem am Strande zugebracht. Ein weiteres Kloster darf hier nicht übergangen werden, wenn es auch gegen drei Meilen nordwestlich von Lissabon gelegen ist. Es ist dieß der dem Escorial ähnliche, aber denselben noch übertreffende Klosterpalast zu Mafra mit 866 Gemächern und 2500 Fenstern, welchen König Johann V. in den Jahren 1717—1731 mit einem Kostenaufwande von etwa 25 Millionen Mark erbaute. In einer schweren Krankheit gelobte er, ein Kloster zu stiften, und zwar da, wo das ärmste Mannskloster im Reiche sich fände. Nach angestellter Untersuchung fand sich dasselbe zu Mafra, wo nur zwölf arme Franciscaner, ganz nach der strengen Regel ihres Ordens, in einer Hütte lebten. Hier beschloß nun der König eine klösterliche Anstalt zu gründen, wo auch er zuweilen sammt seiner Familie, dem Patriarchen und seinem Hofe als an einer heiligen Stätte weilen wollte. Den Riß zum Ganzen ließ er sich von Rom schicken; ein deutscher Baumeister, Friedrich Ludwig, führte ihn aus. In der Mitte mehrerer Gebäude erhebt sich mit zwei hohen Thürmen und einem Glockenspiel von 160 Glocken die ganz aus Marmor aufgeführte Kirche mit Raum für tausend Personen, einem großen Reichthum an Bildsäulen und Marmorarbeiten, prächtigen Marmoraltären, zahlreichen Kapellen und vielen Kostbarkeiten. Hinter der Kirche ist das Kloster mit Zellen für 300 Mönche (Augustiner), einem Gymnasium und großer Bibliothek. Zu beiden Seiten der Kirche ist je ein Palast für den König und sein Gefolge, und für den Patriarchen und sein Capitel. Heute dient dieß großartige Gebäude als Kriegsschule und als Musterwirthschaft mit Gestüte.

II. Bisthum. Lissabon hatte spätestens seit der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts eine Kirche und einen bischöflichen Sitz. Potamius, der eigentliche Urheber der sirmischen Formel, erscheint auf der zweiten Synode zu Sirmium im J. 357 als Episcopus Ulisipponensis (Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl. I, 676 f.). Auch die beiden Presbyter Marcellinus und Faustinus nennen ihn in ihrer den Kaisern Valentinian, Theodosius und Arcadius übergebenen Denkschrift: Potamius Odissiponae Civitatis Episcopus (Florez, España sagr. X, 490). Wenn die neueren Martyrologien von Baronius, Salazar u. A. unter dem 1. October bereits von christlichen Martyrern unter Diocletian (nach Baron. Annal. eccl. im J. 303 od. 304) sprechen, so können sie wohl für die Thatsache des Martyriums und der Ortsbestimmung, nicht aber für die Zeitangabe sich auf alte Documente berufen; denn Usuardus nennt zwar die Namen dieser Martyrer (Olysipone SS. MM. Verissimi, Maximae et Juliae sororum), aber über die Zeit ihres Bekenntnisses weiß er nichts zu sagen. Was in dem Auctuarium zu Beda oder, nach Papenbroeck, zu Florus hierüber angegeben wird, ist späterer Zusatz, den Usuard selbst noch nicht kannte; er hätte sonst das chronologische Datum nicht verschwiegen. Indessen spricht die innere Wahrscheinlichkeit gar nicht gegen diese Angabe der späteren Acten und Martyrologien, und die Thatsache selbst, daß nicht lange nachher bereits ein bischöflicher Stuhl in Lissabon als festbegründet erscheint, tritt beglaubigend hinzu. Unmittelbare Nachfolger von Potamius sind nicht bekannt; erst 589 begegnet uns Paulus auf dem dritten Concil zu Toledo, dann Goma 610 (vgl. Decret. Gundemari bei Mansi X, 510), Viaricus 633 auf dem vierten, Neusredus 646 auf dem siebenten, Cäsarius 656 auf dem zehnten Concil zu Toledo, Ara 683 und Landericus 688—693. Kurz darnach bemächtigten sich die Mauren der Provinz, und man erfährt aus dieser traurigen Zeit nichts

mehr von dem Bestande eines bischöflichen Sitzes in Lissabon bis zur Wiedereroberung der Stadt durch die Christen. Ohne Zweifel war derselbe gleich mit der christlichen Herrschaft in der Stadt oder wenigstens nicht lange nach dieser untergegangen. Eines der ersten Geschäfte des Königs Alfons I. nach der Wiedereroberung war die Besetzung, bezw. Wiedererrichtung der bischöflichen Cathedra. Britto, der Verfasser der Monarchia Lusitana, behauptet, daß, wie dieß in anderen der maurischen Herrschaft unterworfenen Städten, z. B. in Corduba, der Fall war, den Christen einige Kirchen Lissabons, unter ihnen die der hll. Verissimus, Maxima und Julia, von den Saracenen belassen waren; ob aber dieß etwas mehr als bloße Vermuthung sei, muß dahingestellt bleiben. In Merida, der Metropole des olissiponischen Stuhles, bestand allerdings noch um die Mitte des 9. Jahrhunderts ein Erzbisthum (Florez l. c. XI, 383); allein diese Thatsache läßt keinen Schluß auf das Fortbestehen eines der Suffraganbisthümer begründen, da ja der Titel der Metropole allein geblieben sein konnte. Nachdem Alfons I. mit Hilfe deutscher und englischer Kreuzfahrer am 25. October 1147 die Stadt erobert hatte, wurde der bischöfliche Stuhl, da in dem ganz von kriegerischer Thätigkeit eingenommenen Lande großer Mangel an gebildeten Geistlichen war, mit einem Engländer besetzt, Gilbert mit Namen (gest. 1166), einem Geistlichen von ausgezeichneten theologischen Kenntnissen und von Eigenschaften, welche dieser hohen Würde gewachsen waren (Schäfer a. a. O. I, 65). Als Metropole wurde jetzt Braga anerkannt und von 1199 an Compostela, während das alte, vorsaracenische Bisthum unter Merida stand. Bischof Ayres Vasques (1244 bis 1258), der 1245 dem Lyoner Concil anwohnte, erließ Constitutionen, und sein Nachfolger Matthäus (1259—1282) hielt 1264 eine Synode.

Auf Betrieb des Königs von Portugal, der sein Reich möglichst unabhängig stellen wollte, kam gegen Ende des 14. Jahrhunderts auch die Trennung der portugiesischen Bisthümer von dem Verbande mit spanischen Metropolen zu Stande. König Johann I. benutzte das Schisma, während dessen Spanien zu dem Gegenpapste Clemens VII. hielt, Portugal aber auf der Seite des rechtmäßigen Papstes Urban VI. stand, und erwirkte die Erhebung Lissabons zur Metropole durch Papst Bonifaz IX. am 10. November 1394. Als Suffraganbisthümer erhielt die neue Metropole: Lamego, Guarda und Evora, bisher, wie Lissabon selbst, Suffraganate von Santiago de Compostela, außerdem das Bisthum Silves in Algarve, bisher Suffraganat von Sevilla. Die Gebietstheile diesseits des Minho und jenseits der Guadiana, von denen der erstere zur Diöcese Tuy, der letztere zu Badajoz gehört hatte, wurden eigenen bischöflichen Administratoren übergeben, bis sie mit dem Bisthum Ceuta vereinigt wurden. Von den Erzbischöfen sind zu nennen: Johannes de Azambuja (1402—1415), Cardinal seit 1411. Er war 1409 beim Concil zu Pisa, reiste nach Palästina und dann mit Johann XXIII. nach Constantinopel; zurückgekehrt, starb er in Brügge. Georg da Costa (1464—1500), Cardinal seit 1476, resignirte 1500 und starb zu Rom 1508. Von armen Eltern geboren, hob er sich durch seine Verdienste bis zum Erzbischof und ersten Minister des Königs Alfons V. empor; er war auch um 1480 päpstlicher Legat in Venedig. Auf dessen Bruder Martin da Costa (1501—1521) folgte der Infant und Cardinal Alfons (1523—1540). Dieser jugendliche Erzbischof (er erlangte die Würde in seinem 15. Lebensjahre und starb im 33.) hielt 1536 eine Synode, und es wird versichert, daß er sich ein größeres Ansehen durch seine Tugenden als durch seine hohe Geburt erworben. Erzbischof Heinrich (1564—1569), gleichfalls Cardinal, hielt im December 1566 das erste Provinzialconcil. Diöcesansynoden hielten auch Georg de Almeida (1570—1585) im J. 1574 und Rodericus da Cunha (1636—1643) im J. 1640. Letzterer schrieb auch eine Historia eccl. da Igreja de Lisboa, 1642.

III. Patriarchat. Auf Bitten des Königs Johann V., und um das mehrfach gestörte gute Verhältniß zum portugiesischen Hofe wiederherzustellen, theilte Papst Clemens XI. durch Bulle In supremo vom 7. November 1716 (Bullar. rom. ed. Cherub. VII, 172 sqq.) die Sprengel von Lissabon in zwei Theile und errichtete in der Kapelle des königlichen Palastes, wo der König kurz zuvor ein reich dotirtes Collegiatcapitel gestiftet hatte, ein zweites Erzbisthum, dem er den Titel eines Patriarchats (Patriarchatus minor, ähnlich wie Venedig) ertheilte. Dem neuen Erzstuhl wurde als besonderes Diöcesangebiet der westliche Theil der Hauptstadt zugewiesen; ebenso wurden alle Dörfer und Städte, welche zwischen der Theilungslinie und dem Meere lagen, dazu geschlagen. Die neue Patriarchalkirche, vorher Collegiatstift zum hl. Thomas, sollte fürder den Titel Assumtionis B. M. V. erhalten, und deren Capitel aus 6 Dignitäten, 18 Canonicaten, ebensovielen Präbenden und 12 beständigen kirchlichen Beneficien bestehen. Endlich, damit auch ein Metropolitangebiet nicht fehle, wurden dem Patriarchen die Suffraganatbisthümer Leiria, Lamego, Funchal und Angra unterstellt. Bloß über dieses sein Metropolitangebiet, nicht aber, wie die alten Patriarchen, über das ganze Reich, sollte er die Prärogative und Privilegien eines Patriarchen ausüben dürfen, in demselben Umfang, wie der Patriarch von Venedig. Ueber die anderen Erzbischöfe des Reiches dagegen stand ihm keinerlei Jurisdictionsrecht, sondern bloß die Präcedenz bei öffentlichen Versammlungen, selbst in propriis Episcoporum ecclesiis, zu, und dieselben Ehrenbezeigungen sollten ihm dann erwiesen werden, wie einem apostolischen Legaten. Zum Unterschied endlich von dem alten auch fernerhin fortbestehenden Erzbisthum, l

Sprengel ganz auf den östlichen Theil der Hauptstadt und das darüber hinausliegende Gebiet beschränkt war, sollte das neue Erzbisthum (des Patriarchen) Archiepiscopatus occidentalis, das alte dagegen Archiepiscopatus orientalis heißen. Damit aber der kirchliche Verkehr zwischen den beiden Stadttheilen nicht allzu sehr beschwert, andererseits eine Verschiedenheit der Disciplin nicht in fraudem legis benutzt werden könne, wurde bestimmt, daß jeder Prediger und Beichtvater, welcher in dem einen Sprengel approbirt sei, auch in dem andern für approbirt gelte; sodann, daß in beiden Sprengeln dieselben Reservatfälle festgesetzt würden, damit kein Gläubiger in dem andern Theile sich erschleiche, was ihm in seiner eigenen Kirche verweigert worden. Im J. 1720 ertheilte Clemens XI. dem Patriarchen auch das Recht, den König von Portugal bei seiner Krönung zu salben. Es wurde damals die Frage aufgeworfen, ob ihm dieses Recht ertheilt werden dürfe, da dasselbe von Eugen IV. im J. 1436 schon dem Erzbischof von Braga zugestanden war. Allein neben anderen Gründen entschied man sich besonders deßhalb dafür, weil der Erzbischof von Braga von demselben niemals Gebrauch gemacht habe (Bened. XIV., De syn. dioec. 13, 7, n. 8—11). Die genannte kirchliche Zweitheilung Lissabons, welche nur um des auch in der Kirche die Pracht liebenden Johann V. willen gemacht worden, trat eigentlich gar nicht in's Leben. Schon der erste Patriarch, Thomas de Almeida (1716 bis 1754), erhielt vom König auch die Würde eines Erzbischofs des östlichen Theiles von Lissabon, und wir treffen bis heute nur Patriarchen von Lissabon, aber keine Erzbischöfe neben ihnen. Dagegen wurde stets ein Titular-Erzbischof als Suffragan und vielfach auch als Coadjutor des Patriarchen aufgestellt, der in der alten erzbischöflichen Kirche die Pontificalfunctionen verrichtete. Durch Bulle Quamvis aequo vom 5. November 1843 hat dann Gregor XVI. das ältere Erzbisthum Lissabon, das schon 1741 aufgehoben und theilweise mit dem Gebiete des Patriarchen vereinigt worden war, ganz mit diesem unirt, so daß der Patriarch hinfort als alleiniger Erzbischof von Lissabon auch die alte Cathedrale zugewiesen erhielt. Am 5. August 1844 wurde weiter auf Grund der genannten Bulle das bisherige Cathedralstift aufgehoben, die Errichtung eines neuen an dessen Stelle genehmigt und so das neue Patriarchat installirt. Weil alle Güter und Einkünfte des Patriarchen, der Prälaten und der Patriarchalkirche im J. 1834 für Staatsgut erklärt worden waren, wurden diese auf eine Besoldung aus der Staatskasse angewiesen. Auch an sich ist die Patriarchalwürde, mit welcher Clemens XII. im J. 1737 (vgl. Bullar. rom. XII, 204 — wiederholt bestätigt von Clemens XIII. im J. 1766, Bullar. rom. Pont. III, 157) zugleich die Würde eines Cardinals und gebornen Legaten des apostolischen Stuhles verbunden hat, heute zu einem Schatten herabgeschwunden; und obgleich man dem Patriarchen das ursprüngliche Amt eines Oberhofkaplans beließ, ist doch ein besonderer Großalmosenier als Beichtvater angestellt. Als Suffraganen unterstanden ihm bis 1881 im Mutterlande selbst: Castelbranco, Guarda, Lamego, Leiria, Portalegre, dann in Afrika: Angola, Angra, Funchal, Santiago de Capoverde und S. Thomé. Infolge der Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Portugals durch das apostolische Schreiben Gravissimum vom 30. September 1881 unterstehen ihm nur mehr Guarda und Portalegre, dann Angola, Angra, Funchal, Santiago und S. Thomé.

Die Patriarchen, welche auf Thomas de Almeida folgten, sind: Joseph Manoel (1754 bis 1758), schon seit 1747 Cardinal; Franz Saldanha (1759—1776), Cardinal seit 1756 und Coadjutor seines Vorgängers seit 1757; Ferdinand de Sousa et Silva (1779—1786), Cardinal seit 1. Juni 1778; Joseph Franz de Mendoza (1788—1808), Cardinal seit 7. April 1788. Nach elfjähriger Sedisvacanz folgte Carlos da Cunha (1819—1825), Cardinal seit 17. September 1819. Dieser sah sich gezwungen, vor der Revolution das Land zu verlassen; er zog sich nach Frankreich zurück und konnte erst 1823 Portugal wieder betreten. Patritius da Silva (1826—1840) war schwach genug, die von Dom Pedro ernannten Bischöfe zu weihen. Franz Soraiva da Ludovico, O. S. B. (1843—1845), war sehr gelehrt und in allen Wissenschaften bewandert. Wilhelm Heinrich de Carvalho (1845—1857) wurde am 19. Januar 1846 Cardinal. Emmanuel Bento Rodriguez (1858—1869), Cardinal seit 25. Juni 1858, konnte, obschon er elf Jahre den Purpur trug, wegen der freimaurerischen Regierung es niemals wagen, persönlich in Rom zu erscheinen. Der letzte Patriarch, Ignazio do Nascimento Moraes Cardoso, geb. 30. December 1811, präconisirt als Bischof von Faro den 28. September 1863, promovirt 23. April 1871 und Cardinal seit 22. December 1873, starb am 24. Februar 1883. Der gegenwärtige ist Joseph Sebastian Neto, geb. 8. Februar 1841, als Bischof von Angola präconisirt 22. September 1879, promovirt 9. August 1883, Cardinal seit 24. März 1884. Gleich nach seiner Priesterweihe trat er in das sehr strenge Kloster zu Torres Vedras, dessen Mitglieder sich mit Mission beschäftigen. Als Bischof von Angola und Congo nahm er sich mit Liebe eines Apostels der armen Neger an, wurde mit ihnen arm und bekehrte viele. Kaum auf den Patriarchenstuhl erhoben, erwarb er sich durch seine apostolische Einfachheit und seine ausgezeichneten Tugenden in kurzer Frist auch hier die höchste Liebe seines Sprengels. Derselbe umfaßt die Districte Lissabon (7460,05 qkm) und Santarem (6861,86 qkm) mit 733400 Seelen in 334 Pfarreien. Vor der 1881 erfolgten Neugestaltung der kirchlichen Verhältnisse Portugals hatte er in 17 Archipresbyteraten und 381 Pfarreien ca. 500000 Seelen.

Sein Capitel hat 6 Dignitäten und 2 Principale (gemäß den Beſtimmungen vom Jahre 1844 mit einem Einkommen aus der Staatskaſſe von je 800 Milreis, à 4 M. 45 Pf.), 18 Canoniker (je 700 Milreis), 18 Titularbeneficiaten (je 400 Milreis) und 15 Chorkapläne oder Sänger (je 240 Milreis). Für Ausſchmückung der Patriarchalkirche ſind 3000 Milreis beſtimmt worden. Alles zuſammen macht etwa 150 000 Mark aus, während früher die Patriarchalkirche, abgeſehen von der Metropolitankirche, wohl 2 Millionen Mark Einkommen hatte. (Vgl. noch: Ant. de Macedo, Lusitania infulata et purpurata, Paris. 1663; Carvalho da Costa, Corografia Portugueza, Lisb. 1706—1712, 3 tom.; Principal de Almeida, Codex titulorum Patriarchalis eccl. Lisb. Diplomata pontif. super fundat. cum notis, 2 voll., Lisb. 1746—1748; J. B. de Castro, Mappa de Portugal, Lisb. 1763, III, 94—163; Moroni, Diz. XXXVIII, 303—320; G. Petri, L'Orbe cattol. II, 41; Gams, Ser. Epp. 104 sq.) (Kerker [Neher]).

Liſt (dolus) wird in einem doppelten Sinne, zuweilen in einem guten, meiſtens aber in einem ſchlimmen gebraucht. 1. Unter Liſt im ſchlimmen Sinne (dolus malus) verſteht man den Willen und die Fertigkeit, den Nächſten durch verfängliche Worte oder Handlungen zu täuſchen und zu hintergehen. Der hl. Thomas von Aquin (2, 2, q. 55, a. 3. 4. 5) rechnet die Liſt in dieſem Sinne unter die Gegenſätze gegen die Tugend der Klugheit, weil die Liſt nur den Schein, aber nicht das Weſen der Klugheit beſitzt. Denn die wahre Klugheit denkt nur an gute Zwecke und wählt zur Ausführung derſelben auch nur erlaubte Mittel; die falſche Klugheit oder Liſt dagegen bedient ſich zur Erreichung irgend eines Zweckes verkehrter Mittel und Wege, die auch einen guten Zweck nicht cohoneſtiren können. Bei Darlegung der Gegenſätze, welche per excessum gegen die Tugend der Klugheit gerichtet ſind, unterſcheidet der hl. Thomas (l. c.) noch genauer zwiſchen a. astutia = Verſchlagenheit, Verſchmitztheit, Argliſt; b. dolus = Liſt, Unredlichkeit; c. fraus = Betrug. Während die ächte Klugheit über die auf einen gebührenden Zweck hinzielenden richtigen Mittel nachdenkt, beſteht die Verſchmitztheit in der Kenntniß und Ausfindung ſittlich unzuläſſiger Mittel und Wege zur Verfolgung eines ungehörigen oder auch erlaubten Zweckes. Die Ergreifung und Benutzung der von der astutia erdachten und auf Täuſchung berechneten Mittel zur Ausführung irgend eines Zweckes heißt man Liſt und Betrug. Beide unterſcheiden ſich hauptſächlich dadurch von einander, daß dolus in Worten und Thaten ſich äußert, während fraus vorzüglich auf Thathandlungen beſchränkt iſt (vgl. d. Art. Betrug). Aber nicht bloß als Gegenſatz gegen die Tugend der Klugheit kommen Liſt und Betrug in Betracht, ſondern auch noch als Verletzung der Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit. Als abſichtliche Täuſchung und Irreleitung iſt die Liſt, mag ſie ſich nun im Reden (mendacium) oder im Handeln (simulatio) offenbaren, in erſter Linie gegen die Wahrhaftigkeit gerichtet, und weiterhin führt ſie oft auch noch zur Beſchädigung des Nächſten an ſeinen Gütern (Thom. Aq. 2, 2, q. 111, a. 3). Letzteres geſchieht beſonders dadurch, daß bei Verträgen der durch Liſt erzeugte Irrthum dazu benutzt wird, die Zuſtimmung des Mitcontrahenten zu ihm nachtheiligen Geſchäften zu erſchleichen. Wegen mangelnder Einwilligung ſind ſolche Verträge meiſt ungiltig. (Vgl. über den Einfluß der Liſt auf die Gültigkeit der Verträge Pruner, Die Lehre vom Rechte I, 348, und Schwane, Die Verträge 25.) Selbſtredend muß dem Nächſten jeder Schaden, der ihm durch Ueberliſtung zugefügt wurde, wieder erſetzt werden. In der Jurisprudenz wird überhaupt jede abſichtliche und ſchuldbare Rechtsverletzung, für welche die Moraltheologie den Ausdruck culpa theologica hat, als dolus und dolus malus bezeichnet. Praestare dolum heißt daher ſoviel als die ſchlimmen Folgen des Dolus durch Reſtitution gut machen. Ob durch die Liſt eine ſchwere oder eine geringe Sünde begangen werde, hängt von der Größe des dabei intendirten oder wirklich verurſachten Schadens ab (Pruner a. a. O. 368; Lehmkuhl, Theol. mor. I, 698).

2. Obwohl dolus in der heiligen Schrift immer eine ſchlimme Bedeutung hat, wird das Wort Liſt doch auch öfter uneigentlich (abusive) gebraucht und ihm dann ein guter Sinn beigelegt. Unter Liſt im guten Sinne verſteht man im Allgemeinen die Kunſt, dem Nächſten ohne Verletzung der Gerechtigkeit die Wahrheit zu verhüllen. In den Fällen erlaubter Liſt handelt es ſich nicht um die Ränke und Schleichwege der Argliſt, ſondern um die Bethätigung der durch die Ehre Gottes oder das Intereſſe der Selbſtliebe oder Nächſtenliebe gebotenen Klugheit und Vorſicht. Denn etwas Anderes iſt es, den Nächſten abſichtlich und poſitiv zu täuſchen und irre zu leiten, wieder etwas Anderes aber, eine irrige Auffaſſung entſtehen und fortbeſtehen zu laſſen durch Verſchweigung und Verhüllung des wirklichen Sachverhaltes in Fällen, wo der Nächſte kein Recht hat, darüber belehrt und aufgeklärt zu werden. Wie niemand verpflichtet iſt, aller Welt ſein Inneres zu offenbaren und aufzudecken, ſo iſt auch niemand berechtigt, über alle möglichen Dinge Belehrung und Aufklärung zu verlangen. Da man aber ſolchen Leuten gegenüber, welche unbefugte Fragen ſtellen, nicht immer ſchweigen kann, ſo dienen als Mittel zur Verheimlichung und Verſchweigung der Wahrheit gewöhnlich der innere Vorbehalt ſowie die Zweideutigkeit im Reden und Handeln (ſ. d. Art. Reservatio mentalis). Hier bleibt es dem Hörenden oder Zuſchauenden überlaſſen, die Rede oder Handlung richtig oder irrig aufzufaſſen, aus derſelben den einen oder den andern Sinn zu entnehmen. Daher iſt die Liſt z. B. erlaubt im Kriege, beim Spiele, zur Ueberführung eines Verbrechers (Thom. Aq.

2, 2, q. 40, a. 3; ib. q. 69, a. 2; Pruner a. a. O. II, 272). Hat auch der Fragende in vielen Fällen kein Recht auf die Wahrheit, so legt uns doch oft die Liebe die Pflicht auf, ohne wichtigen Grund seinen Irrthum nicht zuzulassen. Ein unbeschränkter Gebrauch erwähnter Redensarten müßte ja auch alles Vertrauen untergraben. Darum verbindet der Heiland mit der Mahnung zur Schlangenklugheit auch den Hinweis auf die Taubeneinfalt (Matth. 10, 16). [Punkes.]

Liftinä (jetzt Estinnes), eine fränkische Königsvilla im Hennegau zwischen den Flüssen Haine und Trouille, war der Ort, an welchem der hl. Bonifatius eine vielbesprochene Synode (concilium Listinense, nach Anderen Liftinense) feierte. Die eigentlichen Protocolle der Synode sind verloren, und es können die Nachrichten über sie nur aus anderweitigen Quellen, insbesondere aus fränkischen Capitularien, geschöpft werden. Schon über die Zeit des Zusammentrittes besteht Differenz, da das Capitulare Karlmanns nur den Monatstag, nämlich den 1. März, angibt. Einige Historiker verlegen nun die Synode in das Jahr 743; in diesem Falle war sie eine Particularsynode für das ostfränkische, unter Karlmann stehende Reich allein; andere nehmen das Jahr 745 an und identificiren sie mit einem öfter erwähnten Concilium germanicum (II) in provincia Francorum, d. h. mit einer Generalsynode für das östliche und westliche Frankenreich unter den Fürsten Karlmann und Pipin zugleich. Je nachdem man sich nun für eine Particular- oder eine Generalsynode entscheidet, ändert sich auch der Umfang der auf dem Concilium Listinense verhandelten Gegenstände. Derjenige Theil der Acten, welcher einer Particularsynode im J. 743 zugewiesen werden kann (Text in Mon. Germ. Leg. I, 18 und bei Jaffé, Mon. Moguntina 129), verpflichtet den Gesammtclerus auf die alten Canones, besonders auch hinsichtlich des Cölibates, schreibt den Klöstern die Benedictinerregel vor und bedroht alle Ausschreitungen neuerdings mit den auf dem ersten deutschen Generalconcil 742 ausgesprochenen Strafen. Auf diesem frühern Generalconcil hatte Karlmann versprochen, daß alles durch die Fürsten der Kirche entrissene und an Soldaten vergabte Besitzthum vollständig zurückgegeben werde; doch nöthigte ihn die Macht der Umstände, jetzt dieses Versprechen einzuschränken und zu bestimmen, daß zum Unterhalte des Heeres gegen die Angriffe der Nachbarvölker noch auf einige Zeit ein Theil des Kirchengutes, aber von jetzt an als Precarie und gegen Zins (sub precario et censu), zurückbehalten werden müsse. Den Laien wurden die kirchlichen Ehehindernisse neuerdings bekannt gemacht, Ehebruch und incestuöse Ehe den Bischöfen zur Bestrafung überwiesen, die Beobachtung heidnischer Gebräuche unter Strafe von 15 Solidi verboten. Als Erläuterung dieses letzten Canons findet sich in einem vaticanischen Codex ein Indiculus superstitionum, von dem sich aber nur die sehr dunklen Ueberschriften der 30 Kapitel erhalten haben (ihre Erklärung bei Seiters, Bonifacius, der Apostel der Deutschen, Mainz 1845, 386 ff., und bei Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, 506 ff.). Für die Neubekehrten setzte die Synode ein kurzes Abschwörungs- und Glaubensformular fest (den Text dieses werthvollen altniederdeutschen Sprachdenkmals s. bei Maßmann, Deutsche Abschwörungs- ꝛc. Formeln, Quedlinburg 1839, 67; Mon. Germ. Leg. I, 19). Schließlich wandten die Bischöfe sich in einigen Ansprachen an das Volk (Mansi XII, 370). — Falls die an einem ungenannten Orte 745 gehaltene fränkische Generalsynode (in provincia Francorum mediantibus Pipino et Carlomanno) mit der Synode von Liftinä zusammenfällt, so sind zu Liftinä ferner Strafurtheile über häretische und unenthaltsame Cleriker gefällt und mehrere Bischöfe wegen ihrer Verbrechen abgesetzt worden. Zu letzteren gehörten die berüchtigten episcopi vagi Adalbert und Clemens (s. d. Art.), von welchen der eine schon auf einer Synode zu Soissons in Neustrien, der andere in Austrasien 744 verurtheilt worden war; sie wurden jetzt neuerdings excommunicirt und zugleich in kirchlichen Gewahrsam gebracht. Auch über Bischof Gewilieb (Gervilio) von Mainz wurde Gericht gehalten und die Absetzung ausgesprochen, weil er ein Jahr vorher für seinen im Kriege gefallenen Vater Blutrache genommen hatte und somit irregulär geworden war. Ein weiterer, wichtiger Beschluß der Synode betraf die Errichtung einer Metropole für Deutschland. Nachdem in Westfranken durch Erneuerung des Metropolitanverbandes die kirchliche Organisation bereits fest begründet war, wollte der hl. Bonifatius auch für Ostfranken in gleicher Weise sorgen. Persönlich führte er schon lange den Titel eines Erzbischofes der germanischen Provinz; doch hatte er noch keinen Sitz, an welchen auch für die Zukunft die Metropolitenwürde geknüpft werden konnte. Da Köln, welches der Heilige wegen der Nähe seines Missionsgebietes, der friesischen Länder, besonders liebte, eben durch den Tod des Bischofs Reginfried erledigt war, trugen die Fürsten ihm dieses Bisthum an. Nach langen Besprechungen stimmte auch ein Theil des auf der Synode anwesenden Clerus bei, und Papst Zacharias bestätigte den Beschluß. Der Widerstand des Kölner Clerus vermochte aber endlich den Heiligen, auf Köln zu verzichten und das erledigte Bisthum Mainz zum künftigen Metropolitansitz zu nehmen. Endlich verfaßten auf der Synode Bonifatius und sieben andere Bischöfe, welche Angelsachsen von Geburt waren, ein apostolisches Schreiben an König Ethelbald von Mercien (Jaffé, Mon. Mog. Ep. 59), um ihn auf bessere Wege zu bringen. (Vgl. Hahn, Qui hierarchiae status fuerit Pipini tempore, Vratisl. 1853; Derſ., Jahrbb. des fränk. Reiches, Berlin 1863, 73 ff. 192 ff.; Derſ., Noch einmal die Briefe und die Synoden des hl. Bonifaz, in den Forsch. z. deutschen Gesch. XV, 1875, 43 ff.;

Jaffé, Mon. Mogunt. Ep. 43 und in den Forsch. X, 1870, 409 ff.; Hefele, Conc.-Gesch., 2. Aufl., III, §§ 362 u. 366.) [Streber.]

Litanei heißt ein alternirendes Bittgebet, das an die heilige Dreifaltigkeit und an die Heiligen gerichtet wird. Das Charakteristische an dieser Gebetsweise ist, daß ein Vorbeter die drei göttlichen Personen und die Heiligen anruft, auch den Inhalt der Bitten und den Beweggrund der Gebetserhörung kurz ausspricht, während die Uebrigen (der Chor) jedesmal mit einem kurzen Bittrufe (z. B. Erbarme dich unser! Bitte für uns!) antworten. Das Wort stammt vom griechischen λιτανεία oder λιτή, welche schon bei den Classikern das Flehgebet oder den Bittruf der Schuldbeladenen und Unglücklichen bezeichneten. Diese allgemeine Bedeutung hatten λιτανεία und λιτή anfänglich auch noch bei den Christen, bis ersteres Wort allmälig technischer Ausdruck für das kirchliche Bittflehen und endlich für eine bestimmte Gebetsweise wurde. Die Griechen, welche λιτή und λιτανεία anfänglich unterschiedslos gebrauchten, bezeichneten später mit λιταί fast ausschließlich die zur Abwendung von Unglücksfällen ꝛc. veranstalteten Bußprocessionen (Goar, Eucholog. 766).

1. Geschichtlich betrachtet hat die Litanei ihr alttestamentliches Vorbild in Ps. 135 und ihre Wurzeln in der Meßliturgie. Sie entwickelte sich nämlich aus dem wiederholten Rufe Kyrie eleison (s. d. Art.) beim allgemeinen Gebete der ältesten Liturgien. Das älteste Formular für das allgemeine Gebet in altchristlicher Zeit ist enthalten in der Liturgie der apostolischen Constitutionen (8, 6. 8. 10; Bickell, Messe und Pascha 125). Wie in dieser (der sog. Clementinischen Liturgie), so kommt auch in allen übrigen Liturgien der Griechen, deßgleichen in deren Stundengebet sehr häufig das Kyrie eleison vor. Dieser kurze Bittruf wurde wohl schon frühzeitig aus dem Oriente in die Meßliturgie und das Stundengebet der römischen Kirche herübergenommen und, weil leicht verständlich, in griechischer Sprache beibehalten. Jedenfalls stand er zu Anfang des 6. Jahrhunderts, wie im Orient, so auch zu Rom und in Italien, in Gebrauch, wie aus can. 3 der zweiten Synode von Vaison (529) erhellt. In der römischen Kirche nun führt das Kyrie eleison den speciellen Namen litania, letania. Unter dieser Bezeichnung begegnet es uns in der Regel des hl. Benedict (c. 17), im ersten römischen Ordo (Mabillon, Mus. ital. II, 9, n. 9), bei Walafrid Strabo (Lib. de exordiis c. 23, ed. Knöpfler, p. 56). Während die Griechen das Christe eleison gar nicht haben und das Kyrie eleison alle zusammen recitiren, betete man zu Rom bereits zur Zeit Gregors I. (ed. Maurin. II, 939) und wohl schon früher bei der heiligen Messe ebenso oft Christe eleison wie Kyrie eleison, und es wurde ferner beim Kyrie von Clerikern vorgesungen und vom Volke geantwortet. Eine bestimmte Anzahl der Rufe um Erbarmen war zu Gregors I. Zeit noch nicht fixirt, und es wurden daher, wenigstens beim päpstlichen Gottesdienste, nach dem Introitus beliebig viele Kyrie eleison gesungen, bis der Celebrans (Papst) ein Zeichen gab, worauf man dann Christe eleison statt Kyrie sang. Dieß hieß man mutare numerum letaniae (Ordo Rom. I, n. 9; II, n. 5; III, n. 9, Opp. Thomasii, ed. Vezzosi V, p. XVI; vgl. über das Kyrie eleison in der heiligen Messe Thalhofer, Liturgik I, § 35). Des als litania bezeichneten Bittrufes Kyrie eleison bediente man sich besonders gerne und oft bei den öffentlichen Processionen und Bittgängen (s. d. Art.); infolge davon erhielten dann diese religiösen Umgänge selber den Namen litaniae. Noch zur Zeit Kaiser Otto's III. rief gelegentlich einer Procession, welche zu Rom in der Nacht vor Mariä Himmelfahrt gehalten wurde, das ganze Volk vor einem Bilde Christi hundertmal Kyrie eleison, dann hundertmal Christe eleison und endlich wieder ebenso oft Kyrie eleison (Mabillon, Mus. ital. II, p. XXXIV, § 5: De collectis et stationibus, deque litaniis Romanis). Bei jenen heiligen Messen, welche unmittelbar auf eine Litanei oder Bittprocession folgten, pflegte man in Rom das Kyrie nach dem Introitus wegzulassen. Dieß geschah noch im 12. Jahrhunderte: Kyrie non dicitur propter letaniam processionis, ubi dictum est Kyrie (Ordo Roman. XI, n. 63; vgl. Ordo Rom. I, n. 25. 45). Die religiösen Umzüge trugen sicherlich viel dazu bei, daß sich die ursprüngliche litania, namentlich durch die beigefügte Anrufung der Heiligen, immer mehr erweiterte und schließlich zu einer selbständigen Gebetsweise ausbildete. Die Zeit dieser Entwicklung möchte in das 5. oder 6. Jahrhundert fallen. Denn im Gelasianum bildet das Agnus Dei bereits den abschließenden Bestandtheil der Processionslitanei (Muratori, Liturgia Rom. vet. I, 564; vgl. Ordo Rom. I, n. 45, Append. n. 9), und zur Zeit Walafrids Strabo (l. c. c. 29, p. 97) nannte man die bei Bittgängen übliche Anrufung der Heiligen wie auch noch heutzutage Litanei. Die älteste Litania Romana in Gregors Sacramentar trägt schon ganz den Typus unserer Allerheiligen-Litanei. Sie enthält 102 Heiligennamen, und darunter befinden sich, weil sie in den Gebrauch der Kirche von Paris überging, die Namen von ungefähr 20 gallischen, in Rom damals nicht speciell verehrten Heiligen. In der Form, in welcher diese Litanei erhalten ist, stammt sie aus der Mitte des 9. Jahrhunderts (Opp. Thom. l. c. V, 7; Muratori l. c. I, 74). Auch die anderen, von Thomasius und Martène (De antiqua ecclesiae disciplina, c. 27) veröffentlichten älteren Litaneiformulare stammen meist aus Handschriften, welche dem 8.—12. Jahrhundert angehören. Dieselben weichen je nach Ort, Zeit und liturgischer Bestimmung bezüglich der Zahl der angerufenen Heiligen und der Beschaffenheit der Bitten mehr oder minder von einander ab. Eigenthümlich ist eine von Duchesne (Lib. pont. II, 37, not. 33)

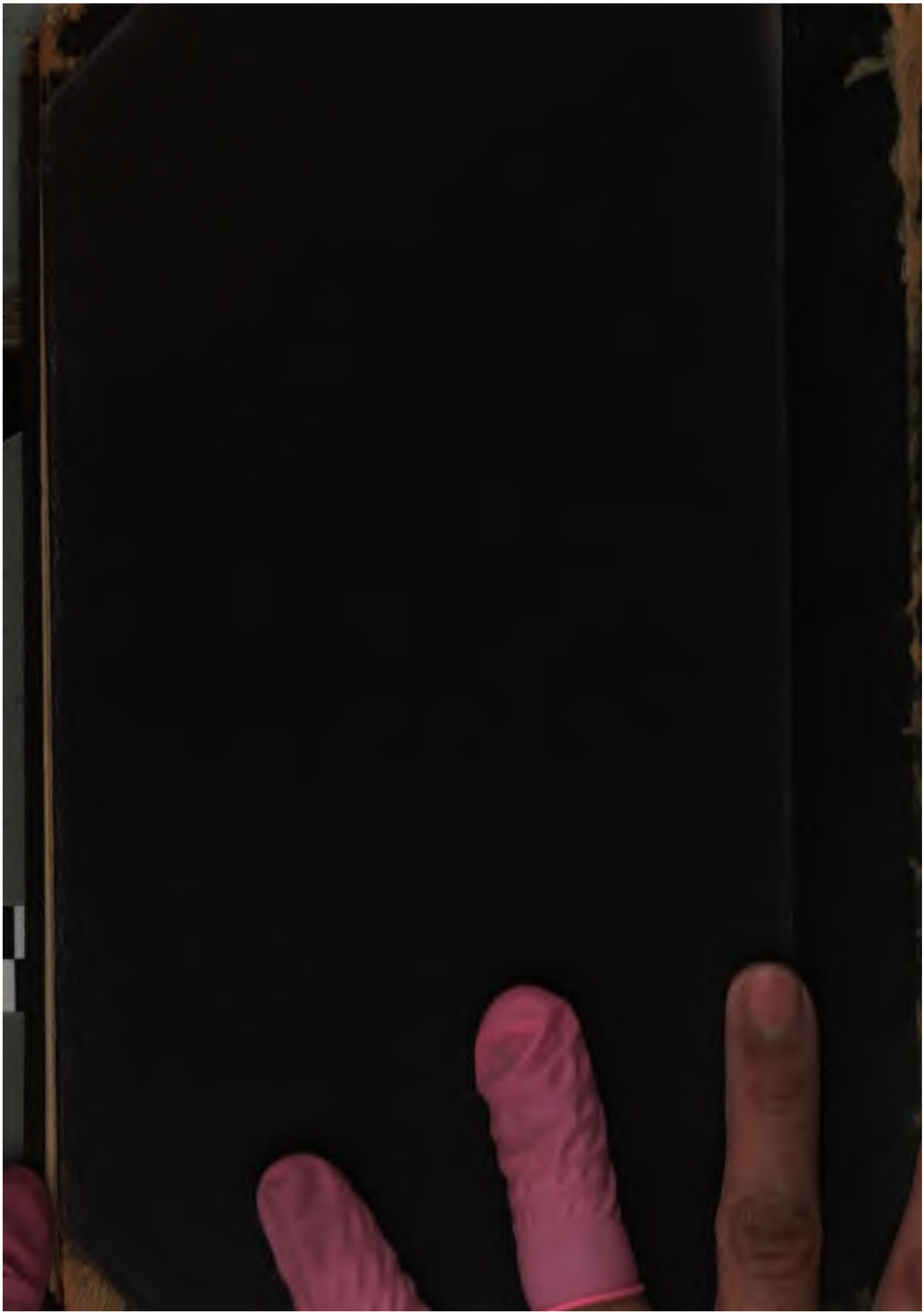
mitgetheilte, speciell zum Wohle Karls des Großen, seiner Familie und seines Reiches abgefaßte Litanei (litanie des laudes). — Bemerkenswerth ist noch die Bezeichnung von litania septena sive septiformis, litania quina vel quinqueformis, litania trina sive triformis, litania simplex, je nachdem die einzelnen Invocationen und Bitten siebenmal, fünfmal, dreimal oder einmal vorgesungen und ebenso oft wiederholt oder beantwortet wurden. So nämlich werden diese Litaneien in den ihnen beigefügten Rubriken selber definirt, z. B. Litania septena, cujus scilicet Sanctorum invocationes, obsecrationes et rogationes septies repetuntur; oder: Haec litania septies pronuncietur, septiesque respondeatur (Opp. Thom. II, 463; V, 89—94). Nach dem Sacramentarium Gelasianum wurden an der Ostervigilie drei Litaneien gebetet, die erste vor der Weihe der Osterkerze, die zweite vor den Cerimonien am Taufbrunnen und die dritte vor der Meßfeier. Nach dem Antiphonar Gregors I. bei Thomasius (V, p. [XV] et 89 etc.) ist die erste dieser Litaneien eine septena, die zweite eine quina und die dritte eine trina. Nach dem ersten römischen Ordo (n. 41. 45) singt die Schola am Taufbrunnen eine litania terna, am Altare vor der Meßfeier zuerst eine litania septena, nach einer Pause eine litania quina und nach einer abermaligen Pause eine litania terna. Noch im 12. Jahrhundert wurden zu Rom bei der Marcusprocession an vier näher bezeichneten Stellen der Reihe nach solche Litaneien gebetet. Die erste derselben wird (Ordo Roman. XI, n. 57) also beschrieben: Subdiaconus regionarius incipit septiformem letaniam. Basilicarii vero respondent illud idem usque ad septimum. — Unter den genannten Litaneien war offenbar die litania septena, da über die Siebenzahl nicht hinausgegangen wurde, die litania major. Die litania septiformis aber, oder jene außergewöhnliche, in sieben verschiedene Züge abgetheilte Bittprocession, welche Gregor d. Gr. im J. 590 zur Abwendung der Pest veranstaltete, wird daher nur als eine speciell für den genannten Zweck vorgenommene Organisation der bereits üblichen litania major (septena) zu betrachten sein. Ueber das Verhältniß der litania major und septiformis zu einander sind übrigens zu vergleichen Bezzosi (Opp. Thomasii IV, 105 in nota), Nilles (Calendarium manuale II, 136) und Grisar (Zeitschrift für kath. Theologie IX, 1885, 585 ff.); über das Geschichtliche der Litanei überhaupt Krieg in der Realencyklopädie von Kraus II, 303 ff.

2. Im Laufe des Mittelalters wurde die Litanei eine der beliebtesten Gebetsweisen. Dieser Umstand förderte aber auch das Bestreben, immer wieder neue Litaneiformulare zu verfassen und zu verbreiten. Der apostolische Stuhl sah sich darum schließlich veranlaßt, gegen die fortwährende Vermehrung der Litaneiformulare einzuschreiten und mit Ausnahme der Litanei von allen Heiligen und der sogen. lauretanischen alle anderen Litaneien für den öffentlichen Gebrauch zu untersagen. Dieß geschah unter Clemens VIII. durch das Decret der Inquisition vom 6. September 1601, welches bestimmt: „Weil heutzutage Viele, sogar Privatleute, unter dem Vorwande der Förderung der Andacht täglich neue Litaneien veröffentlichen, so daß schon fast zahllose Litaneiformulare in Umlauf sind und in einigen unpassende, in anderen gefährliche und des Irrthums verdächtige Sätze sich finden, . . . so verordnet und befiehlt Papst Clemens VIII., daß die uralten und allgemein gebräuchlichen Litaneien, welche in den Brevieren, Missalien, Pontificalien und Ritualien stehen, wie auch die Litanei von der seligsten Jungfrau, welche im heiligen Hause zu Loreto gesungen zu werden pflegt, beibehalten werden sollen. Wer immer andere Litaneien herausgeben oder der schon herausgegebenen in Kirchen, Oratorien oder bei Processionen sich bedienen will, soll gehalten sein, dieselben der Congregation der Riten zur Einsicht und, wenn nöthig, zur Correctur vorzulegen, und soll sich nicht unterfangen, ohne Erlaubniß und Approbation genannter Congregation Litaneien zu veröffentlichen oder öffentlich zu beten, unter strenger, nach dem Ermessen des Ordinarius oder Inquisitors zu verhängender Strafe." Während sich Clemens VIII. mit dem Verbote und der Strafandrohung begnügte, ging Benedict XIII. noch weiter in dem Decrete der Indexcongregation vom 2. September 1727, in welchem er das Decret vom 6. September 1601 erneuerte und außerdem noch beifügte, es dürften keine Litaneien gedruckt werden, die nicht von der Congregation der Riten approbirt seien, bei den in dem Decrete von 1601 und im Index angedrohten Strafen. Benedict XIV. aber setzte geradezu und unbedingt alle Litaneien außer den beiden genannten auf den Index (Monitum generale). Endlich wies die Rituscongregation durch ein Decretum generale d. 31. Mart. 1821 unter Genehmigung Pius' VII. die Bischöfe an, alle gedruckten und geschriebenen, nicht approbirten Litaneien einzuziehen und zu verbieten. In neuerer Zeit ist zwar insofern eine Milderung eingetreten, als nach Decret der Congregatio Indicis d. 23. April. 1860 bloß mehr die Prüfung und Gutheißung des Ordinarius erforderlich ist, um (außer den beiden anerkannten) andere Litaneien im Drucke herauszugeben und privatim zu gebrauchen; für den öffentlichen und liturgischen Gebrauch aber bleibt stets das alte Gesetz aufrecht, daß keine Litanei gebetet oder gesungen werden darf, welche nicht von der Rituscongregation approbirt ist. Am 16. Juni 1880 übersandte die Rituscongregation neuerdings den Bischöfen ein Monitum des Inhalts: da vielfach und besonders auch in Gebetbüchern, die mit oberhirtlicher Erlaubniß erschienen seien, andere als die approbirten Litaneien gedruckt worden, so würden die Bischöfe ermahnt, keine andern als die approbirten Litaneien (seit 1862 auch die vom heiligen Namen Jesu) öffentlich recitiren zu lassen, und keinen Büchern

die Druckerlaubniß zu ertheilen, in quibus litaniae inveniuntur apostolica sanctione carentes. Der Bischof von Straßburg machte Vorstellungen über die Schwierigkeit, dieses in deutschen Diöcesen durchzuführen, und die Congregation gab eine authentische Erklärung des Inhalts: das Monitum beziehe sich nur auf die Recitation der Litaneien bei liturgischen Functionen; die Bischöfe aber seien nicht nur befugt, sondern verpflichtet, andere bezw. neue Litaneien zu prüfen, eventuell zu approbiren, aber nur für den privaten und außerliturgischen Gebrauch. — In den kirchlich erlaubten Litaneien darf ohne besondere Erlaubniß des heiligen Stuhles nichts hinzugefügt und nichts hinweggelassen werden. Dieß liegt in der Natur der Sache und ist von der Rituscongregation in dem erwähnten Generaldecrete vom 31. März 1821 ad d. 8 und in einer Menge von Specialdecreten, welche auf Anfragen bezüglich einzelner Zusätze erlassen wurden, klar und deutlich ausgesprochen worden (Gardellini sub v. Litaniae; Maier, Cultus des Allerheiligsten 316 bis 321; Reusch, Index II, 75—78).

3. Unter den vom apostolischen Stuhle approbirten Litaneien nimmt den ersten Rang ein die in den liturgischen Büchern enthaltene a. Allerheiligen-Litanei. Sie ist uralt und findet sich in ihren Grundzügen schon in den Litaneiformularen, welche Thomasius, Martène ꝛc. veröffentlicht haben. Wann und von wem sie ihre gegenwärtige Einrichtung erhalten hat, ist nicht näher bekannt. Allerheiligen-Litanei heißt sie, weil in ihrem ersten Theile nach der herkömmlichen Einleitung mit Kyrie eleison die Heiligen aller Klassen, einige mit Namen, die übrigen im Allgemeinen, um ihre Fürbitte angerufen werden. Bei diesen Invocationen wird eine gewisse Rangordnung eingehalten: zuerst wird die seligste Jungfrau Maria angerufen, dann folgen der Reihe nach die heiligen Engel, die Patriarchen und Propheten, die heiligen Apostel und Evangelisten, die heiligen Martyrer, die heiligen Bischöfe, Bekenner und Kirchenlehrer, die heiligen Priester und Leviten, die heiligen Mönche und Einsiedler und endlich die heiligen Jungfrauen und Wittwen. Weiterhin folgt die Aufzählung der Uebel, deren Abwendung besonders wichtig ist; z. B.: Von allem Uebel — V.: Erlöse uns, o Herr! Von aller Sünde — V.: Erlöse uns, o Herr! Hierauf die Aufzählung der Beweggründe, um derentwillen wir Erhörung hoffen; z. B.: Durch das Geheimniß deiner heiligen Menschwerdung — Erlöse uns, o Herr! Durch dein Kreuz und Leiden — Erlöse uns u. s. w. Endlich die Reihenfolge der Güter, um welche der Christ besonders bemüht sein muß, z. B.: Daß du uns zur wahren Buße führen wollest — V.: Wir bitten dich, erhöre uns. Der Inhalt dieser Litanei erinnert vielfach an das allgemeine Gebet in den ältesten Liturgien, welches bei Abfassung derselben unverkennbar vorgeschwebt hat (Grisar in der Innsbr. Ztschr. IX, 1885, 567 f.). Nach Vorschrift der liturgischen Bücher kommt die Allerheiligen-Litanei häufig zur Anwendung, z. B. bei Ertheilung der höheren Weihen, bei Spendung der letzten Oelung, bei der Weihe und Reconciliation von Kirchen und Friedhöfen, bei den Processionen am Marcustage und an den drei Tagen vor Christi Himmelfahrt, sowie bei allen Bittgängen in öffentlichen Drangsalen und Nöthen. Die Litanei, welche dem Missale gemäß am Charsamstag und am Vorabende vor Pfingsten gesungen wird, ist verkürzt. Auch die Litanei pro agonizantibus ist eine verkürzte und veränderte Art der Allerheiligen-Litanei. Beide dürfen nur für den eigens bestimmten Zweck gebraucht werden.

b. Die lauretanische Litanei. Diese Litanei zu Ehren der seligsten Jungfrau Maria heißt die lauretanische, weil sie seit langer Zeit in der heiligen Kapelle Unserer lieben Frau zu Loreto bei Ancona alle Samstage feierlich gesungen wird. Ob dieselbe erst zu Loreto entstanden ist oder schon vor der Uebertragung des heiligen Hauses im J. 1294 existirt hat, ist bis jetzt noch in Dunkel gehüllt. Wenn schon vor der Uebertragung des heiligen Hauses, wie es sehr wahrscheinlich ist, irgend ein Litaneiformular zu Ehren der seligsten Jungfrau im Gebrauche war, so wurde dasselbe zweifelsohne zu Loreto durch entsprechende Zusätze erweitert. Ihrem Inhalte nach ist diese Litanei eine feierliche Anrufung und Lobpreisung Mariä. An dem Formular dieser Litanei darf ohne Gutheißung des apostolischen Stuhles keine Aenderung vorgenommen und kein Zusatz gemacht werden. Selbst für die Beifügung „Du Königin, ohne Makel der Erbsünde empfangen", statt welcher in der Kölner Erzdiöcese als Privileg zu Anfang die Anrufung „Heilige Maria, ohne Erbsünde empfangen", seit 1856 in Gebrauch war, gab es bisher kein allgemein geltendes Indult oder Gebot, wohl aber hatte sich bereits fast überall diese fromme Gewohnheit gebildet. Jetzt ist durch Breve Papst Leo's XIII. vom 24. December 1883 der Zusatz „Du Königin des hochheiligen Rosenkranzes" allgemein vorgeschrieben, und zwar soll derselbe eingeschaltet werden nach der Anrufung „Du Königin, ohne Makel der Erbsünde empfangen"; mithin ist auch dieser letztgenannte Zusatz jetzt als allgemein üblich anerkannt und bewilligt, ja (wenigstens einschlußweise) vorgeschrieben (Fr. Beringer, Die Ablässe, 9. Aufl., 187). Die lauretanische Litanei ist zwar von der Kirche approbirt und mit Ablässen versehen, aber nicht wie die Allerheiligen-Litanei von den liturgischen Büchern vorgeschrieben. (Vgl. Tapfer, Wörtlicher Sinn der lauretanischen Litanei nach dem lateinischen Texte, Freiburg und Lindau 1836; Ginal, Die lauretanische Litanei nach Schrift und Ueberlieferung erklärt, München 1846; Neuere: Knoll, Künzer ꝛc.) Eine altirische Marienlitanei, welche Eugen O'Curry, Professor der celtischen Sprache an der katholischen Universität zu Dublin, Anfangs der sechziger Jahre der Vergessenheit entrissen, ho

Pius IX. am 5. September 1862 durch einen Ablaß von 100 Tagen allen Gläubigen anempfohlen. Als ein altehrwürdiges, aus der Mitte des 8. Jahrhunderts stammendes Document der Marienverehrung wurde diese Litanei in den Laacher Stimmen, Jahrg. 1880 (XVIII, 2, 128) veröffentlicht.

c. Litanei vom heiligsten Namen Jesus. Der erste Theil, welcher unstreitig der lauretanischen Litanei nachgebildet ist, enthält eine Anzahl Lobsprüche auf Jesus Christus; der zweite und dritte Theil aber, welcher der Allerheiligen-Litanei nachgebildet ist, zählt die Uebel auf, von denen wir Befreiung wünschen, und führt die Beweggründe an, aus denen wir die Hoffnung auf Erhörung schöpfen. Wer der Verfasser dieser Litanei ist, darüber läßt sich kaum eine gegründete Vermuthung aufstellen. Binterim neigt zu der Ansicht hin, daß sie am Anfange des 15. Jahrhunderts von den Predigern des Namens Jesu, Bernhardin von Siena und Johann Capistran, verfaßt worden sei. Es waren aber verschiedene Formulare dieser Litanei in Umlauf. Papst Sixtus V. hat auf Ansuchen der Carmeliten in der Bulle Reddituri denjenigen, welche diese Litanei beten würden, einen Ablaß von 300 Tagen verliehen. Spätere Gesuche um Approbation dieser Litanei wurden von der Ritus-congregation mit Berufung auf das Decret Clemens' VIII. vom Jahre 1601 abgelehnt. Aus dem genannten Grunde wurden z. B. abschlägig beschieden die Gesuche der Congregation des hl. Vincenz von Paul aus den Jahren 1640 und 1642, sowie (in Indiar. d. 23. Decembr. 1662) die dringenden Bitten der Nonnen von der unbefleckten Empfängniß. Milder behandelte die S. Rit. C. ein Gesuch, welches aus Deutschland eingelaufen war. Auf Betreiben des Herzogs Wilhelm von Bayern wurde im Anfange des 17. Jahrhunderts eine ganze Sammlung von Litaneien approbirt, welche 1602 zu München unter folgendem Titel erschien: Fasciculus sacrarum litaniarum ex SS. Scripturis et Patribus ab ipsa sacrae Inquisitionis Congregatione Romana correctus et approbatus, Monachii 1602. In dieser Sammlung befand sich auch eine Litanei vom heiligsten Namen Jesus, welche seit dieser Zeit allgemein sowohl privatim als öffentlich, lateinisch und deutsch im Gebrauche war. Als nun Zweifel über die Erlaubtheit derselben entstanden, wahrscheinlich wegen des Decretes Clemens' VIII., wurde von Seiten vieler deutschen Fürsten und Bischöfe in Rom die Approbation der Namen-Jesu-Litanei nachgesucht, und die S. Rit. C. d. 14. April. 1646 erklärte: Litanias praedictas esse approbandas, si Sanctissimo placuerit. Der allgemeine Gebrauch dieser Litanei dauerte aber in Deutschland fort, obwohl die Päpste die angeführte Bedingung lange Zeit nicht erfüllt haben. Noch am 7. September 1850 hat nämlich die S. Rit. C. die Frage: Litaniae SS. Nominis Jesu suntne approbatae, indulgentiisque ditatae? (in Rupell. ad 8) verneinend beantwortet. Bei Gelegenheit der Canonisation der japanesischen Martyrer legten mehrere Cardinäle und Bischöfe dem Papste die Bitte vor, er möge aus den verschiedenen Formularen der Litanei vom süßen Namen Jesu eines approbiren und mit Ablässen versehen. Papst Pius IX. willfahrte dieser Bitte, untersagte alle anderen und verlieh den Gläubigen derjenigen Diöcesen, deren Bischöfe beim heiligen Stuhl darum angehalten, wenn sie die erwähnte Litanei andächtig beten, einen Ablaß von 300 Tagen. Das approbirte Formular mit der Ablaßconcession wurde dann verschiedenen deutschen Ordinariaten (z. B. München-Freising, Paderborn, Regensburg u. a.) speciell zugeschickt. Am 16. Januar 1886 aber hat Papst Leo XIII. diese Bewilligung ein für allemal auf alle Gläubigen der ganzen Welt ausgedehnt (W. A. Maier a. a. O. 317, Anm. 1; Beringer, Die Ablässe 141). Außer den drei vom päpstlichen Stuhle approbirten sind bekanntlich noch viele andere, mitunter sehr schöne und erbauliche Litaneien im Umlauf. Von denselben kann, wie bereits erwähnt wurde, ein außerliturgischer und privater Gebrauch gemacht werden, wenn sie die bischöfliche Approbation erhalten haben. (Vgl. über „Litanei" im Allgemeinen: Nicol. Serarius S. J., Litaneutici seu de litaniis libelli duo, Colon. Agrippin. 1609; A. J. Binterim, Die Denkwürdigkeiten der katholischen Kirche, IV, 1, 572 bis 605.) [Punkes.]